JEAN-PAUL SARTRE

VARLIK VE HİÇLİK

Fenomenolojik Ontoloji Denemesi

3. Basım

Turhan Ilgaz ve **Gaye Çankaya Eksen** çevirisiyle



Jean-Paul SARTRE, 21 Haziran 1905'te Paris'te doğdu. *Ecole Normale Supereure*'den arkadaşlarıyla birlikte genç yaşta sınıfının, burjuvazinin değer ve geleneklerini eleştirmeye başladı. Bir süre Le Havre Lisesi'nde felsefe öğretmenliği yaptı, sonra felsefe eğitimini Berlin'deki Fransız Enstitüsü'nde sürdürdü. İlk felsefi metinlerinden itibaren varoluşçuluğa götürecek bir düşüncenin özgünlüğü göze çarpar. Sartre daha çok anlatılarıyla büyük kitlelerce tanındı. Zamanının sorunlarını ele almaya özen gösteren Jean-Paul Sartre yaşamının sonuna dek yoğun bir siyasal etkinlik gösterdi. 15 Nisan 1980'de Paris'te öldü.

Jean-Paul Sartre
Varlık ve Hiçlik
(Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)
Özgün Adı: *L'Etre Et Le Néant / Essai D'ontologie Phénoménologique*

lthaki Yayınları - 500 Tarih Toplum Kuram - 82
ISBN 978-975-273-295-7
3. Baskı, İstanbul / Nisan 2010

Cet ouvrage, public dans le cadre du-programme d'aide a la publication, beneficie du soutien du Ministere des *Affaires Etrangeres, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'lnstitut Français d'lstanbul.*

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve *İstanbul Fransız Kültür Merkezi*'nin *desteği ile gerçekleştirilmiştir.*

Yayına Hazırlayanlar: Gaye Çankaya Eksen • Ahmet Öz
Sanat Yönetmeni: Murat Özgül
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: Yeşim Ercan Aydın
Kapak, İç Baskı: İdil Matbaacılık
Davutpaşa Cad. No: 123 Kat: 1 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 482 36 01
Sertifika No; 11410

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nın yan kuruluşudur. Mühürdar Cad. İlter Ertüzün Sok 4/6 34710 Kadıköy İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 - 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
ithaki@ithaki.com.tr - www.ithaki.com.tr - www.ilknokta.com

Jean-Paul Sartre

VARLIK VE HİÇLİK

Fenomenolojik Ontoloji Denemesi

Çevirenler

TURHAN ILGAZ

ve

GAYE ÇANKAYA EKSEN

İçindekiler

ÇEVİRMENİN BİRKAÇ NOTU

L’Être et le Néant 1943 yılında yayımlandı. Simone de Beauvoir, anılarının ikinci cildinde, *La Force de l’âge’*da, Sartre’ın, felsefe tarihinin en önemli metinlerinden biri olan bu başyapıtı iki-üç ayda kaleme almış olduğunu anlatır. Bunca yoğun ve ağır bir kuramsal serimlemenin onca kısa bir sürede yazılıp bitirilmesi şaşırtıcı değildir. Bu ivecen mesainin arkasında gerçek bir deha, çok küçük yaşlardan itibaren alışkanlık haline gelmiş bir sorgulama ve düşünme tutkusu, devasa bir felsefi müktesebat vardır... Emmanuel Mounier, bir kitabında *(Les existentialismes)*, varoluş felsefesinin, “Sartre’ın dehasının henüz reçele ilgili duyduğu” zamanlarda da mevcut olduğunu söylerken haklıdır elbette. Ama varoluşçuluğun peygamberi, “reçele ilgili duyduğu” dört-beş yaşlarında, evde kimsenin olmadığı bir gün kibritlerle oynayıp halıyı yaktığında, “marifetinin Tanrı tarafından görülmüş olabileceğinden” duyduğu dehşeti, “Tanrı yok!”

olumlamasının korkunç sorumluluğuyla takas edebiliyordu (*Sözcükler*). Kaldı ki, *L'Être et le Néant* yayımlandığında, filozofun görkemli kariyerinde *L'Imagination* (1936), *Esquisse d'une theorie des emotions* (1939), *L'lmaginaire* (1940) gibi kuramsal denemeler, *La Naıısee* (1938) ve Le Mur (1939) gibi felsefi anlatılar zaten yerlerini almıştı.

Bu girizgâhtan amacım, bilinen şeyleri yinelemek değil; elinizde tuttuğunuz çevirinin uzun, fazlasıyla uzun serüveninin oluşturduğu karşıtlığı vurgulamaktır.

Sartre'la elli yıl önce tanıştım. *L'Être et le Néant*'ı, Tünel'deki "Hachette Kitabevi" aracılığıyla Fransa'dan getirttiğimde, *Bulantı*'yı, *Duvar*'ı, *Özgürlüğün Yolları* üçlemesini, *L'imagination*'u, *Réflexions sur la question juive*'i, *L'Affaire Henri Martin*'i, *Situadons*'ları, *Baudelaire'i*, *Sözcükler*'i ve tiyatro oyunlarının hemen hepsini okumuştum. 1965 yılında, bir gün, çok yakın bir sınıf arkadaşımla (Prof. Dr. Niyazi Öktem) "De" yayınevinin kapısını çalıp Memet Fuat'ın karşısına çıktık ve "Biz bu kitabı çevireceğiz, basar mısınız?" diye sorduk. Rahmetli kültür adamı, bizi sevecenlikle süzdü ve tek bir soruyla cevap verdi: "Kitabın adını nasıl Türkçeleştireceksiniz?" Çeviri, bugün artık genel geçer bir kabul gören "Varlık ve Hiçlik" adıyla yayımlanmış durumdadır. Ama çeviriyi yapan ben, kendi hesabıma, Memet Fuat'ın sorusunun yerindeliğini hâlâ korumakta olduğunu düşünüyorum.

"Varlık" ve "Être" [="olmak"] kavramlarını örtüştürmek, her şeye rağmen bir miktar zorlama içeriyor. Biz, Türkçemizde, "olmak" fiilini, "dır", "dir" vb. ekler biçiminde kullanıyoruz. Bu bize konuşmada ve yazınsal anlatıda olağanüstü kolaylıklar ve olanaklar sağlıyor; ama felsefece düşünmede de olağanüstü zorluklar çıkarıyor. Özellikle de ontolojinin alanında.

"Olmak", "var olmak"la (ya da "varlık"la) aynı şey değildir; bunu iyi anlamak gerekiyor. "Olmak", birtakım ihtimaller barındıran bir "olmakta-olmak" halidir; "olmak"a, "varlık" (ya da "var olmak") gibi yaklaşmak, onu şu ya da bu varoluş anında dondurmak olur. "Olmak", "varolan" bir şeyin süreç halindeki uğraklarından herhangi biri gibi kavranamaz; bu uğrakların bütünüdür. Ve bu bütünü de akışı içinde, uğraklardan herhangi birinde durmaksızın, takılıp kalmaksızın anlamamız gerekir. "Olmak", yaşamak denen fenomenin olumsal kendiliğindenliği değil, *kendisidir.* Devinim halindeki durağanlığı içinde, mümkünleriyle, muhtemellikleriyle ve bunları

biçimlendiren tasarı ve yansıma/yansıtmalarıyla kavranmak zorundadır. “Olmak” vardır, çünkü “yokluk” *yoktur*, ama “var olmak”, bir *olmak* kipliğidir.

Felsefe tarihinde bunu ilk sezen ve ilk açımlayan Parmenides oldu (“Doğa gizlenmeyi sever” diyen Herakleitos’u da unutmamak gerek). Ve Heidegger’e gelene kadar da -benim bilebildiğim kadarıyla- hiçbir filozof, varlık problemini *bu* ontolojik eksen çevresinde düşün(e)medi. Leibniz’in, “Neden hiçbir şey yerine bir şey var?” sorusundan kalkan Heidegger, *Sein und Zeit*’ta (Varlık ve Zaman) şunları yazar; “Olmak, bir olan gibi düşünülemez [...] ‘olmak’ın belirlenmesi, bir olanın ona bir yüklem olarak verilmesiyle elde edilemez. Olmak, tanımlanması söz konusu olduğunda, daha üstün kavramlardan türetilemeyeceği gibi, daha aşağı kavramlardan yola çıkarak da gösterilemez. Ama bunun sonucu olarak ‘olmak’ın hiçbir sorun yaratmadığını mı söyleyeceğiz? Hiç de değil; yalnızca şunu çıkarsayabiliriz: ‘olmak’, herhangi bir olan gibisinden bir şey değildir. Bu nedenle, bazı sınırlar içinde geçerli olmakla birlikte, olanı belirlemenin genel tarzı -geleneksel mantığın, antikçağ ontolojisinde temellerini bulan ‘tanımı- olmak’a uygulanabilir değildir. Olmak’ı tanımlamanın imkânsızlığı [Heidegger’in antik ontolojiden kaynaklanan bir “önyargı” olarak nitelediği imkânsızlık, T.I.] bizi onun anlamını sorgulamaktan bağışık kılmaz, tersine, buyurgan bir biçimde bu sorgulamaya götürür.”

Heidegger, yıllar sonraki bir metninde yeniden bu sorunu gündeme getirecek ve “felsefe sona erdikten sonra da düşünceye düşen görevin” olmak’ın açıklanması olduğunu söyleyecektir.[1]

Varlık ve Hiçlik, altbaşlığının söylediği gibi, bir “ontoloji denemesi”dir. Ve “olmak”ı “fenomenolojik” açıdan açıklayan bir denemedir.

Daha en baştan, “fenomen” sözcüğünü “görüngü” olarak çevirmeyi kendime yasakladım. Bunun nedeni, öncelikle ilkeseldir: Özgün akıl yürütmeler içinde başvurmak, kullanmak, eğip bükmek ihtiyacını duymadığımız, düşünme kipliklerimizde içselleştirmediğimiz birtakım bilimsel/felsefi kavramları taşıyan sözcükleri, dili arındırmak adına ve salt etimolojiden kalkarak Türkçeleştirmeye hakkımız olmadığını düşünüyorum. Ama asıl nedenim şu: “phainomena”nın *yalnızca duyu organları aracılığıyla* bilince yansıyan bir “görüntü” olmaması bir yana;

Heidegger'in (ve dolayısıyla da Sartre'ın) "fenomenoloji"ye verdiği anlam içinde, "fenomen", kendini *göstermeyen*, geride duran, "olan"ın onun aracılığıyla kendini gösterdiği şeydir.

"Ontoloji" ve "ontolojik" sözcükleri için de benzer bir durum söz konusuydu. "Ontoloji"nin "varlıkbilim" olarak çevrilmesine "fenomenoloji" konusunda olduğu gibi bir itiraz yöneltemem. Ne var ki "ontolojik" terimi, "varlıkbilimsel"in yanı sıra "varlıksa!" imlemini de içermektedir, O zaman da şöyle bir sorunla karşı karşıya kalırız: "ontolojik"i gerektiğinde "varlıksal" olarak Türkçeleştirdiğimizde, sık sık karşımıza çıkan "ontik" kavramını hangi Türkçe sözcükle karşılayacağız? Çünkü yine Heidegger'in buyur ettiği bu kavram, "olan"ın, onu algılayan ve "ontolojinin" nesnesi haline getiren düşünen özne (yani başka bir "olan") için olmaklığından bağımsız olan olmaklığını göstermektedir. Bu yüzden, çeviride, "ontoloji", "ontolojik" ve "ontik" terimlerini korudum. Ve *L'Être et le Néant*'ın, "Essai d'ontologie phenomenologique" biçimindeki ikinci başlığını, "Görüngübi-limsel varlıkbilim denemesi" gibi kakofonik ve kakolojik bir çeviriyle trampa etme hakkını kendimde görmedim.

Varoluşçuluk *ideolojisinin* (Sartre'ın, "felsefe" tanımını kıskançlıkla kullandığını ve varoluşçuluk da dahil olmak üzere birçok düşünce sistemini, örneğin bir Marksist "felsefe"ye kıyasla, "ideoloji" olarak nitelediğini hatırlatayım) bu temel metni, baştan sona "olmak", "var olmak", "varoluş", "olumsallık", "olgusallık" vb. türü komşu kavramlar arasındaki nüanslarla örülmüştür. Bu kavramları, "eitre" [= olmak] ve "avoir" [= sahip olmak] fiillerini Batı dillerinde olduğu gibi kullanmayan bir dile aktarmanın ve bunu, filozofun düşüncesine ihanet etmeden, onu çarpıtmadan yapmanın zorluğu ortadadır.

Araya birçok başka çevirilerin girmiş olmasına rağmen, fiilen 1997 yazında başlamış olduğum bir çeviri faaliyetinin ancak 2000 yılında sonuçlanabilmesinin nedeni budur.

Daha sonraki yıllar boyunca, çeviri iki yayınevinde çeşitli editörler tarafından didiklenerek yayımlanacağı günü bekledi. Ta ki, lthaki ona sahip çıkana kadar. Yayın aşamasına gelindikte, altı yıldır yabancılaştığım metni yeniden gözden geçirmem ve dört ay süren ikinci bir çeviri çalışmasına girişmem gerekti. Bu çalışmada, manüskrimin önceki yayıncılarımdan birindeki ikameti sırasında, ilk yüz sayfayı gözden geçirmiş olan son derece yetenekli, felsefi altyapısı son derece güçlü genç bir editörün, Ömer

Aygün'ün düzelti ve yol gösterici önerilerinden çok yararlandım. Burada, kendisine teşekkür etmek benim için zevkli bir görevdir. Ama *Varlık ve Hiçlik*'in Türkçeye kazandırılmasında asıl belirleyici olan, Ahmet Öz'ün titiz yayıncılığı doğrultusunda, çok değerli Gaye Çankaya Eksen'in özenli ve dikkatli denetimi olmuştur. O nedenle kitabın kapağında, çevirmenin ismine ayrılan yeri Gaye ile paylaşmak istedim.

Çevirinin büyük bir bölümünü, 1998 yılında iki buçuk ayımı geçirdiğim, Güney Fransa'nın Arles kentindeki "Uluslararası Edebiyat Çevirmenleri Merkezi"nde tamamladım. Van Gogh'un kulağını kestikten sonra ruhsal sayrılığının tedavisi için yatırıldığı, 16. Yüzyıldan kalma bir "Hastane/imarethane" binasında (şimdi bir kültür merkezi) konumlanan bu olağanüstü dingin çalışma ortamının müdürü, ben geldiğimde tatildeydi. Dönüşünde, yeni konukla tanışmak üzere çalıştığımız kütüphaneye indi. Önümdeki masada duran "tuğlayı" gördüğü zaman ağzından dökülen tepkiyi hiç unutmayacağım: "Encore un fou!" [="Al bir deli daha!"] Bu içten iltifat, çevirmenin ne'liğini de, seçişini de, yazgısını da özetliyor. Çevirmen, "Bu yapıtı başkaları da okumalı!" inanç ve kararlılığıyla koşulanır; ardından, "Bu yapıtı yalnızca ben çevirebilirim!" iddia ve meydan okumasıyla işe koyulur; sonra da, gerek koşulanması gerek iddia ve meydan okuması uğruna, işini tamamlayana kadar, varoluşunu bir anlamda ayraç içine alır. Ve bunu da, bir telif yapıtta olduğu gibi *kendisi* için değil, *başkaları* için yapar.

Bunun pek de "normal" bir davranış olduğu söylenemez. Ama yaşamın sıradanlıklarına, tekdüzeliğine meydan okumak biraz da "delice" bir iş değil midir? Ve bu da bir "olmak" kipi değil midir?

Turhan ILGAZ İstanbul 2009

TÜRKÇE YAYIMLAYANIN NOTU

Varlık ve Hiçlik, hiç şüphesiz Jean-Paul Sartre'ın "başyapıtı"dır. Sadece Fransız felsefesi açısından değil genel olarak felsefe tarihi açısından da son büyük ontoloji denemesini temsil eder. Dolayısıyla önemini ve güncelliğini hâlâ korumaktadır ve hiç şüphesiz daha uzun yıllar korumaya devam edecektir. Çünkü, insan, ilk defa bu yapıtta, özgür olmaya "mahkûm" edilmiştir...

Yapıtın felsefi önemi üzerine konuşma işini uzmanlara bırakıp, Türkçe edisyonun serüveni üzerine birkaç hatırlatma yapmak niyetindeyim sadece.

Turhan ILGAZ hocamızın önceki sayfalarda aktardığı üzre, *Varlık ve Hiçlik'in* Türkiye macerası gerçekten çok sancılı; özgün dilinde yayımlanmasının (1943) üzerinden 66 yıl geçmiş olmasına karşın, *yapıt*, ancak içinde bulunduğumuz 2009 yılında Türkçe yayımlanabilmekte ne yazık ki.

Bu başyapıtı, büyük bir sabır ve kararlılıkla ve son derece yetkin bir biçimde çeviren, Sayın Turhan ILGAZ ve Sevgili Gaye ÇANKAYA EKSEN'in emsalsiz gayretleri olmasa, öyle anlaşılıyor, bir 60 yıl daha beklemek zorunda kalacaktık, iyi ki "var"lar. Kendilerine minnet ve şükranlarımı sunmak isterim, hem kendi adıma hem de bu kitabın yayımlanmasını sabırsızlıkla bekleyen tüm okurlar adına.

Geçerken, çeviri sürecinde, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, çevirmenlere bilgi ve deneyimleriyle yol gösteren ve böylelikle "nihai metnin" oluşumuna katkıda bulunan herkese teşekkür etmek isterim, isimlerini anamasam, bilmesem de onlar kendilerini biliyor, sağolsunlar, varolsunlar...

Son olarak, felsefenin "profesyonellerine" seslenmek istiyorum: Elinizdeki kitap, dilimizde, Türkçede varolmayan bir şeyi varlığa getirerek, "var"ederek kendini *eleştirel okumaya* sunmaktadır. Ama unutulmaması gereken bir şey var, bu çeviri dolayısıyla, bugüne değin hep yapılageldiği gibi artık kimsenin *Varlık ve Hiçlik*'in Türkçeye çevrilmemiş olmasından şikâyet edip durmasına, atalet ve tembellik içinde oturmasına da imkân kalmadı. *Hic Rhodus, hic salta!*

Teknik bir açıklama: Metin, elden geldiğince orijinaline sadık kalınarak düzenlendi; ama gerekli görülen yerlerde kimi açıklayıcı ve hatırlatıcı notlar yazıldı (metin içinde yer alan tüm yıldız işaretli dipnotlar ve köşeli parantezle verilen ekler çevirmenlere aittir); kullanılan kavramların Fransızca orijinalleri de, yine gerekli görülen yerlerde, köşeli parantezle gösterildi (Sartre'ın kullandığı kavramların kimilerinin kendi yaratımı olduğu ve Fransızca için de aynı derecede yadırgatıcı oldukları akılda tutulursa niçin bu yola başvurulduğu daha iyi anlaşılacaktır); birden fazla kelimeden oluşan kavramların yazımında da mümkün olduğunca özgün yazım biçimlerine uyuldu; ve yine gerektiğinde, bir kavramın birkaç farklı kelimeyle Türkçeleştirilmesi yoluna gidildi; bu nedenle, okuru kavramların kullanımları konusunda bilgilendirebilmek için Gaye ÇANKAYA EKSEN tarafından hazırlanan *Sözlük*, kitabın sonuna eklendi.

Nihayet, bazı kitapların yayımlanması her daim zorludur, hattâ belirli bir riski üstlenmeyi gerektirir, dolayısıyla elinizde tuttuğunuz çevirinin içerdiği tüm kusurlar benim inancıma göre yayıncısına, yani bana, aittir. Çevirmenlerin, redaktörlerin ve editörlerin asla vedalaşamadığı, kendini belki de sonsuza dek erteleyen türden metinlerdir bunlar, çevrilemez olarak nitelendirilen metinler... İşte, böylesi bir kitapla karşı karşıyasınız.

İyi okumalar!

Ahmet ÖZ
Haziran 2009

VARLIĞIN ARAŞTIRILMASINA GİRİŞ

I.FENOMEN FİKRİ

Modern düşünce varolanı, onu açığa çıkaran görünmeler [apparition] dizisine indirgeyerek önemli bir ilerleme kaydetti. Bu yoldan, felsefeyi sıkıntıya sokan birtakım düalizmlerin [ikicilik] ortadan kaldırılması ve onların yerine fenomenin monizminin [bircilik] konması hedefleniyordu. Acaba başarıya ulaşıldı mı?

Öncelikle, varolandaki içi ve dışı karşı karşıya getiren o düalizmden kurtulmuş olduğumuz kesindir. Dış dediğimiz şeyi, nesnenin asıl doğasını gözlerden saklayan yüzeysel bir deri gibi değerlendiriyorsak, varolanın dışı artık yoktur. Ve bu asıl doğa da, şeyin sezilebilen ya da varsayılabilen, ama nesnenin "içinde" olduğundan dolayı nesnenin asla ulaşılamayan gizli gerçekliği olacaksa, o doğa da yoktur artık. Varolanı açığa çıkaran görünmeler ne içerinindir ne de dışarının, hepsi de eşdeğerdir, hepsi de başka görünmelere gönderir ve hiçbiri ayrıcalıklı değildir. Örneğin kuvvet, yaptığı etkilerin (hızlanmaların, sapmaların, vb.) ardına gizlenen, bilinmez türden bir metafizik *conatus* değildir: bu etkilerin bütünüdür. Aynı biçimde, elektrik akımının gizli bir içyüzü yoktur: elektrik akımı, onun tezahürleri olan fiziksel-kimyasal olayların (elektrolizler, bir karbon çubuğunun akkorlaşması, galvanometrenin ibresinin kımıldaması, vb.) bütününden başka bir şey değildir. Bu olaylardan hiçbiri tek başına onu açınlamaya [reveler] yetmez. Ama kuvvet de *arkasında* bulunan hiçbir şeyi belirtmez: kendi kendisini ve içinde bulunduğu dizinin tamamını belirtir. Buradan doğallıkla şu çıkar: olmak ve görünmek düalizmi, felsefede yer alma hakkına bir daha sahip olamayacaktır. Görünüş, varolanın tüm *varlığını* kendine doğru çeken gizli bir gerçeğe değil, görünüşler dizisinin toplamına gönderme yapmaktadır. Diğer yandan görünüş de, bu varlığın tutarsız bir tezahürü değildir. Numenal gerçekliklere inanılabildiği sürece, görünüş, mutlak bir olumsuz olarak sunuldu. Görünüş, "olmayandı" ve görünüşün

yanılsamanın ve hatanın varlığından başka bir varlığı yoktu. Hattâ bu varlık bile ödünç alınmıştı, görünüşün kendisi bir aldanıştan ibaretti ve karşılaşılabilecek en büyük güçlük, fenomenal-olmayan varlığın bağrında kendiliğinden emilip yok olmaması için, görünüşün içinde yeterli uyum ve varoluşu muhafaza etmekti. Ancak, Nietzsche’nin “art dünyalar yanılsaması” adını verdiği şeyden eğer bir kez kurtulmuşsak ve eğer görünme-arkasındaki-varlığa [l’Être-de-derriere-apparition] artık inanmıyorsak, görünme de, tersine, olumlulukla dolu hale gelir; özü, varlığa artık aykırı düşmeyen, tersine varlığın ölçüsü olan “görünmek”tir.[2] Çünkü, bir varolanın varlığı, o varolan ne olarak *görünüyorsa* tam da odur. Örneğin, Husserl ya da Heidegger’in “Fenomenoloji”sinde rastlanabileceği biçimiyle *fenomen* fikrine, fenomen ya da mutlak-göreceye [relatif-absolu] böylece ulaşırız. Fenomen, görece kalmaktadır, çünkü “görünmek”, özü gereği, kendisine göründüğü birini varsayar. Ama fenomen, Kant’ın *Erscheinung*’unun[3] çifte göreceliğine sahip değildir. Omuzunun üstünden, mutlak bir hakiki varlığa işaret etmez. O ne ise mutlaka odur, çünkü o *kendini olduğu haliyle* belli eder. Fenomen nasılsa öyle incelenip betimlenebilir, çünkü *kesinlikle kendi kendinin göstergesidir.*

Aynı anda saklıgücün [puissance] ve edimin ikiliği de ortadan kalkacaktır. Her şey edim halindedir. Edimin arkasında ne güç, ne exis, ne de gerekirlik vardır. Örneğin “deha” dendiği zaman -Proust “deha sahibiydi” ya da o bir dâhi- “idi” dendiğinde olduğu gibi- bundan kimi yapıtların üretilmesinde ortaya çıkan ama orada kendini tüketmeyen bir özel gücü anlamayı kabul etmeyeceğiz. Proust’un dehası, ne tek başına ele alınan eserdir, ne de Proust’un bu eseri üretmeye muktedir olmasıdır: Proust’un dehası, bir kişinin kendini ortaya koyma şekillerinin bütünü olarak düşünülen eserdir. Nihayet, bu şekilde görünüş ve öz arasındaki düalizmi de aynı şekilde dışlayabiliriz. Görünüş özü saklamaz, onu açınlar: görünüş *özdür.* Bir varolanın özü, artık o varolanın derinliklerine gömülü bir gerekirlik değil, onun görünmelerinin akışını yöneten apaçık yasadır, dizinin nedenidir. Fiziksel bir gerçekliği (örneğin, elektrik akımı), onun çeşitli tezahürlerinin [manifestation] *toplamı* olarak tanımlayan Poincare’nin nominalizminin karşısına, Duhem, kavramı o tezahürlerin *sentetik birliği* haline getiren kendi teorisini çıkartmakta haklıydı. Ve elbette fenomenoloji de hiçbir biçimde bir nominalizm değildir. Ama, kesin olarak

diyebiliriz ki, dizinin nedeni olarak öz, görünmelerin arasındaki bağlantıdan başka bir şey değildir, yani kendisi de bir görünmedir. Özlere ilişkin bir görünün (örneğin, Husserl'deki *Wesenschau*[4]*)* imkânını açıklayan şey de budur. Böylece fenomenal varlık kendini ifşa eder, varoluşunu ifşa ettiği kadar özünü de ifşa eder ve fenomenal varlık bu kendini ifşa edişlerin, tezahür edişlerin birbirine iyice bağlanmış dizisinden başkaca bir şey değildir.

Peki bu, varolanı tezahürlerine indirgeyerek bütün düalizmleri ortadan kaldırmayı başardığımız anlamına gelir mi? Daha çok, bunların hepsini birden yeni bir düalizme, sonlu ile sonsuzun düalizmine dönüştürdük gibi görünüyor. Nitekim, varolan, tezahürlerinin sonlu bir dizisine indirgenemeyecektir, çünkü tezahür edişlerin her biri, sürekli değişim halinde olan bir özneyle bir münasebettir. Bir nesne yalnızca bir tek "Abschattung"[5] içinden kendini ele verdiği zaman, ancak özne olma, bu "Abschattung" *üzerine* bakış açılarını çoğaltma imkânını beraberinde getirir. Söz konusu "Abschattung"u sonsuza kadar çoğaltmak için bu yeterlidir. Ayrıca, eğer görünmelerin dizisi sonsuz olsaydı, ilk görünenlerin *yeniden görünmesi* mümkün olmazdı, bu da saçmadır; ya da görünmelerin tümünün hep birden verilebilecekleri anlamına gelirdi ki, bu daha da saçmadır. Gerçekten de, şunu iyi anlayalım ki fenomen teorimiz, şeyin *gerçekliğini* fenomenin *nesnelliği* ile değiştirir ve bunu da sonsuza başvurarak temellendirir. Şu kasenin gerçekliği, şurada *olması* ve ben *olmamasıdır.* Bu durumu şöyle dile getireceğiz: kasenin görünmelerinin dizisi benim keyfime bağlı olmayan bir *nedene* bağlıdır. Ama parçası olduğu diziye başvurulmadan kendi kendisine indirgenen görünme, görüsel [intuitive] ve öznel bir tamlıktan, yani öznenin etkilenme tarzından başkaca bir şey olmayacaktır. Eğer fenomen *aşkın* olarak açınlanacaksa, öznenin kendisinin, toplam seriye doğru görünmenin ötesine geçmesi gerekir, ki öznenin ötesine geçmesi gereken bu görünme de toplam dizinin bir parçasıdır. Özne, *kırmızıyı* sahip olduğu kırmızı izlenimi üzerinden yakalamalıdır. Kırmızı'dan kastımız, dizinin nedenidir; elektroliz içinde izlenen elektrik akımı, vb'dir. Ama eğer nesnenin aşkınlığı, görünmenin hep ötesine geçilmesi zorunluluğuna dayanıyorsa, buradan çıkan sonuç da bir nesnenin ilkece kendi görünmelerinin dizisini sonsuz bir dizi olarak ortaya koymasıdır. Böylece *sonlu* olan görünme, kendi kendisini

sonluluğunda ifade eder ama aynı zamanda da görünenin-görünmesi olarak kavranabilmek için, sonsuza doğru ötesine geçilmiş olmayı gerektirir. Bu yeni karşıtlık, "sonlu ve sonsuz", ya da daha doğrusu "sonlu içindeki sonsuz", olmak ve görünmek düalizminin yerini alır: gerçekten de, görünen, nesnenin yalnızca bir *veçhesidir* ve nesne bütünüyle bu veçhenin *içinde* ve bütünüyle onun dışındadır. Bu veçhe *içinde* tezahür ettiği sürece, bütünüyle *içeride*'dir: aynı zamanda dizinin nedeni de olan görünmenin yapısı olarak kendi kendini belirtir. Bütünüyle *dışarıdadır*, çünkü dizinin kendisi asla görünmeyecektir, görünemez de. Böylece, dışarı ile içeri, görünmeyen-varlık ile görünme, yeniden karşıtlık içine girer. Aynı biçimde, belli bir "saklıgüç" [puissance] de gelip fenomene yerleşmekte ve ona kendi aşkınlığını, yani gerçek olan ya da mümkün olan görünmeler dizisi halinde geliştirilme gücünü kazandırır. Ürettiği eserlere indirgendiğinde bile, Proust'un dehası, bu eserlere ilişkin sahip olunabilecek ve Proust'un eserinin "tüketilemezliği" diye adlandırılacak olan muhtemel bakış açılarının sonsuzluğuna eşdeğerdir. Ama bir aşkınlığı ve sonsuza başvuruyu gerektiren bu tüketilemezlik, onu tam nesnede yakaladığımız anda bir "exis" değil midir? Nihayet öz, kendisinin tezahür etmesini sağlayan bireysel görünmeden radikal bir biçimde kopmuştur; çünkü öz, ilke olarak, bireysel tezahürlerin sonsuz bir dizisi aracılığıyla açığa çıkarılabilmek zorunda olandır.

Çeşitli karşıtlıkların yerine, bu karşıtlıkların hepsini birden kuran tek bir düalizm koyarak kazanmış mı, yoksa kaybetmiş mi olduk? Bunu biraz sonra göreceğiz. Şimdilik, "fenomen teorisi"nin ilk sonucu şudur: Kant'ın fenomeninin numene göndermesi gibi, görünme varlığa göndermez. Görünme, arkasında hiçbir şey olmadığından ve yalnızca kendini (ve de görünmelerin toplam dizisini) gösterdiğinden, kendi varlığından başkaca bir varlık tarafından *taşmıyor* olamaz, görünme, özne-varlık ile mutlak-varlığı ayıran ince hiçlik zarı değildir. Görünmenin özü eğer hiçbir *varlık'la*. karşıtlık oluşturmayan "*görünmek*" ise, *bu görünmenin varlığı* konusunda meşru bir soran var demektir. Bizi burada uğraştıracak olan, varlık ve hiçlik üzerine araştırmalarımızın hareket noktasını oluşturan, işte bu sorundur.

II. VARLIK FENOMENİ VE FENOMENİN VARLIĞI

Görünme, kendisinden başka hiçbir varolan tarafından desteklenmez: onun kendi *varlığı* vardır. Dolayısıyla ontolojik araştırmalarımızda karşımıza çıkan ilk varlık, görünmenin varlığı olmaktadır. Görünmenin varlığı da bir görünme midir peki? İlk başta öyleymiş gibi geliyor. Fenomen kendini ifşa edendir ve varlık herkese belli bir biçimde kendini ifşa eder, zira ondan söz edebiliriz ve ona ilişkin belli bir anlayışımız vardır. Bu nedenle, olduğu gibi betimlenebilen bir *varlık fenomeni,* varlığın bir görünmesi olmalıdır. Varlık, bize sıkıntı, bulantı gibi doğrudan erişim yollarıyla kendini gösterecektir ve ontoloji de varlık fenomeninin kendini ifşa ettiği haliyle, bir başka deyişle, fenomenin herhangi bir aracıya gerek olmaksızın betimlenmesi olacaktır. Yine de, her türlü ontolojiye bir başlangıç sorusu yöneltmek uygun düşer: böylece ulaşılan varlık fenomeni, fenomenlerin varlığıyla özdeş midir; yani: bana kendini ifşa eden, bana *görünen* varlığın doğası, bana görünen varolanların varlığının doğasıyla özdeş midir? Burada herhangi bir güçlük yokmuş gibi görünüyor: Husserl bir eidetik indirgemenin [reduction eidetique] her zaman nasıl mümkün olduğunu, yani somut fenomenin, özüne doğru her zaman nasıl ötesine geçilebileceğini göstermiştir. Heidegger'e göre de, "insan-gerçekliği" ontik-ontolojiktir [ontico-ontologique]; yani "insan-gerçekliği" fenomenin varlığına doğru fenomenin ötesine geçebilir. Ama tekil nesneden öze geçiş, homojenden homojene geçiştir. Varolandan varlık fenomenine geçişte de böyle mi olur? Varlık fenomenine doğru varolanın ötesine geçmek, gerçekten kendi varlığına doğru fenomenin ötesine geçmek, tikel kırmızının *kendi* özüne doğru kırmızının ötesine geçmek midir? Şuna daha yakından bakalım.

Tekil bir nesnede, renk, koku, vb. nitelikleri ayırt etmek her zaman mümkündür. Ve bu niteliklerden hareketle, tıpkı imin[signe] imlemi [signification] ima etmesi gibi, bu niteliklerin ima ettiği bir öz saptanabilir: "Nesne-öz" biraradalığı, düzenli bir bütün oluşturmaktadır: öz, nesnenin *içinde* değildir; nesnenin anlamıdır, onu açık eden görünmeler dizisinin nedenidir. Ama olmak/varlık, nesnenin, kavranabilir herhangi bir niteliği gibi bir nitelik de değildir, nesnenin bir anlamı da değildir. Nesne, bir imleme gönderdiği gibi varlığa göndermez: örneğin, varlığı/olmayı bir *mevcudiyet* [presence] gibi tanımlamak mümkün değildir — çünkü *mevcut olmamak* [absence] da aynı biçimde varlığı ortaya çıkarır, nitekim *burada* olmamak, yine de olmaktır. Nesne, varlığa *sahip olmadığı* gibi, nesnenin

varoluşu da varlıkla bir katılım ilişkisi, ya da, başka bir tür ilişki kurmaz. Nesne *vardır*[6], bu, onun varlık/olma tarzını tanımlamanın tek biçimidir; çünkü nesne varlığı maskelemez, ama onu ifşa da etmez: onu maskelemez, çünkü arkalarındaki varlığı bulmak için varolanın bazı niteliklerini dışlamaya uğraşmak boşuna olur, varlık o niteliklerin hepsinin aynı ölçüde varlığıdır — onu ifşa da etmez, çünkü varlığını yakalayabilmek için nesneye başvurmak da boşuna olur. Varolan, fenomendir, yani niteliklerinin düzenli bütünü olarak kendi kendisini belirtir. Kendi varlığını değil, kendi kendini belirtir. Varlık, sadece her türlü açığa çıkarılışın [devoilement] koşuludur: açığa-çıkarılmak-için-olan-varlıktır [L'etre pour devoiler], açığa çıkarılmış varlık değildir. Öyleyse, Heidegger'in sözünü ettiği, o ontolojik olana doğru öteye geçme, ne anlama geliyor? Besbelli ki şu masanın ya da şu iskemlenin varlığına doğru ötesine geçebilir ve masa-olmaklık ya da iskemle-olmaklık sorusunu ortaya atabilirim. Ama aynı anda da, artık hiçbir açığa çıkarılışın koşulu olmayan, -ama kendisi de bir açığa çıkarılmış olan, bir görünme olan ve bu haliyle, bu kez üzerinde kendisini açığa çıkarabileceği bir varlık temeline ihtiyaç duyan-, fenomen-varlığı saptamak üzere, gözlerimi fenomen-masadan ayırırım.

Eğer fenomenlerin varlığı bir varlık fenomeni halinde çözülmüyorsa ve eğer yine de yalnızca bu varlık fenomenine başvurmaksızın varlık üzerinde hiçbir şey *söyleyemiyorsak*, her şeyden önce varlık fenomenini fenomenin varlığı ile birleştiren kesin münasebet saptanmalıdır. Daha önce yaptığımız bütün açıklamaları, varlık fenomenine yönelik açınlayıcı bir görünün doğrudan doğruya esinlediği göz önüne alınırsa, varlık fenomeni ile fenomenin varlığı arasındaki bu münasebeti daha kolaylıkla saptayabiliriz. *Varlığı* açığa çıkarılışın [devoilement] koşulu olarak *değil* de, kavramlarla sabitlenebilen görünme olarak ele aldığımızda, her şeyden önce, bilginin tek başına varlığın nedenini açıklayamadığını, yani fenomenin varlığının varlık fenomenine indirgenemediğini anladık. Kısacası, varlık fenomeni, Aziz Anselmus ve Descartes'ın kanıtlarının *ontolojik* diye nitelendirildiği anlamıyla "ontolojik"tir. Varlık fenomeni bir varlık çağrısıdır; fenomen olarak, fenomenötesi [transphenomeniale] bir temel bulmayı gerektirir. Varlık fenomeni, varlığın fenomenötesi niteliğini gerektirir. Bu demek değildir ki, varlık, fenomenlerin *arkasında* saklıdır (fenomenin, varlığı maskeleyemediğini gördük) — fenomenin, ayrı bir

varlığa gönderen bir görünüş olması demek de değildir (fenomen, *görünüş olmasıyla* vardır, yani kendini varlığın temeli üzerinde gösterir). Bundan önceki düşüncelerden çıkan sonuç şudur: fenomenin varlığı fenomenle örtüşmesine karşın, fenomene özgü durumdan -yalnızca açınlanıldığı ölçüde varolmak durumundan- kurtulmak zorundadır, dolayısıyla kendisi hakkında edinilen bilgiyi aşar ve bu bilgiyi temellendirir.

III. "DÜŞÜNÜM-ÖNCESİ" COGITO VE "PERCIPERE"NİN VARLIĞI

Yukarda sayılan güçlüklerin hepsinin de belli bir varlık anlayışına, görünme nosyonunun kendisiyle kesinlikle bağdaşmayacak bir ontolojik realizm tarzına dayandıkları yolundaki bir karşılık, belki de çekici gelecektir. Görünmenin varlığını ölçen şey, gerçekten de onun *görünüyor olması* dır. Ve madem ki gerçekliği fenomenle sınırladık, fenomene ilişkin olarak da, onun *göründüğü* gibi *olduğunu* söyleyebiliriz. Düşüncemizi neden en uç noktasına kadar götürüp, görünmenin varlığı onun görünmesidir demeyelim? Bu da sadece, Berkeley'in eski "*esse est percipi'sine* yeni sözcükler eklemekten başka bir şey değildir. Nitekim bir Husserl'in, fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştirdikten sonra, noema'yı *gerçek-olmayan* diye niteleyip, onun "esse"sinin [varlığının/olmaklığının] bir "*percipi*" [algılanmak] olduğunu bildirdiğinde yaptığı şey de düpedüz budur.

Berkeley'in ünlü formülü bizi tatmin eder gibi görünmüyor. Bu da, biri *percipi'nin*, öteki de percipere'nin yapısına bağlı iki temel nedenden kaynaklanıyor.

"Percipere"nin doğası.

— Gerçekten de, her metafizik bir bilgi teorisini varsayıyorsa, karşılık olarak her bilgi teorisi de bir metafiziği varsayar. Bu da, başka şeylerin yanı sıra, varlığı onun hakkında edinilen bilgiye indirgeme kaygısındaki bir idealizmin, bilginin varlığını önceden bir biçimde güvenceye almak zorunda olduğu anlamına gelir. Buna karşılık, varlığını temellendirmeye uğraşmaksızın bilgiyi bir veri olarak ortaya koymakla işe başlanır ve sonra da "*esse est percipi*" önermesi ileri sürülürse, "algılama-algılanan"

bütünlüğü, sağlam bir varlık tarafından desteklenmiş olmadığı için, hiçliğin içinde çöküp yok olur. Böylece bilginin varlığı, bilgi tarafından ölçülemez; "*percipi*" tarafından kapsanmaz[7]. Dolayısıyla *percipere* ve *percipi*'nin temel-varlığının kendisi de *percipi*'den kurtulmuş olmalıdır; fenomenötesi olmalıdır. Hareket noktamıza dönmüş oluyoruz. Bununla birlikte, *percipi*'nin, görünmenin yasalarından kurtulan bir varlığa gönderme yaptığını kabul edebilir, bir yandan da bu fenomenötesi varlığın öznenin varlığı olduğunu kabul edebiliriz. Böylece, *percipi, percipiens'i* [algılayana] gönderecektir — bu demektir ki bilinen, bilgiye gönderecektir, bilgi ise, bilindiği haliyle değil de *olduğu* haliyle bilen varlığa, yani bilince gönderecektir. Husserl'in anladığı şey de buydu: çünkü ona göre, *noema, noesis'*in ontolojik yasası *percipi* olan gerçekdışı bir bağlılaşığı ise, *noesis* de, tersine, başlıca özelliği, onu bilen düşünüme [reflexion] kendini "önceden zaten orada olan" gibi vermek olan *gerçeklik'tir.* Çünkü bilen öznenin varlık/olmak yasası, *bilinçli-olmaktır.* Bilinç, içduyu ya da kendinin bilgisi diye adlandırılan tikel bir bilgi kipi değil, öznenin fenomenötesi varlık/olma boyutudur.

Bu varlık/olmak boyutunu daha iyi anlamaya çalışalım. Bilincin bilinen haliyle değil de *olduğu* haliyle, bilen varlık olduğunu söylüyorduk. Demek ki eğer o bilginin kendisini temellendirmek istiyorsak, bilginin önceliğini bir yana bırakmamız uygun olur. Ve hiç şüphesiz, bilinç hem bilebilir, hem de kendim bilebilir. Ama bilinç, kendiliği içinde, kendine dönük bir bilgiden daha başka bir şeydir.

Husserl'in gösterdiği üzere, her bilinç bir şeyin bilincidir. Bu, aşkın bir nesneye göre konumlanmış olmayan bir bilinç yoktur anlamına gelir, ya da diyebiliriz ki, bilincin "içeriği" yoktur. Seçilen atıf sistemine göre, kendini "dünya" olarak ya da "psişik" olarak oluşturabilecek o nötr "veriler"den vazgeçmek gerekir. Bir masa, tasavvur edilme kimliğiyle bile bilincin *içinde* değildir. Bir masa, mekânın [espace] *içindedir,* pencerenin yanındadır, vb. Gerçekten de, masanın varoluşu, bilinç için bir opaklık [opacite] odağıdır; bir şeyin tüm içeriğinin dökümünü çıkarmak için sonsuz bir işlem gerekir. Bu opaklığı bilince buyur etmek, bilincin kendiliğinden çıkartabileceği dökümü sonsuza göndermek, bilinci bir şey düzeyine indirmek ve *cogito'yu* reddetmek olur. Şu halde bir felsefenin birinci adımı, şeyleri bilinçten def etmek ve onunla dünya arasındaki gerçek ilişkiyi

yeniden kurmak, yani, bilincin dünyayı konumlandıran bilinç olduğunu göstermektir. Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için kendine aşkınlaştığı ölçüde konumlandırıcıdır ve bu konum içinde kendini tüketir: şu anki bilincimde *yönelim* adına ne varsa, dışarıya doğru, masaya doğru yöneltilmiştir; yargılayıcı ya da pratik, bütün etkinliklerim, şu andaki tüm duygulanımlarım [affectivite] masayı hedeflemekte ve onda emilmektedir. Her bilinç [conscience] bilgi [connaissance] değildir (örneğin, duygulanıma dair bilinçler [consciences affectives] vardır), ama her bilen bilinç ancak nesnesinin bilgisi olabilir.

Yine de bir bilen bilincin [consience connaissante], nesnesinin bilgisi olması için zorunlu ve yeterli koşul, bilincin, o bilgi olarak, kendi kendisinin bilinci olmasıdır. Bu, zorunlu bir koşuldur: eğer bilincim masa bilinci olmanın bilinci oh masaydı, bu masanın bilinci olacak ama masanın bilinci olmanın bilincinde olmayacaktı; ya da diyebiliriz ki, kendi kendisinden habersiz bir bilinç olacaktı, bilinçsiz bir bilinç olacaktı — bu da saçmadır. Şu yeterli bir koşuldur: şu masanın bilincinde olduğumun bilincinde olmam, gerçekten de masanın bilincinde olmam için yeterlidir. Şüphesiz bu, benim o masanın *kendinde* varolduğunu olumlamam için yeterli değildir — ama onun, *benim için* varolduğunu pekâlâ olumlayabilirim.

Bu bilinç bilinci ne olacaktır? Bilginin önceliği yanılsamasına o denli maruz kalmaktayız ki bilinç bilincim, Spinoza'nın yaptığı gibi bir *idea ideae*, yani bilginin bilgisi [connaissance de connaissance] yapmaya dünden hazırız. Alain, "Bilmek, bildiğinin bilincinde olmaktır" biçimindeki bu besbelliliği ifade etmek zorunda kaldığında, onu şu terimlerle dile getirir: "Bilmek, bildiğini bilmektir." Böylece düşünümü ya da bilincin konumsal bilincini[8] [conscience positionnelle de la conscience] ya da daha iyisi, bilincin bilgisini tanımlamış oluruz. Bu, kendisi olmayan bir şeye, yani üzerine düşünülmüş bilince [conscience reflechie] yönelik eksiksiz bir bilinç olurdu. Dolayısıyla da kendine aşkınlaşırdı ve dünyayı konumlandıran bilinç olarak nesnesini hedeflerken kendini tüketirdi. Sadece bu nesnenin kendisi de bir bilinç olurdu.

Bilincin bilincine ilişkin bu açıklamayı kabul edebilmemiz mümkün görünmemektedir. Nitekim, bilincin bilgiye indirgenmesi, bilginin tipik özelliği olan özne-nesne ikiliğini bilince taşımayı gerektirir. Ama eğer

bilen-bilinen çiftinin yasasını kabul edersek, bu kez de bilenin bilinen haline gelmesi için üçüncü bir terim gerekecek ve kendimizi şu ikilemin karşısında bulacağız: ya bilinen -bilinen bilen- bilen bilinenin bileni [connu -connaissant connu- connaissant connu du connaissant] dizisinin terimlerinden herhangi birinde duracağız, ki, o zaman, fenomenin tamamı bilinmezliğin içine düşer, yani her seferinde, son halkayı oluşturan kendisinin bilincinde olmayan bir düşünüme toslarız — ya da sonsuza giden bir gerileyişin (*idea, ideae, ideae,* vb.) zorunluluğunu öne süreriz ki, bu da saçmadır. Böylece bilgiyi ontolojik olarak temellendirme zorunluluğu burada yeni bir zorunlulukla, bilgiyi epistemolojik olarak temellendirme zorunluluğuyla ikiye katlanacaktır. Ama iki katlı olma yasasını bilince taşımamak gerekir değil mi? Kendinin bilinci çift değildir. Eğer sonsuz gerileyişten sakınmak istiyorsak, kendinin bilincinin, kendinden kendine doğru dolaysız ve bilişsel-olmayan [non-cognitif] bir münasebet olması gerekir.

Esasen düşünümsel bilinç [conscience reflexive] üzerine düşünülmüş bilinci [conscience reflechie] kendi nesnesi olarak ortaya koyar, düşünüm edimi içinde, üzerine düşünülmüş bilinç üzerine yargılarda bulunurum, ondan utanırım, onunla övünürüm, onu isterim, onu reddederim, vb. Algılamamın dolaysız bilinci ise, ne yargıda bulunmama, ne istememe, ne de utanç duymama imkân verir. Dolaysız bilincim algımı *bilmez,* onu *ortaya koymaz:* şu andaki bilincimde yönelim adına ne varsa dışarıya doğru, dünyaya doğru yöneltilmektedir. Buna karşılık, algımın bu kendiliğinden bilinci, algısal bilincimin *kurucusu* olmaktadır. Başka bir deyişle, nesneyi konumlandıran her bilinç, aynı zamanda da kendi kendisinin konumsal olmayan bilincidir [conscience non-positionnelle d’elle-meme]. Şu tabakanın içinde duran sigaraları saysam, o sigara grubunun nesnel bir özelliğinin açığa çıktığı izlenimini edinirim: *sigaralar on iki tanedir.* Bu özellik, bilincime, dünyanın içinde varolan bir özellik gibi görünür. Onları saymanın hiçbir konumsal bilmeme de sahip olmayabilirim. Ben kendimi “sayarken bilmem”. Kanıtı da şudur ki, bir toplama işlemini kendiliğinden yapabilen çocuklar, daha sonra bunu nasıl başardıklarını *açıklayamamaktadır:* Piaget’nin bunu kanıtlayan testleri, Alain’in, “Bilmek bildiğini bilmektir” biçimindeki formülüne karşı mükemmel bir karşı çıkış oluşturmaktadır. Ama yine de, o sigaralar benim için bir, iki tane olarak

açığa çıktıkları anda, toplama edimimin konuşlandırıcı-olmayan[9] [non-thetique] bir bilincine sahibimdir. Gerçekten de eğer beni sorgular, bana, “Orada ne yapıyorsunuz?” diye sorarlarsa, hemen cevap veririm: “Sayıyorum”, ve bu cevap yalnızca düşünüm aracılığıyla ulaşabildiğim anlık bilinci değil, ama düşünülmüş olmaksızın geçip gitmiş olan bilinçleri, dolaysız geçmişim içinde her zaman *üzerine düşünülmemiş* bilinçleri de hedef almaktadır. Nitekim, düşünümün, üzerine düşünülmüş bilince herhangi bir önceliği bulunmamaktadır: üzerine düşünülmüş bilinci kendisine açınlayan, düşünüm değildir. Tam tersine, düşünümü mümkün kılan, düşünümsel-olmayan bilinçtir [conscience non-reflexive]: Descartes’ın cogito’sunun koşulu olan düşünüm-öncesi [prereflexif] bir *cogito* vardır. Ayrıca, toplama edimimin bizatihi koşulu olan şey de, saymanın konuşlandırıcı-olmayan bilincidir. Eğer başka türlü olsaydı, toplama işlemi nasıl olurdu da bilinçlerimin birleştirici izleği olurdu? Bu izleğin bütün bir birleştirme ve tanıma sentezleri dizisini yönetmesi için, bir şey gibi değil, Heidegger’in deyimiyle söylersek, ancak “açınlanmış-açınlayan” [revelante-revelee] olarak varolabilen bir işlek yönelim gibi, kendinin bilincinde olması gerekir. Nitekim, saymak için, sayma bilincine sahip olmak gerekir.

Şöyle denecektir: hiç şüphesiz öyle ama ortada bir döngü söz konusu. Çünkü saymak bilincine sahip olabilmem için *gerçekten de* saymam gerekmez mi? Bu doğrudur. Yine de bir döngü yoktur burada, ya da denebilir ki, “döngüsel halde” varolmak bilincin doğasıdır. Bu da şu terimlerle ifade edilebilir: her bilinçli varoluş, varolmak bilinci olarak varolur. Bilincin ilk bilincinin neden konumsal [positionnelle] olmadığını şimdi anlıyoruz: bilincin bilinci, bilinci olduğu bilinçle bir ve aynıdır. Kendini bir çırpıda algı bilinci ve algı olarak belirler. Söz diziminin bilinen bu zorunlulukları bizi şimdiye kadar “kendinin konumsal-olmayan bilincinden [conscience non-positionnelle de soi] söz etmeye mecbur etti. Ama, iyelik eklerinin hâlâ bilgi fikrini uyandırdığı bu deyimi daha fazla kullanmamız mümkün değildir. (Bundan böyle iyelik eklerini yalnızca bir dilbilgisi zorlamasına karşılık verdiğini göstermek üzere ayraç içine alacağız.)

Bu kendi(nin) bilinci(ni) [conscience (de) soi] yeni bir bilinç gibi değil, *bir şeyin bilinci için mümkün olan tek varoluş kipi* gibi düşünmek

zorundayız. ‘Uzam [etendu] içindeki bir nesne nasıl üç boyut uyarınca varolmak zorundaysa, bir yönelim, bir zevk, bir acı da ancak kendi kendi(lerinin) dolaysız bilinc(i) olarak varolabilir. Yönelimin varlığı bilinçten başkaca bir şey olamaz, aksi takdirde yönelim, bilincin içindeki şey olurdu. Dolayısıyla herhangi bir dışsal nedenin (organik bir bozukluk, bilinçaltı bir itki, başka bir “*Erlebnis*”[10] psişik bir olayın -örneğin, bir zevkin- ortaya çıkmasına neden olabileceği, ve ayrıca, kendi maddi yapısı içinde belirlenen bu olayın kendi(nin) bilinc(i) olarak ortaya çıkmak zorunda bırakıldığı anlaşılmamalı bundan. Çünkü bu, konuşlandırıcı-olmayan bilinci [conscience non-thetique] konumsal bilincin [conscience positionnelle] bir *niteliği* yapmak (şu masanın konumsal bilinci olan algının, fazladan, kendi(nin) bilinc(i) niteliğine sahip olması anlamında) ve böylece bilginin teorik önceliği yanılsamasına yeni baştan düşmek olur. Bu, ayrıca, psişik olayı bir şey haline getirmek ve onu, örneğin şu mürekkep kâğıdını pembe olarak niteleyebildiğim gibi, bilinçli diye *nitelemek* olur. Haz [plaisir] -mantıksal açıdan bile- haz bilincinden ayrılamaz. Haz(ın) bilinc(i), bir haz maddesine sonradan kendini dayatacak bir form olarak değil; varoluşunun bizatihi kipi, yapılmış olduğu madde olarak hazzın kurucusudur. Haz, haz bilincinden “önce” varolamaz — gücüllük [virtualite], ya da saklıgüç [puissance] formu altında bile. Saklıgüç halindeki bir haz, saklıgüç halinde olma(nın) bilinc(i) dışında varolmayacaktır, bilinç gücüllükleri [virtualite] yalnızca gücüllüklerin [virtualite] bilinci olarak vardır.

Karşılık olarak, biraz önce gösterdiğim gibi, hazzı ona ilişkin olarak edindiğim bilinçle tanımlamaktan kaçınmak gerekmektedir. Bu, sapa yollardan geçerek bizi yeniden bilginin önceliğine ulaştıracak bir bilinç idealizmine düşmek olur. Haz, kendi kendi(nin) bilinc(i)nin arkasında kaybolmamalıdır: o bir tasavvur değil, somut, dolu ve mutlak bir olaydır. Hazzın, kendi(nin) bilinc(in)in bir niteliği olması, kendi(nin) bilinc(i)nin zevkin bir niteliği olmasından *fazla değildir.* Nasıl ki, *önce* bir bilinç, *sonra* da, bu bilincin, renklendirilen bir su gibi “haz almayı” kabul etmesi *yoksa*, önce (bilinçsiz ya da psikolojik) bir haz sonra bu hazzın bilinçli olma niteliğini bir ışık demeti gibi kabul etmesi de *yoktur.* Bölünemez, ayrıştırılamaz bir varlık vardır — niteliklerini daha alt düzeyden varlıklar olarak taşıyan bir töz değil, baştan sona varoluş olan bir varlık. Haz,

kendi(nin) bilinc(i)nin varlığı, kendi(nin) bilinc(i) de hazzın varlık/olmak yasasıdır. Heidegger'in, (bilinçle değil, "Dasein'la ilgili olarak) "bu varlığın 'nasıl'ı (essentia), genelde söz edilebildiği kadarıyla, onun varlığından *(existentia)* kalkılarak düşünülmelidir" derken mükemmel bir biçimde ifade ettiği şey budur. Bu demektir ki, bilinç soyut bir imkânın [possibilite] tekil örneği olarak üretilmemiştir, varlığın bağrından fışkırırken özünü de, yani imkânlarının sentetik düzenlenişini de yaratır ve ayakta tutar.

Bu aynı zamanda da bilincin varlık/olmak tarzının, ontolojik kanıtın bize açınladığının tersi olduğu anlamına gelmektedir: bilinç, olmaktan önce *mümkün* olmadığından, varlığıyla her türlü imkânın kaynağı ve koşulu olduğundan, onun özü de varoluşunda içerilmiştir. Bu da, Husserl'in bilincin "olgusal zorunluluğumdan söz ederken mükemmel bir biçimde ifade ettiği şeydir. Hazzın bir özünün olabilmesi için, önce bir haz(zın) bir bilinc(i) *olgusu* varolmalıdır. Ve bilincin, sözümona *yasaları* diye bir şeyden medet ummak, bunların birbirlerine eklemlenmiş biraradalıklarıyla bilincin özünü oluşturacaklarını söylemek de boşunadır: bir yasa, aşkın bir bilgi nesnesidir; yasanın bilinci olabilir, bilincin yasası olamaz. Aynı nedenlerden ötürü, bir bilince kendi kendisinden başka bir motivasyon da atfedilemez. Aksi takdirde bilincin, bir etki olduğu takdirde, kendi(nin) bilinc(i) olmadığını düşünmek gerekirdi. Onun, bir yanıyla, varlık(m) (olma(nın)) bilinci olmaksızın olması gerekirdi. Bilinci bir yarı-bilinçaltı ya da bir edilginlik olarak ele alan, o çok sık rastlanan yanılsamanın içine düşerdik. Ama bilinç, bir uçtan ötekine bilinçtir. Dolayısıyla bilinç ancak kendisi tarafından sınırlandırılabilir.

Bilincin bu biçimde kendiyle belirlenmesi, bir türeyiş [genese] gibi, bir oluş [devenir] gibi anlaşılmamalıdır, çünkü o takdirde bilincin kendi varoluşundan önce olduğunu varsaymak gerekirdi. Bu kendi kendini yaratışı bir edim olarak da düşünmemek gerekir. Aksi takdirde, bilinç, aslında edim olarak kendi(nin) bilinc(i) olurdu ki, değildir. Bilinç bir varoluş doluluğudur ve kendinin bu biçimde kendiyle belirlenişi özsel bir özelliktir. Hattâ bir ilerlemeyi varsaymaya imkân veren, neden-olan-kendi [soi-cause] ile sonuç-olan-kendi [soi-effe] arasında bir ilişkiyi varsaymaya imkân veren "kendi kendinin nedeni" [cause de soi] deyimini de suistimal etmemek uygun olacaktır. Kısaca şunu söylemek daha doğru olur: bilinç kendiyle vardır. Ve bununla da onun kendini "hiçlikten devşirdiği" anlaşılmamalıdır. Bilinçten *önce* olduğu düşünülebilecek tek şey bir varlık

doluluğudur ve bu varlık doluluğunun hiçbir öğesi, varolmayan bir bilince göndermede bulunamaz. Bilinç hiçliği diye bir şeyin varolması için, varolmuş olan ve artık varolmayan bir bilinç ile bu ilk bilincin hiçliğini ortaya koyarak onunla bir tanıma sentezi [synthese de recognition] gerçekleştiren bir tanık bilinç gerekir. Bilinç hiçlikten öncedir ve "kendini" varlıktan "devşirir"[11].

Bu sonuçları kabul etmekte belki biraz güçlük çekebiliriz. Ama bunlara daha yakından bakılacak olursa, tümüyle açık oldukları görülür: buradaki aykırılık, kendiyle varoluşların [existences par soi] bulunmasında değil, bu kendiyle varoluşlardan başka bir şey olamamasındadır. Gerçekten düşünülemez olan şey edilgin varoluştur, yani ne kendini üretmek için ne de korumak için bir kuvveti olmayan ama yine de devam eden bir varoluştur. Bu bakış açısından, atalet ilkesinden daha anlaşılmaz bir şey yoktur. Gerçekten de, eğer bir şeyden "gelmesi" mümkün olsaydı, bilinç nereden "gelirdi"? Bilinçaltının ya da fizyolojik olanın belirsizliklerinden. Ama bu kez de o belirsizliklerin nasıl varolabildiklerini ve varoluşlarını nereden devşirdiklerini kendi kendimize soracak olursak, kendimizi edilgin varoluş kavramına dönmüş buluruz; yani, bilinçli olmayan, varoluşlarını kendi kendilerinden devşirmeyen bu verilerin, yine de nasıl olup da varoluşu devam ettirebildiklerini ve hâlâ bir bilinç üretmek kuvvetini kendilerinde bulabildiklerini artık kesinlikle anlayamayız. *"A contingentia mundi*", varolanın olumsallığı kanıtının kazandığı büyük saygınlık da bunu yeterince göstermektedir.

Böylece, bilginin önceliğinden vazgeçmek suretiyle bilenin varlığını keşfettik ve mutlakla karşılaştık; 17. Yüzyıl rasyonalistlerince tanımlanmış ve bir bilgi nesnesi olarak mantıksal bir biçimde oluşturulmuş olan o mutlakla. Ama aslında bilgiye dair bir mutlak değil de varoluşa dair bir mutlak söz konusu olduğundan, bu mutlak, bilinen bir mutlağın, o mutlak hakkında edinilen bilgiye göreceli olacağını ve dolayısıyla artık mutlak olmayacağını söyleyen meşhur itirazdan kurtulmaktadır. Aslında, mutlak burada bilgi alanı üzerinde mantıksal bir kurgunun sonucu değil, deneylerin en somut olanının öznesidir. Ve mutlak, hiçbir şekilde bu deneyime *görece* değildir, çünkü kendisi bu deneyimdir. Bu yüzden tözsel olmayan bir mutlaktır. Descartes rasyonalizminin ontolojik hatası, varoluşun öz üzerindeki önceliğiyle tanımlanması halinde mutlağın bir töz olarak

kavranamayacağını görememiş olmasıdır. Bilincin hiçbir tözsel yanı yoktur, o salt bir "görünüş"tür; şu anlamda ki, ancak kendine göründüğü ölçüde varolur. Ama tam da salt görünüş olduğu, tam bir boşluk olduğu için (çünkü bütün dünya onun dışında kalmaktadır), görünüşün ve varoluşun ondaki bu özdeşliği nedeniyle, mutlak olarak düşünülebilmektedir.

IV. "PERCIPI"NİN VARLIĞI

Araştırmamızın sonuna ulaşmış gibi görünüyoruz. Şeyleri, onların görünüşlerine bağlı bir bütünlüğe indirgemiştik, sonra bu görünüşlerin, kendisi görünüş olmayan bir varlığı talep ettiklerini saptadık. *"Percipi"* bizi bir "*percipiens'e* gönderdi ve onun varlığı da bize bilinç olarak açınlandı. Böylece bilginin ontolojik temeline, bütün öteki görünmelerin kendisine göründüğü ilk varlığa, her fenomenin kendisine kıyasla görece olduğu mutlağa ulaşmış olduk. Bu, hiçbir biçimde terimin Kant'taki anlamıyla özne değildir, özneliğin kendisidir, kendinin kendine içkinliğidir [l'immanence de soi â soi]. Daha şimdiden, idealizmden kurtulmuş olduk: idealizm varlığı bilgi aracılığıyla ölçer, bu da varlığı ikiliğin [dualite] yasasına tabi kılar; *bilinen'den* başkaca varlık yoktur, düşünce bile söz konusu olsa yoktur: düşünce ancak kendi ürünleri içerisinden kendine görünür, yani, düşünceyi ancak ve ancak oluşturulmuş düşüncelerin ifadesi olarak kavrayabiliriz; ve düşüncenin peşine düşen filozof, kurulmuş olan bilimleri sorgulayıp düşünceyi bu bilimlerden, onların imkânının koşulu olarak devşirmelidir. Biz bunun tersine bilgi tarafından kapsanmayan ama onu kuran bir varlık yakaladık. Kendini asla ifade edilmiş olan düşüncelerin tasviri ya da imlemi olarak vermeyen, olduğu haliyle doğrudan yakalanan bir düşünce kavradık — ve bu doğrudan yakalama kipi, bir bilgi fenomeni değil, varlığın yapısıdır. Husserl'in kendisi başlangıçtaki niyetine her zaman sadık kalmadıysa da, biz şu anda kendimizi Husserl fenomenolojisinin alanında buluyoruz. Tatmin olduk mu? Fenomenötesi bir varlığa rastladık ama acaba bu gerçekten de varlık fenomeninin bizi gönderdiği varlık mıdır, gerçekten de fenomenin varlığı mıdır? Başka bir deyişle, bilincin varlığı, görünüş olarak görünüşün varlığını temellendirmeye yeter mi? Fenomenin varlığını fenomenden alıp bilince verirken, bilincin onu daha sonra fenomene geri vereceğini hesaplıyorduk. Bunu yapabilecek midir? "Percipi"nin ontolojik gereklerine yönelik bir incelemenin bize öğreteceği şey budur.

Her şeyden önce belirtelim ki, algılanan şeyin algılandığı ölçüde bir varlığı vardır. Şu masayı bir öznel izlenimler sentezine indirgemek istediğimde bile, en azından işaret etmek gerekir ki, o bu sentez içerisinde *masa olarak* açınlanır, masa sentezin aşkın sınırı, nedeni ve hedefidir. Masa bilginin önündedir ve hakkında edinilen bilgiyle bir tutulamaz, aksi takdirde bilinç olurdu, yani salt içkinlik olurdu ve masa *olarak* silinip giderdi. Aynı nedenden ötürü eğer aklın sak bir ayrıştırması masayı, kendisini kavramamızı sağlayan öznel izlenimlerin sentezinden ayırmak zorunda olsa bile, masanın en azından bu sentez *olması* mümkün değildir: bu onu sentetik bir bağ kurma edimine indirgemek olurdu. Şu halde bilinen, bilginin içinde kaybolup gidemediği ölçüde, ona bir *varlık* payı bırakmak gerekir. Bize, bu varlığın *percipi* olduğu söyleniyor. Her şeyden önce şunu kabul edelim ki masa kendisine dair tasavvurların bağlantısına indirgenemediği gibi *percipi'nin* varlığı da *percipiens'*ninkine -yani bilince- indirgenemez. Olsa olsa *percipi*'nin bu varlığa *görece* olduğu söylenebilir. Ama bu *görecelik*, bizi, *percip*i'nin varlığını incelemekten muaf kılmaz.

Gelin görün ki *percipi'nin* kipi, edilgindir. Dolayısıyla eğer fenomenin varlığı kendi percipi'sinde yatıyorsa, bu varlık edilginliktir. Görecelik ve edilginlık *percipi* ye indirgenenler olarak, esse'nin belirleyici yapılarıdırlar. Edilginlik nedir? Kaynağı olmadığım -yani ne temeli, ne de yaratıcısı olduğum- bir değişime maruz kaldığımda edilginim. Böylece, varlığım, kaynağı olmadığı bir varlık tarzına katlanmaktadır. Ne var ki, katlanmak için, yine de varolmam gerekir ve varoluşum bundan ötürü her zaman için edilginliğin ötesinde konumlanmaktadır. Örneğin, "edilgin bir biçimde katlanmak" *elimde olan* bir davranıştır ve "kararlı bir şekilde dışlamak" kadar özgürlüğümü bağlar. Eğer sonsuza kadar "saldırıya-maruz-kalmış-olan" durumunda kalmak zorundaysam, kendi varlığımda diretmem gerekir, yani kendi kendimi varoluşla donatmam gerekir. Ama tam da böyle yapmakla, uğradığım saldırıyı, bir bakıma kendi payıma alır ve onu üstlenirim, onun karşısında edilgin olmaktan çıkarım. Dolayısıyla şu seçenekler belirmektedir: ya kendi varlığım içinde edilgin değilim, o zaman da ilk başta kaynağı olmamış bile olsam etkilenişlerimin [affections] temeli haline gelirim — ya da varoluşuma varıncaya kadar edilginlikle malulümdür, varlığım dışardan edinilmiş bir varlıktır ve o zaman da her şey hiçliğin içine yuvarlanır. Nitekim edilginlik iki yönden birden görece bir fenomen olmaktadır: edilginlik, eyleyen kişinin etkinliğine ve maruz kalan

kişinin varoluşuna görecedir. Buna göre edilginlik, edilgin varolanın varlığının kendisini ilgilendirmeyecektir: edilginlik, bir varlık ile başka bir varlık arasındaki ilişkidir, bir varlık ile hiçlik arasındaki ilişki değildir. *Percipere'nin,* varlığın *perceptum'*unu *etkilemesi* [affecter] imkânsızdır, çünkü etkilenmek için, *perceptum'*un esasen herhangi bir şekilde verilmiş olması, dolayısıyla, varlık kazanmadan önce varolması gerekir. Bir *yaratma,* ancak yaratılmış olan varlığın kendini toparlaması, hemen kendi üstüne kapanmak ve varlığının yükümlülüğünü almak için kendini yaratıcıdan koparması koşuluyla düşünülebilir: bir kitap, işte bu bağlam içinde yazarına *karşı* varolur. Ama yaratma edimi sonsuzca devam etmek zorundaysa, yaratılmış olan varlık en küçücük parçalarına kadar sürekli destekleniyorsa, kendine özgü hiçbir bağımsızlığı yoksa, *kendi kendisinde* hiçlikten başkaca bir şey değilse, o durumda, yaratılan hiçbir biçimde yaratıcısından ayrışamaz, yaratıcısı tarafından yutulur; sahte bir aşkınlıkla karşı karşıya kalırız ve yaratıcı, kendi öznelliğinden çıkma yanılsamasına bile sahip olamaz.[12]

Esasen maruz kalanın edilginliği, eyleyende de eşit bir edilginlik olmasını gerektirir — etki ve tepki ilkesinin ifade ettiği şey de budur: elimizi burmak, sıkıştırmak, kesmek mümkün olduğu içindir ki, elimiz de burabilir, kesebilir, sıkıştırabilirdir. O zaman algıya, bilgiye atfedilebilecek edilginlik payı ne olacaktır? Algı da, bilgi de baştan sona etkinliktir, kendiliğindenliktir [spontaneite]. Tam da salt kendiliğindenlik olduğu için, hiçbir şey onu alt edemeyeceği için, bilinç hiçbir şeye etkiyemez. Nitekim, *esse est percipi,* hiçbir şeye *etkiyemeyen* salt kendiliğindenlik olan bilincin aşkın bir hiçliğe varlık verirken, bir yandan da onun hiçliğinin varlığını korumasını gerektirir: bunların tümü de saçmadır. Husserl bu itirazları, edilginliği noests'e dahil etmek suretiyle önlemek istemiştir: *noesis*'teki edilginlik *hyle* ya da yaşanmışın salt akışı ve edilgin sentezlerin maddesidir. Ama Husserl'in yaptığı şey sözünü ettiğimiz güçlüklere fazladan bir güçlük eklemekten ibarettir. Nitekim, biraz önce imkânsızlıklarını gösterdiğimiz o nötr veriler, böylece yeniden işin içine girmiş olurlar. Hiç şüphesiz bunlar bilinç "içerikleri" değildirler, ama daha da anlaşılmaz olarak kalmaktadırlar. *Hyle*, gerçekten de bilinçten olamaz, yoksa saydamlık [translucidite] içinde silinip gider ve nesneye doğru ötesine geçilmek zorunda olan o izlenimsel ve dirençli temeli sunamazdı. Ama eğer *hyle* bilince ait değilse, varlığını ve

opaklığını nereden sağlamaktadır? Hem şeylerin opak direncini, hem de düşüncenin öznelliğini nasıl koruyabilmektedir? Hyle'nin esse'si, bir perripi'den gelemez, çünkü hyle algılanmış bile değildir, çünkü bilinç, nesnelere doğru onun ötesine geçmektedir. Ama eğer varlığını yalnızca kendinden sağlıyorsa, bilincin, ondan bağımsız varolanlarla münasebeti gibi çözümsüz bir sorunla yeniden karşı karşıya geliriz. Ve Hus-serl'in noesis'te bir *hyle* katmanı bulunduğu yönündeki görüşü kabul edilse bile, bilincin, nesnelliğe doğru bu özneli nasıl aşabileceğini kavrayamazdık. Husserl, *hyle*'ye şeyin özelliklerini ve bilincin özelliklerini vermek suretiyle, birinden ötekine geçişi kolaylaştırmış olduğunu sandı, ama yalnızca bilincin reddettiği ve dünyanın parçası olamayacak melez bir varlık yaratmayı başardı.

Ama bunun dışında, yukarıda gördük ki *percipi, perceptum*'un varlık yasasının görecelik [relativite] olmasını gerektirmektedir. Bilinenin varlığının bilgiye görece olması düşünülebilir mi? Bir varolan için, varlığın göreceliği, o varolanın kendi varlığına, kendi kendisinden başka bir şeyde, yani kendisi *olmadığı bir varolanda* sahip olmasından başkaca hangi anlama gelebilir? Elbette bir varlığın kendinin dışında olması, eğer bununla anlatılmak istenen şey o varlığın *kendine has* dışsallığı ise, düşünülemeyecek bir şey değildir. Ama burada durum bu değildir. Algılanan varlık bilincin önünde durmaktadır, bilinç ona ulaşamaz, o da bilincin içine giremez ve bilinçten kopmuş olduğu için kendine has varoluşundan da kopmuş olarak varolur. Onu, Husserl'in yaptığı gibi, bir gerçekdışı kılmak hiçbir şeye yaramaz; gerçekdışı vasfıyla bile onun varolması gerekir.

Böylece, varlık tarzlarını ilgilendirebilecek *görecelik* ve *edilginlik* belirlemeleri, hiçbir durumda varlığa uygulanamayacaktır. Fenomenin esse'si onun *percipi'si* olamaz. Bilincin fenomenötesi varlığı, fenomenin fenomenötesi varlığını temellendiremez. Fenomencilerin [phenomenistes] hatası görülüyor: haklı olarak nesneyi birbirine bağlanmış görünmeler dizisine indirgedikten sonra, onun varlığını da varlık tarzlarının akışına indirgemiş olduklarını sandılar ve bu yüzden de onu, zaten önceden varolan bir varlıklar çokluğu arasındaki ilişkileri gösterdikleri için yalnızca varlık tarzlarına uygulanabilecek kavramlar aracılığıyla açıkladılar.

V. ONTOLOJİK KANIT

Varlığın hakkı verilmiyor: fenomenin varlığına fenomenötesilik atfetmekten muaf olduğumuzu sanıyorduk, çünkü bilincin varlığının fenomenötesiliğini keşfetmiştik. Şimdi, tam tersine, bu fenomenötesi olmanın bile fenomenin varlığının fenomenötesi oluşunu gerektirdiğini göreceğiz. Düşünümsel cogito'dan değil, ama *percipiens'in düşünûm-önces*i varlığından devşirilmesi gereken bir "ontolojik kanıt" vardır. Şimdi bunu gözler önüne sermeye çalışacağız.

Her bilinç bir şeyin bilincidir. Bilincin bu tanımı, son derece farklı iki bağlamda ele alınabilir: bununla, ya bilincin kendi nesnesinin varlığının kurucusu olduğunu, ya da en derinlerdeki doğası içinde, bilincin aşkın bir varlıkla münasebet olduğunu kastederiz. Ama formülün ilk kabulü, kendini kendiliğinden yok etmektedir: bir şeyin bilinci olmak, bilinç *olmayan* somut ve dolu bir mevcudiyetin [presence] karşısında olmaktır. Hiç şüphesiz, bir namevcudiyetin [absence] bilincinde olmak da mümkündür. Ama bu namevcudiyet zorunlu olarak bir mevcudiyet temelinde görünür. Oysa daha önce gördüğümüz gibi, bilinç gerçek bir öznelliktir ve izlenim de öznel bir doluluktur. Ama bu öznellik, aşkın bir nesneye izlenimsel bir doluluk kazandırarak onu ortaya koymak için kendinden çıkamaz. Dolayısıyla, eğer fenomenin varlığının ne pahasına olursa olsun bilince bağımlı olması isteniyorsa, nesnenin de bilinçten kendi *mevcudiyeti* ile değil de kendi *namevcudiyeti* ile, kendi doluluğu ile değil de kendi hiçliği ile ayrışması gerekir. Eğer varlık bilince aitse, nesne, bir başka varlık olarak değil, ama bir varlık-olmayan olarak bilinç değildir. Bu, kitabımızın ilk parçasında sözünü ettiğimiz, sonsuza başvurmadır. Husserl'e göre örneğin, hyle'sel çekirdeğin, yalnızca dolduruluşlarının (*Erfüllung*) o hyle'nin içinde bulunabilecek yönelimler aracılığıyla canlandırılması bizi öznellikten çıkarmaya yetmez. Gerçek anlamda nesneleştirici olan yönelimler içi boş yönelimlerdir, mevcut ve öznel görünmenin ötesinde, görünmeler dizisinin sonsuz bütünlüğünü hedef alan yönelimlerdir. Ayrıca, yönelimlerin hepsinin birden aynı anda verilmiş olmasının asla mümkün olmaması nedeniyle, görüntüleri hedef aldıklarını da kabul etmeliyiz. Dizideki sonsuz sayıda terimin hepsinin aynı anda, nesneliğin kurucusu olan terim dışında bütün bu terimlerin gerçek namevcudiyetleriyle [absence reelle] birlikte bilincin önünde olması ilkesel bir imkânsızlıktır. Bu izlenimler -sonsuz sayıda bile

olsalar- mevcutken öznelin içinde eriyip giderler, onlara nesnel varlık kazandıran şey mevcut olmayışlarıdır. Nitekim, nesnenin varlığı salt bir varlık-olma-yandır. Nesne bir *eksiklik* [manque] olarak tanımlanır. Nesne kendini saklayandır, ilke olarak hiçbir zaman verilmeyecek olandır, birbirini izleyen elden kaçan profiller halinde kendini sunandır. Peki ama, varlık-olmayan varlığın nasıl temeli olabilir? Namevcut ve *beklenen* öznellik bu yoldan nasıl nesnel hale gelmektedir? Umut ettiğim büyük bir sevinç, bana korku veren bir acı, bu olgudan ötürü belli bir aşkınlık kazanır, kabul ediyorum. Ama içkinlikteki bu aşkınlık bizi öznelden dışarı çıkarmış olmuyor. Şeylerin kendilerini profiller halinde -yani sadece görünmeler aracılığıyla- verdikleri doğrudur. Ve her görünmenin başka görünmelere gönderme yaptığı da doğrudur. Ama bunların her biri, esasen yalnızca kendi başına bir *aşkın varlık* tır, yoksa öznel bir izlenimsel madde [matiere impressionablel değildir -bir varlık doluluğundur, bir eksiklik değil- bir *mevcudiyetin*, bir namevcudiyet değil. Bir el çabukluğuyla, nesnenin *gerçekliğini* izlenimsel öznel doluluğun üzerinde, *nesnelliğini* de varlık-olmayan üzerinde temellendirmeye kalkışmak beyhudedir: nesnel asla öznelden çıkmayacaktır; ne aşkın içkinden çıkacaktır, ne de varlık varlık-olmayandan çıkacaktır. Ama denecektir ki, Husserl bilinci tam da bir aşkınlık olarak tanımlar. Doğrudur: ortaya koyduğu şey buradadır ve onun temel keşfi de budur. Ne var ki, *noema'yı* noesis'in bağlılaşığı [correlatif] yaptığında ve yine *noema*'yı esse'si bir *percipi* olan bir gerçekdışı [irreel] yaptığı anda, kendi ilkesine tümüyle ihanet etmektedir.

Bilinç bir şeyin bilincidir: bu demektir ki aşkınlık bilincin kurucu yapısıdır; yani bilinç, kendisi olmayan bir varlıkta *taşınarak* doğar. Bizim ontolojik kanıt adını verdiğimiz şey işte budur. Buna karşı hiç şüphesiz denecektir ki, bilincin gerekliliği bu gereğin yerine getirilmesi gerektiği anlamına gelmez. Ama bu itiraz, Husserl'in yönelimsellik adını verdiği ve asli vasfını fark etmediği şeyin analizi karşısında değer taşımaz. Bilinç bir şeyin bilincidir demek; bilinç için, bir şeyin açınlayıcı görüsü olmanın dışında, yani aşkın bir varlık olmanın o kesin mecburiyeti dışında varlık yoktur anlamına gelir. Salt öznellik, eğer önce verilmişse, nesneli ortaya koymak üzere kendini aşmakta başarısızlığa uğramakla kalmaz, ayrıca, "sak" bir öznellik de silinip giderdi. Tam olarak öznellik diye adlandırılabilecek olan şey, bilinc(in) bilinc(i)dir. Ama bu bilinç (olma) bilinc(i)nin, kendini herhangi bir biçimde nitelemesi gerekir ve kendini

ancak açınlayan görü [intuition revelante] olarak niteleyebilir, aksi halde hiçbir şey değildir. Oysa, açınlayan bir görü, bir açınlanan gerektirir. Mutlak öznellik ancak bir açınlanan karşısında oluşabilir, içkinlik ancak bir aşkının kavranışı içinde tanımlanabilir. Bu noktada, Kant'ın problematik idealizmi çürütmesinin bir yankısıyla yeniden karşılaştığımız düşünülebilir. Ama daha çok Descartes'ı düşünmek gerekir. Burada varlığın düzlemi üzerinde bulunuyoruz, bilginin düzlemi üzerinde değil; söz konusu olan, içduyu [sens inteme] fenomenlerinin nesnel ve mekânsal fenomenlerin varoluşunu kapsadığını değil, bilincin kendi varlığı içinde bilinçli olmayan ve fenomenötesi bir varlığı kapsadığını göstermektir. Özellikle de, öznelliğin aslında nesnelliği kapsadığı ve kendi kendini nesneli oluşturmak suretiyle oluşturduğu yönünde bir karşılık vermek hiçbir şeye yaramaz: öznelliğin nesneli oluşturmada güçsüz kaldığını gördük. Bilinç bir şeyin bilincidir demek, bilincin, bilinç olmayan ve bilinç onu açınladığında önceden zaten varolan olarak kendini veren bir varlığın açınlanmış-açınlanışı (revelation revelee) halinde ortaya çıkmak zorunda olduğunu söylemektir.

Böylece, salt görüntüden yola çıktık ve tüm doluluğuyla varlığa ulaştık. Bilinç, varoluşuyla özü ortaya koyan bir varlıktır ve bunun tersine, özü varoluşu kapsayan bir varlığın, yani görünüşü varlığı talep eden, içeren bir varlığın bilincidir. Varlık her yerdedir. Elbette Heidegger'in *Dasein'a* ayırdığı tanımı bilince uygulayabilir ve onun, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan bir varlık olduğunu söyleyebiliriz, ama bu tanımı tamamlamak ve aşağı yukarı şu şekilde formülleştirmek gerekir: *bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için* soru olan ve *de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır.*

Hiç şüphe yok ki, bu varlık ancak fenomenlerin fenomenötesi varlığıdır, fenomenlerin arkasına saklanacak numenal bir varlık değildir. Bilinç tarafından imlenen şey, şu masanın, şu tütün paketinin, lambanın varlığıdır, daha genel olarak dünyanın varlığıdır. Bilinç şunu gerektirir: *görünenin* varlığı *yalnızca* göründüğü sürece varolmamalıdır. *Bilinç için* olanın fenomenötesi varlığının ta kendisi, kendilidedir.

VI. KENDİNDE-VARLIK

Bundan önceki açıklamalarımızı desteklemek için başvurmuş olduğumuz *varlık fenomeni* ile ilgili bazı şeyleri şimdi netleştirebiliriz. Bilinç, varolanların açınlanmış-açınlanışıdır ve varolanlar bilincin karşısına kendi varlıklarının temeli üzerinde çıkarlar. Bununla birlikte, bir varolanın varlığının özelliği, kendini, bilince, bizzat *kendisinin,* açmamasıdır; bir varolanı varlığından soymak mümkün değildir, varlık varolanın her zaman mevcut olan temelidir, varlık varolanın her yerinde ve hiçbir yerindedir, hiçbir varlık yoktur ki bir varlık tarzı olmasın ve kendisini hem açığa çıkaran, hem de örten varlık tarzının içinden kavranmasın. Bununla birlikte bilinç varolanın her zaman ötesine geçebilir, ama bilinç varolanın varlığına doğru değil de bu varlığın *anlamına* doğru varolanın ötesine geçebilir. Bilinci ontik-ontolojik olarak adlandırmayı mümkün kılan da budur, çünkü onun aşkınlığının temel özelliklerinden biri, ontik olanı ontolojik olana doğru aşmaktır. Varolanın varlığının anlamı, kendini bilince açık eden olarak, varlık fenomenidir. Bu anlamın kendisi de bir varlığa sahiptir, ve o varlık temeli üzerinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Skolastiğin, varlığı ilgilendirecek her türlü önermede kısır döngü bulunduğunu, çünkü varlık üzerine dile getirilebilecek her türlü yargının esasen varlığı içerdiğini söyleyen ünlü akıl yürütmesini bu bakış açısından kavramak mümkündür. Ne var ki, gerçekte burada bir kısır döngü yoktur, çünkü varlığın bu yeni anlamından kendi anlamına doğru bir öteye geçiş zorunlu değildir: varlığın anlamı, varlığın kendi *öz* varlığı da dahil olmak üzere, her fenomenin varlığı için geçerlidir. Varlık fenomeni varlık değildir, bunu daha önce saptamıştık. Ama varlığı gösterir ve onu gerektirir — aslında, daha yukarda değindiğimiz ontolojik kanıt, her ne kadar *özellikle* ve *yalnızca* varlık fenomeni için geçerli olmasa bile; bilincin her alanı için geçerli *bir tek* ontolojik kanıt vardır. Ama bu kanıt, varlık fenomeninden öğrenebileceğimiz her şeyi doğrulamaya yeter. Her ilk fenomen gibi, varlık fenomeni de bilince kendini dolaysız bir biçimde gösterir. Heidegger'in deyimiyle, varlık fenomeninin ontoloji-öncesi anlayışına, yani kavramlarla saptanmamış ve aydınlatılmamış bir anlayışa her an sahibiz. Şu halde, şimdi, bizim için söz konusu olan, bu fenomeni incelemek ve bu yoldan varlığın anlamını saptamaya çalışmaktır. Bununla birlikte şunlara işaret etmek gerekmektedir:

1) Varlığın anlamına ilişkin bu aydınlatma yalnızca fenomenin varlığı için geçerlidir. Bilincin varlığı radikal bir biçimde başka olduğundan, onun

anlamı daha ileride tanımlayacağımız ve fenomenin kendinde-varlığına aykırı düşen başka bir varlık tipine, kendi-için-varlığa getirilecek bir aydınlatma gerektirecektir; açınlanmış-açınlanıştan yola çıkan özel bir aydınlatma gerektirecektir;

2) Kendinde-varlığın anlamına ilişkin olarak burada girişeceğimiz açıklama ancak geçici bir açıklama olabilir. Bize burada açınlanacak olan özellikler daha sonra kavrayıp saptamamız gereken daha başka anlamlar içeriyor. Buraya kadar ortaya koyulan düşünceler, bıçakla kesilmiş gibi birbirinden kesinlikle ayrı olan iki varlık bölgesinin ayrıştırılmasına imkân verdi: *düşünüm-öncesi* cogito'nun varlığı ile fenomenin varlığı. Ancak, varlık kavramı, bu şekilde, kendi içinde iki bölgeye bölünmüş olma özelliğine sahip gibi görünse de, bu iki bölgenin aynı başlık altına yerleştirilebileceklerini açıklamak gerekmektedir. Bu da, bu iki varlık tipinin incelenmesini gerektirecektir; ve şurası açıktır ki birinin ya da ötekinin anlamını, ancak, genel olarak varlık nosyonu ile olan asıl münasebetlerini ve onları birleştiren ilişkileri gösterebildiğimiz takdirde tam olarak kavrayabileceğiz. Nitekim, konumsal olmayan kendi(nin) bilinc(i)nin incelenmesi suretiyle, fenomenin varlığının hiçbir durumda bilinç üzerinde *etkimesinin* [agir] mümkün olmadığını gösterdik. Bu yoldan, fenomenin bilinçle münasebetlerine ilişkin *realist* bir anlayışı gende bırakmış olduk. Ama aynı zamanda düşünümsel olmayan cogito'nun kendiliğindenliğini incelemek suretiyle şunu da gösterdik: bilince öznelliği önceden verilmişse, bilinç öznelliğinden çıkamaz ve bilincin hem aşkın varlık üzerinde etkiyebilmesi hem de aşkın bir varlığı oluşturmasını sağlayan edilginlik öğelerini kendinde taşıması çelişki yaratır. Böylece *sorunun idealist* çözümünü de geride bıraktık. Öyle görünüyor ki bütün kapıları kapattık ve aşkın varlık ile bilince, kapalı ve iletişimsiz iki bütünlük olarak bakmaya kendimizi mahkum ettik. Bu durumda, realizmin ve idealizmin ötesinde, sorunun bir başka çözüm içerdiğini göstermemiz gerekecek.

Bununla birlikte, burada hemen saptanabilecek bazı özellikler var ve bunların çoğu, yukarıda söylediğimiz şeylerden kendi kendine çıkmakta.

Varlık fenomenine ilişkin açık görüşümüz, yaratımcılık [le creationnisme] adını vereceğimiz çok genel bir önyargı tarafından sıklıkla karartıldı. Dünyaya varlığını Tanrının vermiş olduğu varsayıldığından, varlık hep belli bir edilginlikle lekelenmiş gibi görünüyordu. Ama *ex nihilo*

yaratım varlığın ortaya çıkışını açıklayamaz, çünkü varlık, eğer bir öznellik içinde kavranırsa, bu Tanrısal bir öznellik bile olsa, öznellik-içi [intrasubjectif] bir varlık kipi halinde kalır. Bu öznellikte, bir nesnelliğin *tasavvuru* diye bir şey söz konusu olamaz, dolayısıyla bu öznellik, nesnellik yaratma istencini taşımaz. Kaldı ki varlık Leibniz'in sözünü ettiği ışıma [fulguration][13] yoluyla aniden öznelin dışına konmuş bile olsa, kendini ancak yaratıcısına karşı ve ona rağmen varlık olarak olumlayabilir, aksi takdirde yaratıcısında eriyip gider: sürekli yaratma teorisi, Almanların "Selbststândigke-it"[14] dedikleri şeyi varlığın elinden almak suretiyle, varlığı Tanrısal öznelliğin içinde eritip yok eder. Eğer varlık Tanrı'nın karşısında varolmaktaysa, bu, varlığın kendi kendisinin dayanağı olmasındandır, Tanrısal yaratmanın en ufak izini bile taşımamasındandır. Kısacası, kendinde-varlık, yaratılmış bile olsaydı, yaratma aracılığıyla *açıklanamazdı*, çünkü kendinde-varlık varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir. Bu, "varlık yaratılmamıştır" demekle aynı şeydir. Ama buradan varlığın kendi kendisini yarattığı sonucu da çıkarılmamalıdır, çünkü o zaman da onun kendinden önce olduğunu varsaymak gerekir. Varlık, bilincin olduğu tarzda *kendi kendinin nedeni* olamaz. Varlık kendi'dir. Bunun anlamı, onun ne edilginlik ne de etkinlik olduğudur. Bu nosyonların her ikisi de insani nosyonlardır ve insan davranışlarını ya da insan davranışlarının araçlarını ifade ederler. Bilinçli bir varlık, bir erek doğrultusunda araçları elinde bulundurduğunda etkinlik vardır. Ve üzerinde etkinlik gösterdiğimiz nesnelere de, kendisine hizmet ettikleri ereği kendiliklerinden hedef almadıkları sürece, edilgin deriz. Kısacası, insan etkindir ve kullandığı araçların da edilgin oldukları söylenir. Bu kavramlar, mutlaklaştırıldıklarında her türlü anlamlarını yitirirler. Özel olarak, varlık etkin değildir: bir ereğin ve araçların olabilmesi için, varlığın olması gerekir. Besbelli bir şey ki varlık edilgin de olamaz, çünkü edilgin varlığa sahip olmak için varlığa sahip olmak gerekir. Varlığın kendinde-kaim oluşu [consistance-en-soi de l'etre], etkin olanın da edilgin olanın da ötesindedir. Aynı biçimde, olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir. Olumlama her zaman bir şeyin olumlamasıdır, yani olumlayıcı edim, olumlanan şeyden ayrıdır. Ama, eğer olumlananın olumlayanı gelip doldurduğu ve onunla bir ve aynı olduğu bir olumlama varsayacak olursak, böyle bir olumlama, aşırı doluluğu nedeniyle ve *noema*'nın *noesis'e*

dolaysızca içkin olması nedeniyle olumlanamaz. Fikirleri daha açık kılmak üzere, eğer varlığı bilince kıyasla tanımlayacak olursak, varlığın ne olduğu işte tam da burada ortaya çıkar: o, *noesis* içindeki *noema*'dır, yani en ufak mesafe bırakmaksızın kendi içindeliktir [inherence â soi]. Bu açıdan bakıldığında, ona "içkinlik" [immanence] adını vermemek gerekir, çünkü içkinlik her şeye rağmen kendine doğru *bağlantı*'dır, kendinden kendine doğru [de soi â soi] alınabilecek mesafenin en küçüğüdür. Ama varlık kendiyle bağlantı değil, kendidir. Varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkiyemeyen bir etkinliktir. Her şey, sanki kendinin olumlamasını varlığın bağrından kurtarmak için, varlık basıncından kurtulmak gerekirmişçesine cereyan etmektedir. Kaldı ki, varlığı, kendinin farklılaşmamış *bir* olumlaması gibi de düşünmemek gerekir: kendinin farklılaşmamışlığı [indifferenciation de soi], kendini olumlamanın sonsuz biçimleri olarak, kendini sonsuzcasına olumlamanın da ötesindedir. Bu ilk sonuçları, *varlık kendinde*dir diyerek özetleyeceğiz.

Ama eğer varlık kendinde-varlıksa, bu demektir ki varlık kendi(nin) bilinci gibi kendine göndermez: varlık bu kendidir. O denli ki, "kendi'yi oluşturan sürekli düşünüm eriyip bir özdeşlik kalıbına girer. Bu yüzden varlık temelde *kendi* ötesindedir ve ilk formülümüz dilin zorunluluklarından kaynaklanan bir yaklaşık ifadeden başkaca bir şey olamaz. Aslında varlık kendi kendisiyle dolu olduğu için kendi kendisine opaktır. Bunu da *varlık ne ise odur* diyerek daha iyi ifade edebiliriz. Bu formül, görünüşte, tam olarak analitik bir formüldür. Aslında özdeşlik ilkesi bütün analitik yargıların koşulsuz ilkesi olarak ele alındığında, bu formül özdeşlik ilkesine indirgenebilir olmaktan uzak kalır. Bu formül önce varlığın tekil bir bölgesini, *kendinde-varlığın* bölgesini gösterir. Bunun tersine, kendi-için'in varlığının, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan biçiminde tanımlandığını göreceğiz. Dolayısıyla burada bölgesel ve bu biçimiyle de, sentetik bir ilke söz konusudur. Ayrıca; kendinde-varlık, ne ise odur biçimindeki formülü de, bilincin varlığını gösteren formülün karşısına çıkarmak gerekmektedir: nitekim bilinç, göreceğimiz gibi, ne ise o olan *varlık* olmak zorundadır. Bu da bizi, "varlık ne ise odur" tümcesindeki "-dur'a verilmesi gereken özel anlam konusunda bilgilendirir. Ne ise o olmak zorunda bulunan varlıklar varolduğuna göre, ne ise o olmak olgusu, hiçbir biçimde yalnızca belitsel [axiomatique] bir özellik değildir: ne ise o olmak kendinde-varlığın olumsal

[contingent] bir ilkesidir. Bu bağlamda, analitik yargıların ilkesi olan özdeşlik ilkesi aynı zamanda da varlığa ilişkin sentetik bir bölgesel ilke olur. Özdeşlik ilkesi kendinde-varlığın opaklığını gösterir. Bu opaklık, “dışarda” olduğumuz için onu *öğrenmek* ve *onu gözlemek* zorunda kalacağız anlamında, bizim kendindenin karşısındaki *konumumuza* bağlı değildir. Kendinde-varlık bir *dışın* karşıtı olan ve bir yargıya, yasaya, kendinin bilincine benzer hiçbir içeriye sahip değildir. Kendindenin gizi yoktur: o, som’dur [massif]. Bir anlamda onu bir sentez gibi tanımlamak mümkündür. Ama o bütün sentezlerin en ayrışmazıdır: kendinin kendiyle sentezidir. Buradan, doğal olarak varlığın varlığı içinde yalıtılmış olduğu ve kendinden olmayan şeyle hiçbir münasebet kurmadığı sonucu çıkar. Geçişler, oluşlar [les devenirs], varlığın henüz olacağı şey olmadığını ve daha şimdiden olmadığı şey olduğunu söylemeye imkân veren her şey, bütün bunlar ilke olarak *ona* yasaklanmıştır. Çünkü varlık, oluşun varlığıdır [letre du devenir] ve bundan ötürü de oluşun ötesindedir. Varlık, ne ise odur, bu da şu anlama gelir ki, kendi başına, ne değilse o olmaması bile imkânsızdır; nitekim onun hiçbir olumsuzlama içermediğini gördük. Varlık, yoğun olumluluktur [plein positivite]. Dolayısıyla *başkalık* nedir bilmez: kendini, bir başka varlıktan *başka* olarak asla ortaya koymaz; başkası ile hiçbir bağ taşıyamaz. Varlık, sınırlandırılmamış bir biçimde kendisidir ve kendisi olmakla kendini tüketir. Bu bakış açısı içinde, daha sonra onun zamansallığın kapsamına sığmadığını da göreceğiz. Varlık, vardır, ve çöktüğü zaman varolmadığı bile artık söylenemez. Ya da en azından şu denebilir: varlığın artık varolmayan olarak bilincine ancak bir bilinç varabilir, çünkü bilinç tam da zamansaldır. Ama kendisi daha önce olduğu yerde bir eksiklik olarak varolmamaktadır: varlığın yoğun olumluluğu kendi yıkıntısı üzerinde yeniden biçimlenmiştir. Varlık vardı, şimdi ise başka varlıklar var: hepsi bu.

Nihayet -bu da, saptadığımız üçüncü özellik olacak- kendinde-varlık vardır. Bu, varlığın, ne mümkün olandan [üretilebileceği, ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelir. Zorunluluk ideal önermelerin bağlantısını ilgilendirir, varolanlarınkini değil. Fenomenal bir varolan, varolan olduğu sürece asla başka bir varolandan türetilemez. Kendinde-varlığın olumsallığı adını vereceğimiz şey de budur. Ne var ki, kendinde-varlık, aynı şekilde, bir *mümkün olan*’dan da türetilemez. Mümkün olma, *kendi-içine* ait bir yapıdır, yani varlığın öteki bölgesine aittir. Kendinde-

varlık, asla mümkün de, imkânsız da değildir, o *vardır.* Bilincin -antropomorfik terimlerle söyleyecek olursak- kendinde-varlığın *fazladan* olduğunu söylerken ifade edeceği şey, yani onun kesinlikle *hiçbir* şeyden, başka bir varlıktan da, bir mümkün olandan da, zorunlu bir yasadan da türetilemeyeceğini söylerken ifade edeceği şey, işte budur. Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan kendinde-varlık, ebediyen fazladandır.

Varlık vardır. Varlık, kendinde olandır. Varlık, ne ise odur. Varlık fenomeninin geçici incelenmesinin, fenomenlerin varlığına atfetmemize izin verdiği üç özellik bunlardır. Şimdilik, araştırmamızı daha ileriye götürmek bizim için mümkün değil. Kendindenin -asla olduğundan başka şey olmayan kendindenin- kendi-içinle ilişkilerini göstermemizi ve açıklamamızı sağlayacak olan şey, kendindenin incelenmesi değildir. Nitekim, “görünmeler”den yola çıktık ve aşama aşama iki varlık tipini ortaya koymaya yöneldik: kendinde ile kendi-için, ki bunlara ilişkin henüz yalnızca yüzeysel ve eksik bilgilenimlere sahibiz. Bir yığın soru hâlâ yanıtsız olarak ortada duruyor: bu iki varlık tipinin derindeki *anlamı* nedir? Biri ve öteki, hangi nedenlerden ötürü genel olarak *varlık’a* aittirler? Radikal bir şekilde ayrılmış bulunan bu iki varlık bölgesini kendisinde içeren varlığın anlamı nedir? Eğer idealizm de, realizm de hak itibariyle iletişimsiz ama olgu itibariyle düpedüz iletişimli bu bölgeleri birleştiren münasebetleri açıklamakta başarısız kalıyorlarsa, bu soruna başka ne tür çözümler bulunabilir? Ve fenomenin varlığı nasıl fenomenötesi olabilir?

Bu kitabı, işte bu sorulara yanıt vermeyi denemek üzere kaleme aldık.

Birinci Kısım

HİÇLİK SORUNU

BİRİNCİ BÖLÜM

OLUMSUZLAMANIN KÖKENİ

I. SORGULAMA

Araştırmalarımız bizi varlığın bağrına getirdi. Ama aynı zamanda da bir açmaza ulaştılar, çünkü keşfetmiş olduğumuz iki varlık bölgesi arasında bağlantı kuramadık. Herhalde soruşturmamızı sürdürebilmek için seçmiş olduğumuz perspektif kötüydü. Descartes da ruh ile beden arasındaki ilişkilerle uğraşmak zorunda kaldığında kendini benzer bir sorunun karşısında bulmuştu. Bu durumda, düşünen töz ile uzamsal töz arasındaki birliğin gerçekleştiği olgu alanı üzerinde, imgelemde [imagination] çözümün aranmasını tavsiye ediyordu. Tavsiyesi değerlidir: elbette bizim kaygımız Descartes'ın kaygısı değil ve biz, imgelemi de onun anladığı gibi anlamıyoruz. Ancak, Descartes'ın söylediklerinden bizim muhafaza edebileceğimiz şey, bir münasebetin iki terimini önce ayırıp sonra bir araya getirmeye çalışmanın yersiz olduğudur: münasebet sentezdir. Bunun devamı olarak, analizin sonuçları bu sentezin *uğraklarıyla* örtüşmez.

Bay Laporte, yalıtılmış halde varolmak için yapılmamış olanı yalıtılmış bir halde düşündüğünde, soyutlama yapıldığını söyler. Buna karşılık, somut, yalnızca kendi kendisiyle varolabilen bir bütünlüktür. Husserl de aynı görüştedir: ona göre, kırmızı bir soyuttur, çünkü renk figür olmaksızın varolamaz. Ancak zamansal-mekânsal olan "şey", bütün belirlenimleriyle birlikte bir somuttur. Bu bakış açısından, bilinç bir soyuttur; çünkü kendi kendisinde kendindeye açılan ontolojik bir köken barındırmaktadır ve buna karşılık fenomen de bilince "görünmek" zorunda olduğuna göre aynı biçimde bir soyuttur. Bilinç de fenomen de somutun uğraklarını oluştururlar ve somut bu uğraklardan oluşan sentetik bütünlükten başka bir şey olamaz. Somut, örneğin, Heidegger'in "dünya-içinde-varlık" (dünyada olma)* adını verdiği ve insanın dünya ile olan o özgül birleşmesini taşıyan, dünya üzerindeki insandır. Kant'ın yaptığı gibi

“deneyim”i imkân koşulları üzerinde sorgulamak; Husserl’ın yaptığı gibi dünyayı bilincin *noema* bağlılaşığı durumuna indirgeyecek bir fenomenolojik indirgeme gerçekleştirmek, bile isteye soyuttan başlamaktır. Ne var ki, Spinoza’nın sistemi içinde tözün kiplerinin sonsuza kadar toplanmasıyla töze ulaşılamadığı gibi, burada da, somut, kendisinden soyutlanan öğelerin toplanması ya da düzenlenmesiyle yeniden oluşturulamaz.

Varlık bölgelerinin ilişkisi ilksel bir fışkırmadır ve bu da varlıkların bizatihi yapısının parçasıdır. Esasen bunu, daha ilk incelemede fark ederiz. Gözümüzü açmamız ve dünya-içindeki-insan olarak o bütünlüğü tam bir naiflik içinde sorgulamamız yeter. Bu bütünlüğün betimlenmesi yoluyla şu iki soruya yanıt verebiliriz: 1) Dünyada olma diye adlandırdığımız sentetik münasebet nedir[14] 2) Aralarındaki münasebetin mümkün olması için, insan ve dünya ne olarak anlaşılmalıdır? Doğrusunu söylemek gerekirse, bu iki soru birbiri üzerine taşmaktadır ve bunları ayrı ayrı yanıtlamayı umamayız. Zira insan davranışlarından her biri dünya üzerindeki insan davranışı olarak bize aynı zamanda hem insanı, hem dünyayı, hem de onları birleştiren münasebeti verebilir; yeter ki, bu davranışları ancak düşünümün bakışıyla tespit edilebilecek öznel duyum izleri gibi değil de, nesnel olarak kavranabilen gerçeklikler gibi düşünebilelim.

Kendimizi tek bir davranışın incelenmesiyle sınırlamayacağız. Tersine, bir çok davranışı betimlemeye ve davranıştan davranışa ilerleyerek “insan-dünya” ilişkisinin derin anlamına nüfuz etmeye çalışacağız. Ama her şeyden önce araştırmamızda bize yol gösterebilecek bir ilk davranış seçmek uygun olur.

Esasen bu arayış bile bize arzu edilen davranışı sağlıyor: kendisi olduğum bu *ben* olan insanı eğer şu anda dünya üzerinde olduğu haliyle kavrarsam, onun varlık karşısında sorgulayıcı bir tavır içinde olduğunu saptarım. “Bana insanın dünya ile münasebetini açınlayabilecek bir davranış var mıdır?” diye sorduğum anda bile sorguluyorum. Bu soruyu nesnel bir tarzda düşünebilirim, çünkü sorgulayanın bizzat ben ya da beni okuyan ve benimle birlikte sorgulayan okur olmasının fazlaca önemi yoktur. Ama öte yandan, bu soru sadece şu kâğıdın üzerine yazılmış sözcüklerin nesnel bütünü de değildir: onu ifade eden imlerle bu sorunun ilgisi yoktur.

Tek sözcükle, bir anlam ifade eden şey insan tavrıdır. Peki bu tavır bize neyi açınlar[7]

Her soruda, sorguladığımız bir varlık karşısında bulunuruz. Dolayısıyla her soru, sorgulayan bir varlık ile sorgulanan bir varlığı varsayar. Soru, insanın kendinde-varlıkla olan ilksel münasebeti değildir, tersine, bu münasebetin sınırları içinde durur ve onu varsayar. Öte yandan, sorgulanan varlığı bir şey *hakkında* sorgularız. Varlığı *ne hakkında* sorguluyorsam, işte o varlığın aşkınlığına katılır: varlığı, varlık tarzları ya da varlığı konusunda sorgularım. Bu bakış açısından soru, bekleyişin değişik bir türüdür: sorgulanan varlıktan bir yanıt beklerim. Yani, sorgulama-öncesi bir aşinalık fonu üzerinde bu varlıktan varlığını ya da varlık tarzını bir şekilde açık etmesini beklerim. Yanıt bir evet ya da bir hayır olacaktır. Soruyu, olumlama ya da olumsuzlamadan ilke olarak ayıran şey, aynı ölçüde nesnel ve çelişik olan bu iki imkânın varlığıdır. Görünüşte olumsuz yanıt içermeyen somlar vardır — tıpkı örneğin yukarda sorduğumuz soru gibi: "Bu tavrın bize açınladıgı nedir?" Ama, aslında, bu tür sorulara, "Hiçbir şey", "Hiç kimse" ya da "Hiçbir zaman"la yanıt vermenin her zaman mümkün olduğu görülür. Nitekim, "İnsanın dünya ile münasebetini bana açınlayabilecek bir davranış var mıdır?" sorusunu sorduğum anda, *ilke olarak* şöyle bir olumsuz yanıtın imkânını kabul ederim: "Hayır, böylesi bir davranış yoktur." Bu demektir ki, böyle bir davranışın varolmayışının aşkın olgusuyla yüz yüze gelmeyi kabul ediyoruz. Belki de bir varlık-olmayanın nesnel olarak varolduğuna inanmamaya eğilim duyacağız; söyleyeceğimiz şey sadece bu olgunun beni kendi öznelliğime gönderdiği olacaktır: bu durumda aşkın varlıktan, aranan davranışın düpedüz bir kurmaca olduğunu öğrenirim. Ama, her şeyden önce, bu davranışı salt bir kurmaca diye nitelemek, olumsuzlamayı ortadan kaldırmaksızın maskelemektir. "Salt kurmaca olmak", burada "bir kurmacadan başka bir şey olmamakla" eşdeğerdir. Bundan başka, olumsuzlamanın gerçekliğini yok etmek de yanıtın gerçekliğini ortadan kaldırmaktır. Nitekim, bu yanıtı bana varlığın kendisi vermekte, dolayısıyla olumsuzlamayı bana açık eden de o olmaktadır. Şu halde sorgulayan için olumsuz bir yanıt sürekli ve nesnel olarak mümkündür. Bu imkânın karşısında sorgulayan, bizatihi sorgulamakta oluşundan ötürü, kendini sanki belirsizlik halinde ortaya koyar: yanıtın olumlu mu, yoksa olumsuz mu

olacağını *bilmez*. Böylece soru, iki varlık-olmayan arasında kurulmuş bir köprüdür: bilmenin insandaki varlık-olmayan yanı ve, aşkın varlıktaki varlık-olmayan imkânı. Nihayet soru, bir hakikatin varoluşunu gerektirir. Bizatihi soru aracılığıyla, sorgulayan, "Bu böyledir, başka türlü değil" denilebildiği tarzda, nesnel bir yanıt beklediğini durulamaktadır. Tek sözcükle, hakikat, varlığın farklılaşması vasfıyla, sorunun belirleyicisi olarak üçüncü bir varlık-olmayanı işin içine sokmaktadır: sınırlamanın varlık-olmayanını [le non-etre de limitation]. Bu üçlü varlık-olmayan her sorgulamayı, özellikle de metafizik sorgulamayı koşullandırır — *bizim* sorgulamamız da metafizik bir sorgulamadır.

Varlığın araştırılması için yola çıkmıştık ve sorgulamalarımızın dizisi boyunca sanki varlığın bağrına kadar götürülmüş gibiydik. Oysa, hedefe ulaştığımızı düşündüğümüz bir anda, sorgulamanın kendisine şöyle bir göz atmak bile, aniden, hiçlikle çevrelenmiş olduğumuzu bize gösteriyor işte. Varlık hakkındaki sorularımızı koşullandıran, varlık-olmayanın bizim dışımızdaki ve içimizdeki sürekli olabilirliğidir. Ve yanıtın sınırlarını çizecek olan da, yine varlık-olmayandır: varlık ne *olacaksa*, bu, zorunlu olarak *olmadığı* şeyin fonu üzerinden elde edilecektir. Bu yanıt ne olursa olsun, şu biçimde formülleştirilebilir: "Varlık bu'dur ve bunun dışında *hiçbir şey değildir.*"

Böylece gerçeğin yeni bir bileştiricisiyle karşılaşıyoruz: varlık-olmayan. Sorunumuz daha da karmaşıklaşıyor, çünkü artık yalnızca insanın varlığının kendin-de-varlıkla olan münasebetlerini ele almakla yetinmeyeceğiz; varlığın varlık-ol-mayanla münasebetini ve insanın varlık-olmayan oluşu ile aşkın varlık-olmayan arasındaki münasebetleri de irdelemek durumundayız. Ama buna daha yakından bakalım.

II. OLUMSUZLAMALAR [LES NEGATIONS]

Bize, kendinde-varlığın olumsuz yanıtlar sağlayamayacağı itirazı yöneltilecektir. Kendinde-varlığın olumsuzlama gibi olumlamanın da ötesinde olduğunu biz kendimiz söylemiyor muyduk? Esasen sıradan deneyim kendi kendisine indirgendiğinde, varlık-olmayanı bize açık eder gibi görünmemektedir. Cüzdanımda bin beş yüz frank olduğunu düşünüyor ve ancak bin üç yüz frank buluyorum: denecektir ki bu hiçbir biçimde deneyimin bana bin beş yüz frankın varlık-olmayan oluşunu göstermiş

olduğu anlamına gelmez, sadece, benim yüzer franklık on üç banknot saydığım anlamına gelir. Olumsuzlama gerçek anlamıyla bana yüklenebilecek bir şeydir, yalnızca, umulan sonuç ile elde edilen sonuç arasında bir kıyaslama yapmama imkân veren yargılayıcı bir edim [acte judicatif] düzeyinde belirecektir. Böylece, olumsuzlama sadece yargının bir niteliği olacaktır ve sorgulayanın beklentisi de yanıt-yargının bir beklentisi olacaktır. Hiçliğe gelince, o, kökenini olumsuz yargılardan devşirecek, bütün bu yargıların aşkın birliğini kuran bir kavram olacak, "X var değildir" türünden bir önerme işlevi taşıyacaktır. Bu teorinin bizi nereye götürdüğü görülüyor: bize, kendinde-varlığın olumlulukla dolu olduğu ve kendi kendisinde hiçbir olumsuzlama içermediği gösteriliyor. Öte yandan, sözünü ettiğimiz olumsuz yargı, öznel edim vasfıyla kesin bir biçimde olumlayıcı yargıyla bir tutulmuş oluyor: Örneğin Kant'ın, yargılayıcı edimi kendi iç dokusunda olumlayıcı edimden ayırmış olduğu düşünülmüyor; burada iki durumda da bir kavramlar sentezi gerçekleştirilmektedir; sadece, psişik yaşamdaki somut ve dolu bir olay olan bu sentez, ilk durumda "-dır" koşaçı aracılığıyla gerçekleşiyor, ikinci durumda ise "değildir" koşaçı [copule] aracılığıyla: aynı biçimde, elle yapılan ayıklama işlemi (ayırma) ile elle yapılan bir araya getirme işlemi (birleştirme) aynı olgusal gerçekliğe sahip iki nesnel davranıştır. Böylelikle, olumsuzlama yargılayıcı edimin "ucunda" olacak, ama buna karşılık varlığın "içinde" olmayacaktır. Olumsuzlama, iki yoğun gerçeklik arasında sıkışmış bir gerçekdışı gibidir ve bu iki gerçeklik de onu talep etmez: olumsuzlama konusunda sorgulanan kendinde-varlık bizi yargıya gönderir, çünkü o, olduğundan başka değildir — ve baştan sona psişik olumluluk olan yargı da varlığa gönderir, çünkü varlığı ilgilendiren ve dolayısıyla aşkın olan bir olumsuzlamayı formülleştirir. Somut psişik işlemlerin sonucu olan, tam da bu işlemlerce varoluşun içinde ayakta tutulan, kendi aracılığıyla varolma yeteneği bulunmayan olumsuzlama, bir *noema* bağlılaşığının varoluşuna sahiptir, esse'si tastamam *percipi* sinde yatar. Ve de olumsuz yargıların kavramsal birliği olan Hiçliğin en ufak bir gerçekliği bile -eğer bu, Stoacıların "lecton'larına[15] verdikleri gerçeklik değilse- olmayacaktır. Bu görüşü kabul edebilir miyiz?

Soru şu terimlerle de sorulabilir: yargılayıcı önermenin [proposition judicatif] yapısı olarak olumsuzlama mı hiçliğin kökenindedir yoksa, bunun tersine, gerçeğin yapısı olarak hiçlik mi olumsuzlamanın kökeni ve

temelidir? Böylece, varlık sorunu, bizi, insan tavrı olarak soru sorma meselesine gönderdi ve soru meselesi de olumsuzlamanın varlığı meselesine gönderiyor.

Varlık-olmayanın her zaman bir insan beklentisinin sınırları içinde göründüğü besbellidir. Bin beş yüz frank bulmayı beklediğim içindir ki *ancak* bin üç yüz bulurum. Fizikçi ortaya attığı varsayımdan falanca doğrulanmayı *beklediği* içindir ki doğa ona hayır diyebilir. Dolayısıyla, olumsuzlamanın bir insan-dünya münasebetinin ilksel fonu üzerinde belirdiğini yadsımak beyhude olur; dünya, kendi varlık-olmayanlarını, onları daha önceden birtakım imkânlar halinde ortaya koymamış olana göstermez. Ancak bu, o varlık-olmayanları sak öznelliğe indirgemek gerektiği anlamına mı gelmektedir? Bu, onlara Stoa'daki "lecton" gibi ya da Husserl'deki *noema* gibi bir varoluş vermek, ve onları önemsemek zorunda olduğumuzu mu söylemektedir? Sanmıyoruz.

Her şeyden önce olumsuzlamanın yalnızca yargının bir niteliği olduğu doğru değildir: soru, sorgulayıcı bir yargıyla formülleşir, ama yargı değildir: yargı-öncesi bir davranıştır; bakışla, jestlerle de sorgulayabilirim; sorgulama aracılığıyla belli bir biçimde varlığın karşısında dururum ve varlıkla aramdaki bu münasebet, varlık münasebetidir, yargı bunun isteğe bağlı ifadesinden ibarettir. Aynı biçimde, sorgulayıcının varlık hakkında sorguladığı, ille de bir *insan* değildir; bu soru anlayışı, soruyu öznelerarası bir fenomen sayarak onu uygun düştüğü varlıktan koparır ve soruyu salt diyalog kipliği olarak havada bırakır. Şunu anlamak gerekir ki diyalog içindeki soru, tersine, "sorgulama"nın özel bir türüdür ve de sorgulanan varlık ille de bir düşünen varlık değildir: eğer otomobilim arıza yaparsa, *karbüratörü, bujileri,* vb. sorgularım; saatim durursa, bu aksaklığın nedenleri konusunda saatçiyi sorgulayabilirim, ama saatçi de bu sefer saatin farklı mekanizmalarına sorular yöneltecektir. Benim karbüratörden beklediğim, saatçinin saatin çarklarından beklediği bir yargı değil, bir varlık açılmasıdır ve ancak bu açılmaya dayanarak sonradan bir yargıya varılabilir. Ve bir varlık açılması *bekliyorsam,* bu, aynı zamanda bir varlık-olmayan açılmasının olasılığına karşı da hazır oluşumdandır. Eğer karbüratörü sorguluyorsam, bu, karbüratörde *"hiçbir şey olmamasını"* da mümkün gördüğüm içindir. Böylece sorum, doğası gereği, varlık-olmayanın belli bir yargı-öncesi kavranışını kapsar; sorduğum soru kendi kendisinde, kökensel

aşkınlığm fonunda, bir varlık-olmayan ile varlık ilişkisidir, yani bir varlık ile varlık ilişkisidir.

Esasen sorgulamanın kendine özgü doğası soruların sıklıkla bir insan tarafından başka insanlara sorulmalarından ötürü gölgelense de, burada şuna dikkat çekmek yerinde olur: yargılayıcı olmayan çok sayıdaki davranış, varlık-olmayanın varlık fonu üzerinde yer alan o doğrudan yakalanışını kökensel saflığı içinde sunmaktadır. Örneğin, tahribatı [destructionl ele alacak olursak, bunun hiç şüphesiz yargıyı bir araç gibi kullanabilecek bir *etkinlik* olduğunu, ama yalnızca, hattâ öncelikle yargılayıcı olarak tanımlanamayacağını kabul etmemiz gerekir. Şimdi tahribat sorgulamayla aynı yapıyı göstermektedir. Şüphe yok ki insan bir bakıma, bir tahribatı gerçekleştirilebilecek tek varlıktır. Jeolojik bir kırılma, bir kasırga, tahrip etmez — ya da, en azından, *doğrudan* tahrip etmez: sadece varlık kitlelerinin dağılımını değişime uğratırlar. Kasırga sonrasında, öncesine kıyasla *eksik* yoktur. *Başka şey* vardır. Ve bu ifade bile uygun düşmemektedir, çünkü başkalığı ortaya koymak için, geçmişi herhangi bu şekilde aklında tutabilecek ve onu *"artık-değil"* formu içinde şimdi ile kıyaslayabilecek bir tanık gerekir. Bu tanığın mevcut olmaması durumunda, kasırganın sonrasında da öncesinde de varlık vardır: hepsi bundan ibarettir. Ve eğer hortum, bazı canlıların ölümüne sebep olduysa, bu ölümlere tanık olan binlerinin mevcut olması ile bu olay bir tahribat olarak yaşanır. Tahribatın olması için, önce insandan varlığa giden bir münasebet, yani bir aşkınlık gerekir; ve bu münasebetin sınırları içinde, insanın, *bir* varlığı tahrip-edilebilir olarak kavraması gerekir. Bu, bir varlığın varlık içinde sınırlayıcı keşideme yapmasını varsayar ki, bu da, hakikat konusunda gördüğümüz gibi, daha şimdiden hiçlemedir [néantisation]. Düşünülen varlık bu'dur ve bunun dışında hiçbir *şey değildir.* Kendisine bir hedef gösterilen topçu, bütün öteki doğrultular dışında, topunun namlusunu o hedef doğrultusunda ayarlamaya özen gösterir. Ama varlık eğer *kırılgan* olarak keşfedilmiş olmasaydı bundan çok daha fazlası olurdu. Ve kırılganlık, belirlenmiş koşullar içersinde verilmiş bir varlık için belli bir varlık-olmayanın olasılığı değilse nedir? Bir varlık, eğer kendi varlığı içinde, tanımlanmış bir varlık-olmayanın imkânını taşıyorsa kırılgandır. Ama bir kez daha yinelersek, kırılganlık insan aracılığıyla varlığa gelir, çünkü biraz önce sözünü ettiğimiz bireyleştirici sınırlama [limitation individualisante], kırılganlığın koşuludur: *bir* varlık kırılgandır, yoksa

mümkün olan her türlü tahribatın ötesinde olan tüm varlık değil. Böylece, insanın *bir* varlıkla sürdürdüğü ilişkinin ilk zemininde, varlıkla kurduğu bireyleştirici sınırlama ilişkisi bu varlığa, varlık-olmayanın ortaya çıkışının sürekli imkânı olarak kırılganlığı dahil eder. Ama hepsi bu değildir: tahrip edilebilirliğin olması için, insanın ya olumlu olarak ya olumsuz olarak bu varlık-olmayanın imkânı karşısında belirlenmesi gerekir; bu imkânı gerçekleştirmek (tam anlamıyla tahribat yapmak) ya da, varlık-olmayanın olumsuzlanması yoluyla bu imkânı her zaman basit bir imkân düzeyinde tutmak (korunma önlemleri almak) için gerekenleri yapması gerekir. Böylece kentleri tahrip edilebilir kılan insandır, çünkü aslında insan onları kırılgan ve değerli şeyler olarak ortaya koyar ve onlar için bir dizi koruma önlemi alır. Ve bu önlemler bütünü yüzündendir ki bir deprem ya da bir volkan patlaması bu kentleri ya da bu insan yapılarını *tahrip* edebilir. Ve savaşın ilk anlamı da, hedefi de insanın yarattığı en küçük yapıda içerilir. Şu halde kabul etmek gerekir ki tahribat özü itibariyle insani bir şeydir ve depremler aracılığıyla ya da doğrudan doğruya kentlerini tahrip eden, hortumlar aracılığıyla ya da doğrudan doğruya gemilerini tahrip eden *insandır.* Ama şunu da itiraf etmek gerekir ki tahribat, hiçliğin hiçlik olarak bir yargı-öncesi kavranışını ve hiçlik *karşısındaki* bir davranışı varsayar. Ayrıca tahribat, varlığa insan aracılığıyla gelmekle beraber, bir düşünce değil, bir *nesnel* olgu'dur. Kırılganlık gerçekten de şu Çin vazosunun varlığı içine kaydedilmiştir ve onun tahrip edilmesi benim yalnızca saptayabileceğim, geri dönüşsüz ve mutlak bir olay olur. Varlık için olduğu gibi varlık-olmayan için de bir fenomenötesilik vardır. Demek oluyor ki, "tahrip etme" davranışının incelenmesi, bizi, sorgulayıcı davranışın incelenmesiyle aynı sonuçlara götürmektedir.

Ama eğer kesinlikle karar vermek istiyorsak, yapacağımız şey, olumsuz bir yargıyı kendi kendisinde düşünmek ve olumsuz bir yargının varlık-olmayanı varlığın bağrında mı ortaya çıkardığını, yoksa sadece daha önceki bir keşfi saptamaktan mı ibaret olduğunu kendimize sormaktır. Pierre ile saat dörtte randevum var. On beş dakika gecikerek geliyorum: Pierre hep tam vaktinde gelir; acaba beni beklemiş mi? Buluşacağımız kafeye, oradaki müşterilere bakıyorum ve, "Burada yok" diyorum. Pierre'in mevcut olmayışına ilişkin bir görü mü var, yoksa olumsuzlama sadece yargıyla birlikte mi devreye girmektedir? İlk bakışta, burada görüden söz etmek saçma gibi görünüyor, çünkü gerçekten de hiç'in görüsü olamaz ve

Pierre'in mevcut olmayışı bu hiçtir. Yine de gündelik bilinç bu görüye tanıklık eder. Örneğin, şöyle demez miyiz? "Onun orada olmadığını hemen gördüm." Olumsuzlamadaki basit bir yer değiştirme mi söz konusudur burada? Şuna daha yakından bakalım.

Buluşacağımız kafenin, kendi kendine, müşterileriyle, masalarıyla, oturma yerleriyle, aynalarıyla, ışığıyla, dumanlı atmosferiyle, ve seslerin, birbirine çarpan fincan tabaklarının, içeriyi dolduran adımların gürültüsüyle birlikte bir varlık doluluğu olduğu besbellidir. Ve ayrıntıya ilişkin edinebileceğim bütün görüler, hepsi de birer fenomenötesi varlığa sahip fenomenler olan o kokularla, o seslerle, o renklerle doludurlar. Bunun gibi, Pierre'in benim bilmediğim bu yerde şu andaki mevcudiyeti de aynı biçimde bir varlık doluluğudur. Her yerde doluluğu buluyormuşuz gibi görünüyor. Ama şunu gözlemlemek gerekir ki algıda bir form her zaman bir fon üzerinde oluşturulur. Hiçbir nesne, hiçbir nesneler grubu fon ya da form halinde düzenlenmek üzere özel olarak seçilmiş değildir: her şey, benim dikkatimin doğrultusuna bağlıdır. O kafeye Pierre'ı aramak için girdiğimde, kafenin bütün nesneleri fon halinde sentetik bir düzenleme oluşturur ve Pierre bu fonun üzerinde belirmesi gereken olarak verilmiştir. Ve kafenin fon halindeki bu düzenlenişi bir ilk hiçlemedir. Salonun her öğesi; insan, masa, iskemle, öteki nesnelerin tümü tarafından kurulan fondan kopmaya, kendilerini yalıtmaya çabalamakta ve yeniden bu fonun farksızlaşmasının içine düşmekte, bu fonun içinde erimektedir. Çünkü fon ancak fazladan görülmekte olandır, tümüyle marjinal bir dikkatin nesnesi olandır. Böylece, bir *fonun* tüm eşdeğerliliği içinde beliren ve onun içine gömülen bütün formların bu ilk hiçlenişi, Pierre adlı kişi olan başlıca formun görünmesinin zorunlu koşuludur. Ve bu hiçleme benim görüme verilmektedir, baktığım bütün nesnelerin, özellikle de bir an için beni duraksatan ("Acaba Pierre miydi?") ve bir çırpıda da aslında Pierre'in yüzü "olmadıkları" için çözülüveren yüzlerin arka arkaya silinmelerinin tanığı olurum, Bununla birlikte, eğer en sonunda Pierre'i fark etseydim, görüm sağlam bir öğe tarafından doldurulmuş olacaktı, birdenbire onun yüzünün çekimine kapılmış olacaktım ve bütün kafe belirsiz mevcudiyet halinde onun çevresinde düzenlenecekti. Ama Pierre burada değil işte. Bu, hiçbir şekilde, onun orada mevcut olmayışını kafenin herhangi belli bir yerinde keşfettiğim anlamına gelmez. Aslında Pierre, *bütün* kafede namevcuttur; onun orada mevcut olmayışı kafeyi kendi silinişi içinde dondurmakta, kafe *fon* olarak

kalmakta, kendini farklılaşmamış bütünlük olarak, yalnızca benim marjinalleşmiş dikkatime sunmaya devam etmekte, geriye doğru kaymakta, hiçlenişini sürdürmektedir. Yalnızca, kendini belirli bir form için fon yapmakta, bu formu her yerde önü sıra taşımaktadır, onu her yerde bana sunmaktadır ve benim bakışım ile kafenin katı ve gerçek nesneleri arasında durmadan kayan bu form, tam da sürekli bir eriyiş olmaktadır; kafenin hiçlenme fonu üzerinden hiçlik halinde kendini veren Pierre olmaktadır. Öyle ki, görüye sunulmuş olan şey bir hiçlik kıpırtısı, fonun hiçliğidir ve fonun hiçlenmesi formun görünmesine çağrıda bulunur, onu görünmeye zorlar, görüye sunulmuş olan şey onun yüzeyinde bir *hiç* gibi kayan hiçlik-formudur. Şu halde, "Pierre burada değil" yargısına dayanak olan şey, gerçekten de ikili bir hiçlemenin görüsel kavranışıdır. Ve elbette, Pierre'in kafede mevcut olmayışı benden bu kaleye doğru bir ilk münasebeti varsayar; bazı şeylerin, kişilerin namevcudiyetini saptamayı sağlayan beklentileri taşımayan ve dolayısıyla, bu kafe ile hiçbir münasebet içinde olmayan sayısız kişi vardır. Ne var ki, ben kesinlikle Pierre'i görmeyi bekliyordum ve beklentim, bu kafeyi ilgilendiren gerçek bir olay olarak Pıerre'in namevcudiyetiyle *sonuçlandı*, bu namevcudiyeti benim *keşfetmem* şu anda nesnel bir olgudur ve o namevcudiyet Pierre'in, onu aradığım bu mekânla sentetik münasebeti olarak kendini sunar: namevcut Pierre bu kafeye *musallat olmakta* [hante] ve kafenin fon halindeki hiçleyici düzenlenişinin koşulu olmaktadır. Oysa ki, "Wellington bu kafede değil, Paul Valery de burada değil, vb." türünden, daha sonra eğlence olsun diye ortaya atabileceğim yargılar, salt soyut imlerdir, olumsuzlama ilkesinin ne gerçek temeli ne de etkililiği bulunan salt uygulamalarıdır ve kafe ile Wellington ya da Valery arasında *gerçek* bir münasebet kurmayı başaramaz: "değil" ilişkisi, burada sadece düşüncedir. Bu da varlık-olmayanın, olumsuzlama yargısı aracılığıyla şeylere gelmediğini göstermeye yeter: tam tersine, olumsuzlama yargısı varlık-olmayan tarafından koşullanır ve desteklenir.

Esasen başka türlü nasıl olabilirdi ki? Her şey varlık doluluğu ve olumluluktan [positivite] ibaret olursa, yargının olumsuz formunu kavramamız mümkün olabilir mi hiç? Bir an için, olumsuzlamanın, beklenen sonuç ile elde edilen sonuç arasında kurulmuş olan kıyaslamadan ortaya çıkabileceğini sanmıştık. Ama, bu kıyaslamanın ne olduğuna bir bakalım: işte, bir olguyu saptayan somut ve olumlu psişik edim olarak bir

ilk yargı: “Cüzdanımda 1300 frank var”; ve işte yine olgunun saptanmasından ve bir olumlamadan başka bir şey olmayan bir yargı daha: “1500 frank bulmayı umuyordum.” Bunlar gerçek ve nesnel olgular, olumlu psişik olaylar, olumlayan yargılardır. Olumsuzlama nerede yer bulabilir? Onun, bir kategorinin düpedüz uygulanması olduğu mu sanılıyor? Zihnin, eleme ve ayırma formu olarak, “değil”e [non][16] kendinde sahip olması mı isteniyor?

Gelgelelim bu durumda olumsuzlama, en küçük olumsuzluk şüphesinden bile yoksun bırakılmış olur. Eğer “değil” [olumsuzluk eki] kategorisinin, zihinde olgusal *olarak* varolan bir kategori olarak “değil” kategorisinin, bilgilerimizi harmanlamak ve dizgeleştirmek için başvurduğumuz bu olumlu ve somut yöntemin aniden bizdeki bazı olumlayıcı yargılar tarafından harekete geçirildiği ve bu yargıların sonucu olan kimi düşüncelere aniden gelip damgasını vurduğu kabul edilirse, bu biçimde düşünmekle olumsuzlamayı her türlü olumsuz işlevinden özenle arındırmış oluruz. Çünkü olumsuzlama varoluşun reddedilmesidir. Olumsuzlama yoluyla bir varlık (ya da bir varlık tarzı) ortaya konmuş, sonra da hiçliğe fırlatılmış olmaktadır. Eğer olumsuzlama bir kategori ise, eğer kimi yargıların üzerine öylesine yerleştirilen bir etiketten başka bir şey değilse, bir varlığı hiçleme gücü, onu aniden ortaya çıkarma ve adlandırıp yeniden varlık-olma-yana fırlatma gücü nereden gelecek? Eğer kendisinden önce gelen yargılar, örnek olarak verdiğimiz saptamalar gibi olgusal saptamalarsa, olumsuzlama da özgür bir icat gibi olmalıdır, bizi sıkıştıran o olumluluk duvarından bizi çekip çıkarmalıdır: bu, hiçbir durumda daha önceki olumlamaların sonucu olmayacak ani bir kesintidir, özgün ve indirgenemez bir olaydır. Ama burada bilincin alanında bulunuyoruz. Ve bilinç bir olumsuzlama üretemez, meğer ki onu olumsuzlama bilinci şeklinde üretmesin. Hiçbir kategorinin bilinçte “ikamet etmesi” ve bir şeymişçesine orada oturması mümkün değildir. Ani görüsel keşif olarak *değil*, değil in (varlık) bilincinin bilinci olarak belirir. Kısacası, eğer her yerde varlık varsa, kavranamaz olan şey Bergson’un öne sürdüğü gibi yalnızca Hiçlik değildir: varlıktan asla olumsuzlama türetilemeyecektır. *Değil* demenin mümkün olması için zorunlu koşul, varlık-olmayanın, içimizde ve dışımızda sürekli bir mevcudiyeti olmasıdır, hiçliğin varlığa *musallat olmasıdır.*

Ama hiçlik nereden geliyor? Ve eğer o, sorgulama davranışının, daha genel olarak da felsefi ya da bilimsel her türlü soruşturmanın birinci koşuluysa, insan varlığının hiçlikle ilk münasebeti nedir, hiçleyici ilk davranış hangisidir?

III. HİÇLİĞİN DİYALEKTİK KAVRANIŞI

Sorgulamanın bizi getirip birdenbire karşı karşıya bıraktığı bu hiçliğin *anlamını* [sens] ortaya koyma iddiasında bulunabilmemiz için henüz çok erken. Ama daha şimdiden kesinleştirebileceğimiz bazı şeyler var. Özellikle, varlığın, ona musallat olan varlık-olmayanla münasebetlerini saptamak fena olmaz. Nitekim, varlığın karşısındaki insan davranışları ile insanın Hiçlik karşısındaki davranışları arasında, gerçekten de belli bir paralellik saptadık; ve hemen ardından, varlık ile varlık-olmayanı, ışık ve gölgenin oldukları tarzda, gerçeğin iki tamamlayıcı bileşeni gibi düşünmenin çekimine kapıldık: bu durumda, kesinlikle eşzamanlı olan iki nosyon söz konusu olacaktır ve bunlar varolanların üretilmesinde o şekilde birleşeceklerdir ki ayrı ayrı ele alınmaları beyhude olacaktır. Salt varlık ile salt varlık-olmayan iki soyutlama olacaktır ve ancak sentezleri somut gerçekliklerinde temellenecektir.

Hegel'in bakış açısı besbelli ki budur. Nitekim Hegel, Varlık ile Varlık-Olmayan arasındaki münasebetleri *Mantık'ta* inceler ve bu mantığa "düşüncenin salt belirlemelerinin sistemi" adını verir. Tanımını da şöyle açıklar[17]: "Düşünceler, onları genellikle kafamızda canlandırdığımız biçimiyle salt düşünce değildir, çünkü düşünülen varlık dendiği zaman, içeriği ampirik bir içerik olan bir varlık anlaşılır. Mantıkta, düşünceler o şekilde kavranırlar ki içerikleri salt düşüncenin içerikleridir ve salt düşünme tarafından üretilmiş içeriklerdir." Elbette bu belirlemeler, "şeylerde en içsel olan'lardır, ama aynı zamanda da "kendilerinde ve kendileri için" düşünüldüğünde, düşünmenin kendisinden çıkarsanırlar ve doğrulukları da kendilerinde keşfedilir. Bununla birlikte, Hegel'in mantığının tüm çabası, "sırayla ele aldığı nosyonların eksik olduğunu ve bunları anlamak için onları kendisinde bütünleştirerek aşan daha eksiksiz bir nosyona yükselmenin zorunlu olduğunu kanıtlamak''[18] olacaktır. Le Senne'in, Hamelin'in felsefesi için söylediği şeyi Hegel'e uyarlamak mümkündür:

“Alt terimlerden her biri üst terime bağımlıdır, tıpkı soyutun, kendisini gerçekleştirmek için kendisine gereken somuta bağımlı olması gibi.” Hegel’e göre, asıl somut, özü ile birlikte, Varolandır, bütün soyut uğrakların sentetik olarak bütünleşmeleriyle üretilen ve bu uğrakların tamamlayıcılarını gerektirerek kendilerini orada aştıkları Bütünlüktür. Bu bağlamda, Varlık, eğer onu kendi kendisinde ele alırsak, yani onu, Öze doğru kendi kendisinin ötesine geçmesinden kopararak ele alırsak, en soyut ve en yoksul soyutlama olacaktır. Gerçekten de: “Dolaysızın dolaylıyla bağ kurması gibi Varlık da Öz’le bağ kurar. Şeyler, genel olarak ‘vardırlar’, ama varlıkları, özlerini ifşa etmekten [manifester] ibarettir. Varlık, Öz’e geçer; bunu şu biçimde ifade etmek mümkündür: ‘Varlık Özü önvarsayar [presupposer].’ Öz, Varlığa kıyasla her ne kadar dolaylanmış görünse de, öz yine de asıl kökendir. Varlık kendi temeline döner; Varlık Özde kendi kendinin ötesine geçer”[19].

Varlık böylece temeli olan Özden koparılınca “sade ve boş dolaysızlık” (la simple immediatete vide] haline gelir. Nitekim *Tinin Fenomenolojisi* de Varlığı böyle tanımlar, salt Varlığı “hakikatin bakış açısından” dolaysızlık olarak sunar. Eğer mantığın başlangıcı dolaysızlık olmak zorundaysa, demek ki başlangıcı da, “her türlü belirlenmişlikten önce gelen belirlenmemişlik, mutlak hareket noktası olarak belirlenmemişlik” olan *Varlık’ta* bulacağız.

Ama Varlık böylece belirlendiği anda kendi karşıtına “geçer”. Hegel, *Petite Logique’*de, “Bu kendi varlık”, der, “salt soyutlama ve dolayısıyla da mutlak olum-suzlamadır ki bu da, yine kendi dolaysız uğrağı içinde ele alındığında varlık-olmayandır.” Gerçekten de, hiçlik, kendi kendisiyle yalın özdeşlik, eksiksiz boşluk, belirlenimsizlik ve içeriksizlik değil midir? Şu halde salt varlık ve salt hiçlik aynı şeydir. Aslında, bunların birbirlerinden farklılaştıklarını söylemek doğrudur. Fakat “burada bu ikisi arasındaki fark henüz belirlenmemiş olduğundan -zira, varlık ile varlık-olmayan dolaysız uğrağı [le moment immediat] kurarlar-bu fark onlarda olduğu haliyle adlandırılamaz, saf bir kamdan [opinion] ibarettir. Bu da, somut olarak, *“gökyüzünde ve yeryüzünde, varlık ve hiçliği kendinde içermeyen hiçbir şey yoktur”* anlamına gelir.

Hegel’in kavrayışını kendi kendisinde tartışmak için henüz çok erken: onun karşısında tavır almamıza imkân verecek olan şey, araştırmamızın

sonuçlarının bütünüdür. Ancak, Hegel’in, varlığı varolanın bir imlemine [signification] indirgemiş olduğuna işaret etmek uygun olur. Varlık, kendisinin temeli ve kökeni olan öz tarafından kapsanmıştır. Hegel’in bütün teorisi, mantığın başlangıcında, dolaysızı dolaylanmış olandan, soyutu da kendisini kuran somuttan hareketle bulabilmek için felsefi bir girişimin gerekli olduğu fikrine dayanır. Ama, varlığın, fenomene kıyasla, soyutun somuta kıyasla olduğu gibi olmadığına daha önce işaret etmiştik. Varlık “herhangi bir yapı” değildir, nesnenin belli bir uğrağı değildir, bütün yapıların ve bütün uğrakların bizatihi koşuludur, fenomenin tüm özellikleri bu varlık temeli üzerinde ortaya çıkar. Ve, aynı biçimde, şeylerin varlığının “onların özlerini ifşa etmekten ibaret olduğu” da kabul edilebilir değildir. Çünkü, o zaman, bu varlığın da bir varlığı olması gerekir. Esasen, eğer şeylerin varlığı, ifşa etmekten ‘ibaret olsaydı”, içinde bu ilk yapının izine bile rastlayamayacağımız bir yerde, Varlığın salt bir uğrağını Hegel’in nasıl saptayabileceği pek anlaşılmazdı. Salt varlığın, bizatihi belirlenimleri tarafından yalıtılmış ve donmuş bir halde, anlama yetisi [entendement] tarafından saptandığı doğrudur. Ama bu durumda, eğer öze doğru öteye geçme [depassement] varlığın önde gelen özelliğini oluşturuyorsa ve eğer anlama yetisi “belirlemekle [determiner] ve belirlenimlerde [determination] diretmekle” yetiniyorsa, nasıl oluyor da varlığı tam da “ifşa etmekten ibaret” olarak belirlemiyor, anlayamıyoruz. Hegel’e göre her belirlemenin olumsuzlama olduğu söylenecektir. Ama anlama yetisi, bu bağlamda, nesnesinin olduğundan *başka türlü* olmasını yadsımakla yetinecektir. Bu hiç şüphesiz her türlü diyalektik girişimi engellemeye yeler, ama öteye geçme hareketinin köklerine varıncaya kadar onu ortadan kaldırmaya herhalde yetmez. Varlık, *başka şey halinde* kendi kendisinin ötesine geçtiği ölçüde, anlama yetisinin belirlemeleri tarafından kapsanmaz. Varlık kendi kendinin ötesine geçtiği ölçüde, yani kendinin en derininde kendi kendisinin ötesine geçmenin kökeni olduğu ölçüde, tam tersine, onu kendi öz belirlenimleri içinde donduran anlama yetisine *olduğu* gibi görünmek zorundadır. Varlığın ne ise o olduğunu olumlamak, en azından kendi kendinin ötesine geçmesi *olarak* varlığı el değmemiş bir halde bırakmak olurdu. Hegel’deki öteye geçme [depassement] nosyonunun belirsizliği işte buradadır: öteye geçme Hegel’de kâh ele alınan varlığın en derininden gelen bir fışkırma gibi görünür, kâh bu varlığın sürüklendiği bir dışsal devinim gibi görünür. Anlama yetisinin, varlıkta, bu varlık olmaktan başka bir şey bulmadığını

olumlamak yetmez; bununla birlikte ne ise o olan varlığın nasıl *bundan başka* türlü olmadığını da açıklamak gerekir.

Ama burada incelenmesi uygun düşen şey, en başta, Hegel'in şu önermesidir: varlık ve hiçlik iki karşıt öğedir ve aralarındaki fark da, söz konusu soyutlama düzeyindeki basit bir *"kanı"*dan [opinion] ibarettir.

Hegelci anlama yetisinin yaptığı tarzda, varlık ile hiçliği tez ve antitez gibi birbirine karşı çıkarmak, bunlar arasında mantıksal bir eşzamanlılık varsaymak olur. Böylece iki karşıt öğe, bir mantıksal dizinin iki uç-terimi olarak aynı zamanda ortaya çıkarlar. Ama burada şunu gözden kaçırmamak gerekir: ancak karşıt öğeler eşzamanlı olabilir, çünkü ikisi de aynı biçimde olumludur (ya da aynı şekilde olumsuzdur). Ne var ki, varlık-olmayan varlığın karşıtı [contraire] değil, çelişiğidir [contradictone]. Bu da, hiçliğin mantıksal olarak varlıktan sonra gelmesini gerektirir, çünkü hiçlik önce ortaya konmuş, sonra yadsınmış olan varlıktır. Dolayısıyla varlık ve varlık-olmayanın aynı içeriğe sahip kavramlar olması mümkün değildir, çünkü, tam tersine, varlık-olmayan tinin indirgenemez bir seyrini varsayar: varlığın ilksel farklılaşmamışlığı ne olursa olsun, varlık-olmayan aynı farklılaşmamışlığın *yadsınışıdır.* Hegel'e, varlığı hiçliğe "geçirme" imkânını veren şey, yaptığı varlık tanımının içine örtük bir şekilde olumsuzlamayı buyur etmiş olmasıdır. Burada kendiliğinden şu sonuç çıkar; her tanım bir olumsuzluk içerir, çünkü Hegel, Spinoza'nın bir formülünü alarak bize *omnis determinatio est negatio*[20] demiştir. Ve Hegel şöyle de yazmaz mı: "Varlığı başka şeyden ayıracak, onda bir içerik ortaya koyacak herhangi bir belirleme ya da içerik, onu kendi saklığı içinde tutmaya imkân vermeyecektir. Varlık salt belirlenmemişlik ve boşluktur, Onda *hiçbir şey* kavranamaz..."? Nitekim, o olumsuzlamayı dışardan getirip varlığa buyur eden, sonra da onu varlık-olmayanın içine geçirirken yeniden bulacak olan Hegel'in kendisidir. Ancak burada, olumsuzlama nosyonu üzerinde bile bir kelime oyunu vardır. Çünkü varlıktaki her türlü belirlemeyi ve her türlü içeriği yadsırsam, bunu ancak ve en azından, varlığın *olduğunu* olumlayarak yapabilirim. Gerçekten de, varlığa ilişkin olarak neyi yadsırsak yadsıyalım, onun şu ya da bu olmasını olumsuzlamamızdan ötürü, onu *olmamış* kılamazdık. Olumsuzlama, varlığın mutlak doluluk ve baştan sona olumluluk olan varlık çekirdeğine erişemez. Buna karşılık, varlık-olmayan, bu eksiksiz doluluk çekirdeğinin kendisini hedef alan bir olumsuzlamadır.

Varlık-olmayan kendini kendi bağrında yadsır. Hegel, “(Varlık ve hiçlik) içi boş soyutlamalardır ve bunlar aynı ölçüde boşturlar”[21] diye yazdığında, boşluğun, bir şeyin boşluğu olduğunu unutmaktadır[22]. Şimdi, varlık, kendi kendisiyle özdeşlik dışındaki her türlü belirlemeden boşalmıştır [yoksun kalmıştır]; ama varlık-olmayan, *varlıktan* boşalmıştır. Kısacası, burada Hegel’e karşı akılda tutulması gereken şey, varlığın *olduğu* ve de hiçliğin *olmadığıdır.*

Böylece, varlık, farklılaşmış [differenciee] hiçbir niteliğin taşıyıcısı olmasa bile, hiçlik, mantıksal olarak ondan sonra gelir, çünkü hiçlik varlığı yadsımak üzere varsayar, çünkü *olmayan*ın[23] [non] indirgenemezliği onu ele vermek üzere bu farklılaşmamış varlık kitlesine fazladan eklenir. Bu, yalnızca *varlık* ve *varlık-olmayan’ı* aynı düzlem üzerine yerleştirmeyi reddetmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez, ayrıca, hiçliği de içinden varlığın çıkacağı bir kökensel boşluk gibi ortaya koymamaya her zaman dikkat etmemiz gerektiği anlamına gelir. Hiçlik nosyonunu bilinen formu altında kullanmakta oluşumuz, varlığın önceden belirlenmiş olan özgüllüğünü [specification] her zaman varsayar. Bu bakımdan, dilin, bize şeylere ilişkin bir hiçlik (*“hiçbir şey”)* ile insan varlıklarına ilişkin bir hiçlik *(“hiç kimse”)* sunması çarpıcıdır. Ama özgülleştirme pek çok durumda daha da ileriye götürülür: bir tikel nesneler toplamı göstererek şöyle deriz: “*Hiçbir şeye* dokunma”, yani, çok kesin bir ifadeyle söylersek, bu toplamdaki hiçbir şeye dokunma. Aynı biçimde, özel ya da kamusal yaşamın çok belirli olayları hakkında sorgulanan kişi şu yanıtı verir: *“Hiçbir şey* bilmiyorum”; ve bu “*hiçbir şey*”, onun sorgulandığı olguların bütününü içerir. Sokrates bile, ünlü “Hiçbir şey bilmediğimi biliyorum” tümcesindeki o *hiçbir şey ile*, kesin bir şekilde Hakikat olarak düşünülen varlığın tümüne işaret etmektedir. Eğer bir an için, naif kozmogonilerin bakış açısını benimseyerek bu dünya varolmadan önce neyin “var” olduğunu kendimize sormayı denesek ve de *“hiçbir şey”* yanıtını versek, bu “önce”nin de, tıpkı bu “hiçbir şey” gibi geçmişe dönük etki taşıdığını ister istemez kabul etmek zorunda kalırız. Varlığın içine yerleşmiş olan *bizlerin, bugün* yadsıdığımız şey, bu varlıktan önce varlığın olmuş olduğudur. Olumsuzlama, burada, yüzünü kökenlere doğru çeviren bir bilinçten yayılmaktadır. Eğer bu kökensel boşluğun, *bu dünyadan* ve dünya formunu almış her bütünden boşalmış olma özelliğini kaldırsaydık, bunun yanı sıra,

bir *sonra'*yı önvarsayan ve bu sonraya göre oluşturduğum *önce* olma özelliğini de kaldırsaydık, olumsuzlamanın kendisi de ortadan kaybolurdu ve yerini, kavranması hiçlik sıfatıyla bile ve özellikle de bu sıfatla imkânsız olan, eksiksiz bir belirlenmemişliğe bırakırdı. Böylece, Spinoza'nın formülünü tersine çevirerek, her olumsuzlamanın belirleme olduğunu söyleyebiliriz. Bu demektir ki varlık hiçlikten öncedir ve hiçliği kurar. Bundan anlaşılması gereken de, yalnızca, varlığın hiçlik üzerinde mantıksal bir önceliğe sahip olduğu değil, ama ayrıca, hiçliğin de etkililiğini somut bir biçimde varlıktan devşirdiğidir. *Hiçlik varlığa musallat olur* diyerek dile getirdiğimiz şey de budur. Bu, varlığın kendini kavramak için hiçbir şekilde hiçliğe gereksinmediği, ve varlık nosyonunun, içinde hiçlikten en küçük bir iz bile bulmaksızın baştan sona araştırılabileceği anlamına gelir. Ama bunun tersine, *olmayan* hiçlik [*le néant qui n'est pas*], *[olmadığı için]* ancak ödünç alınmış bir varoluşa sahip olabilir: hiçlik, varlığını varlıktan alır; onun sahip olduğu varlık hiçliği ile ancak varlığın sınırları içinde karşılaşılır; ve varlığın tümden yok oluşu varlık-olmayanın saltanatının başlangıcı değil, tersine, hiçliğin de aynı anda silinip gidişi olur: *varlık-olmayan ancak varlığın yüzeyinde vardır.*

IV. HİÇLİĞİN FENOMENOLOJİK KAVRANIŞI

Aslında varlık ve hiçlik arasındaki tamamlayıcılığı başka türlü düşünmek de mümkündür. Bunların her ikisinde de gerçeğin aynı ölçüde zorunlu iki bileşenini görmek mümkündür ve bunu Hegel gibi, varlığı hiçliğin içine "geçirmeden" ya da bizim yapmaya çalıştığımız gibi hiçliğin sonralığı üzerinde diretmeden de yapabiliriz: o zaman, tersine, varlık ve varlık-olmayanın birbirleri üzerinde uyguladıkları karşılıklı dışlama kuvvetleri üzerinde durmak gerekir ve gerçeklik bir bakıma bu çarpışan kuvvetlerden doğan gerilim olur. Heidegger, işte bu yeni kavrayışa yönelir[24].

Onun Hiçlik teorisinin Hegel'inkine kıyasla temsil ettiği gelişmeyi görmek için fazla zaman harcamaya gerek yoktur. Öncelikle, varlık ve varlık-olmayan, artık içi boş soyutlamalar değildir. Heidegger, temel yapıtında, varlık üzerine sorgulamanın meşruiyetini göstermiştir: varlık, Hegel'de hâlâ korumakta olduğu o skolastik tümellik vasfını artık taşımaz; varlığın, aydınlatılması gereken bir anlamı vardır; varlığın, bir

“ontoloji-öncesi kavranışı” vardır ve bu “insan-gerçekliği”nin davranışlarından her birinde, yani onun her bir projesinde kapsanır. Aynı biçimde, bir filozofun Hiçlik sorununa değindiği anda gündeme getirmesine alışık olduğumuz açmazların da önem taşımadığı ortaya çıkar: bu açmazlar, anlama yetisinden yararlanmayı sınırladıkları ve sadece bu sorunun anlama yetisinin *alanına girmediğini* gösterdikleri sürece değer taşırlar. Bunun tersine, “insan-gerçekliği”nde bir hiçlik “kavranışının” bulunduğuna işaret eden pek çok tavır vardır: nefret, savunma, pişmanlık, vb. Hattâ “*Dasein*” için, hiçliğin “karşısında” bulunma ve onu fenomen olarak keşfetme imkânı bile sürekli olarak mevcuttur: bu imkân içdaralmasıdır [angoisse]. Bununla birlikte, Heidegger, Hiçliğin somut kavranışının imkânlarını ortaya koyarken Hegel’in düştüğü hataya düşmez, Varlık-Olmayan, soyut bile olsa, bir varlık muhafaza etmez: Hiçlik, var değildir, kendini *hiçler.* Hiçlik aşkınlık tarafından taşınır ve koşullandırılır. Bilindiği gibi, Heidegger’e göre insan-gerçekliğinin varlığı, “dünya-içinde-olmak” şeklinde tanımlanır. Araçsal gerçeklikler giderek genişleyen çemberler halinde birbirlerini ifade etlikleri ölçüde ve insan kendisini oluşturan bu bileşimden hareketle kendinin ne olduğunu gösterdiği ölçüde, dünya da araçsal gerçeklerin sentetik bütünlüğüdür. Bunun anlamı şudur: “insan-gerçekliği” bir yandan varlık tarafından *kuşatılmış* olarak ortaya çıkar, çünkü bu gerçeklik “kendini” varlığın içinde “bulur” (*sich befinden*) — öte yandan da, insan-gerçekliğini kuşatan varlığın onun etrafında dünya biçiminde yer almasını sağlayan şey insan-gerçekliğinin ta kendisidir. Ama insan-gerçekliği, ancak varlığın ötesine geçmek suretiyle onu dünya halinde düzenlenmiş bütünlük [totalite organisee] olarak görünür kılabilir. Heidegger’e göre, her türlü belirleme bir öteye geçmedir, çünkü her türlü belirleme bir geri çekilmeyi, bir bakış açısı edinmeyi varsayar. “Dasein”, dünyanın dünya olarak çatılıp dikilmesinin [surrection] koşulu olan bu öteye geçişi *kendi kendisine*, *doğru* gerçekleştirir. Gerçekten de, kendilik [ipseite] (Selbstheit) özelliği, insanın, ne ise o olmaktan ayrılmış olmasıdır; insanın kendisi olmayan varlığın olanca genişliğiyle ne ise o olmaktan ayrılmış olmaktır, insan kendi kendisine dünyanın öteki yanından duyurulur ve ufuktan itibaren geri gelip kendi kendisine doğru içselleşir: insan “ötelerden bir varlık”tır [un etre des lointams]. Varlık, bütün varlığın içinden geçen içselleşme devinimi içinde belirir ve dünya olarak düzenlenir, burada ne devinimin dünyaya, ne de dünyanın devinime önceliği vardır. Ama kendinin böyle görünmesi,

dünyanın, yani gerçekliğin bütünün ötesinden görünmesi, “insan-gerçekliği’nin de hiçliğin içinde yüzeye çıkmasıdır. Yalnızca hiçliğin içinde varlık-ötesine geçilebilir. Varlık, aynı zamanda da dünyanın ötesinin bakış açısıdır, -dünya halinde düzenlenir, bu da, bir yandan insan-gerçekliğinin, varlığın varolmayan içinde yüzeye çıkışı olarak belirmesi, öte yandan da dünyanın *içindeyken* “askıya alınmış halde” olması anlamına gelir, İçdaralması, bu çifte ve sürekli hiçleşmenin keşfidir. Ve “Dasein”, dünyanın böylece ötesine geçilmesinden kalkarak dünyanın olumsallığını keşfedecek, yani şu soruyu soracaktır: ‘‘Hiçbir şey yerine bir şeylerin olması nereden geliyor?” Dolayısıyla, dünyanın olumsallığı, bu olumsallığı kavramak üzere hiçliğin içine yerleşerek insan-gerçekliğine görünür.

İşte böylece hiçlik, varlığı dört bir yandan kuşatırken, aynı anda da varlıktan kovulmuş olur; işte böylece hiçlik, dünyanın konturlarını oluşturan olarak kendisini sunar. Bu çözüm, bizi tatmin edebilir mi?

Dünyanın dünya olarak yakalanmasının hiçleyici olduğu elbette yadsınamaz. Dünya, dünya olarak göründüğü anda, kendini *bundan başka bir şey olmayan* gibi vermektedir. Şu halde bu kavrayışın zorunlu karşılığı, gerçekten de “insan-gerçekliği”nin hiçliğin içinde yüzeye çıkmasıdır. Ama “insan-gerçekliği”nin varlık-olmayanın içinde böylece yüzeye çıkma gücü nereden geliyor? Hiç şüphe yok ki Heidegger, olumsuzlamanın temelini hiçlikten devşirdiği olgusu üzerinde diretmekte haklıdır. Ama eğer olumsuzlamayı hiçlik temellendiriyorsa, bunun nedeni hiçliğin, özsel yapısı olarak *olmayan*’ı (“değil”!) kendi içinde kapsamasıdır. Başka türlü söylersek, hiçlik, olumsuzlamayı farklılaştırılmamış boşluk olarak, ya da kendini başkalık gibi ortaya koymayacak başkalık olarak temellendirmez. Hiçlik, olumsuz yargının kökenindedir, çünkü kendisi de olumsuzlamadır. Olumsuzlamayı *edim* olarak kurar, çünkü kendisi *varlık* olarak olumsuzlamadır. Hiçlik, ancak dünyanın hiçliği olarak kendini özellikle hiçlerse hiçlik olabilir; yani ancak hiçlemesi içinde kendini dünyanın reddi olarak oluşturmak üzere bu dünyaya doğru özellikle yönelirse hiçlik olabilir. Hiçlik, varlığı bağrında taşır. Ama yüzeye çıkış [emergence], bu hiçleyici reddi ne bakımdan anlaşılır hale getirir? “-nın ötesinde kendinin projesi” [projet de soi par delâ...] olan aşkınlığın hiçliği kurabilmesi şöyle dursun, tam tersine asıl hiçlik aşkınlığın bağrında durmakta ve onu koşullandırmaktadır. Oysa, Heidegger’in felsefesinin belirleyici özelliği, “Dasein”i betimlemek üzere, hepsi de örtük olumsuzlamaları maskeleyen

olumlu terimler kullanmasıdır. *Dasein* “kendi dışındadır, dünya içindedir”, “ötelerden bir varlıktır”, “kaygı”dır (souci)[25], “kendi imkânları’dır, vb. Bütün bunlar, sonuçta, Dasein’in kendinde “olmadığını” kendi kendisine dolaysız bir mesafede “*olmadığını*” ve kendi kendisini *kendinde olmayan* ve *dünya olmayan* olarak ortaya koyduğu ölçüde dünyanın “ötesine geçtiğini” söylemektir. Bu bağlamda, Hegel, Tinin olumsuz olan olduğunu bildirdiğinde Heidegger karşısında haklıdır, Ne var ki her ikisine de aynı soruyu neredeyse farksız biçimler altında sormak mümkündür; Hegel’e şöyle demek gerekir: “Tini dolayım olarak ve olumsuz olan olarak ortaya koymak yetmez, olumsuzluğu tinin varlığının yapısı olarak göstermek gerekir. Kendini olumsuz olarak oluşturabilmek için tın ne olmalıdır?” Heidegger’e de şu sorulabilir: “Eğer olumsuzlama aşkınlığın ilk yapısıysa, dünyayı aşmak için ‘insan-gerçekliği’nin ilk yapısı ne olmalıdır?” Her iki durumda da bize olumsuzlayıcı bir etkinlik gösterilmekte, ama bu etkinliği olumsuz bir varlık üzerinde temellendirmekle uğraşılmamaktadır. Ayrıca Heidegger, Hiçliği aşkınlığın bir tür yönelimsel bağlılaşığı yaparken, onu, kökensel yapısı olarak bizatihi aşkınlığın içine çoktan dahil etmiş olduğunu görmemektedir.

Kaldı ki sonradan Hiçliği, varsayım gereği her türlü somut olumsuzlamadan kopartacak bir varlık-olmayan teorisi oluşturacaksak, Hiçliğin olumsuzlamayı temellendirdiğini öne sürmek neye yarar? Eğer, dünyanın *ötesinde* [par delâ] hiçliğin içinde yüzeye çıkıyorsam, bu dünya-dışı hiçlik, varlığın bağrında her an rastladığımız o varlık-olmayan birikintilerini nasıl oluşturabilir? “Pierre burada değil”, “Hiç param kalmadı”, vb. diyorum. Bu gündelik yargıları temellendirebilmek için dünyanın gerçekten hiçliğe doğru ötesine geçmek ve sonra varlığa kadar geri dönmek mi gerekir? Hem böyle bir işlem nasıl gerçekleşebilir? Söz konusu olan, dünyayı hiçbir şekilde hiçliğin içine doğru kaydırmak değildir, sadece, varlığın sınırları içinde kalarak, bir özneye bir yüklem vermeyi reddetmektir. Reddedilen her yüklemin, yadsınan her varlığın bir ve aynı dünya-dışı hiçlik tarafından kapılıvermiş olduğu; varlık-olmayanın, olmayan şeyin doluluğu gibi olduğu; dünyanın, varlık-olmayan içinde, tıpkı gerçeğin mümkün olanların bağrında olduğu gibi askıda olduğu mu söylenecektir? Bu durumda her olumsuzlamanın kökeninin tikel bir öteye geçme olması gerekir: ötekine doğru varlığın ötesine geçilmesi

[depassement de l'etre vers l'autre]. Ama bu öteye geçme, düpedüz Hegel'deki dolayımdan başka nedir ki — dolayımın hiçleyici temelini daha önce ve beyhude yere Hegel'e sormamış mıydık? Kaldı ki bu açıklama, belirli bir nesnenin, varlığın bağrındaki her türden mevcudiyetini reddeden olumsuzlamalar için ("Kentauros *yoktur"* — "Onun gecikmesi için neden *yoktur*" — "Eski Yunanlar çokeşliliği *uygulamazlardı*") ve, gerektiğinde, Hiçliği yarım kalmış tüm projelerin, doğru olmayan bütün tasvirlerin, kaybolmuş ya da yalnızca fikri oluşturulmuş bütün varlıkların bir tür geometrik yeri gibi oluşturulmasına katkıda bulunabilecek radikal ve basit yadsımalar için geçerli olsa bile, varlık-olmayanın bu yorumu, varlık-olmayanı kendi varlıklarında içeren -ve doğrusunu söylemek gerekirse en sık rastlanan- belli tipten gerçeklikler için artık geçerli olmaz. Gerçekten de, bu gerçekliklerin bir kısmının evrenin içinde ve gen kalan kısmının da dışarda, dünya-dışı hiçliğin içinde bulunduğu nasıl kabul edilebilir[7] Örnek olarak, bir konumun belirlenişini, bir noktanın yerinin belirlenmesini koşullandıran mesafe nosyonunu ele alalım. Bu nosyonun olumsuz bir uğrağa sahip olduğunu görmek kolaydır: iki nokta belli bir uzunlukla *ayrılmış* olduklarında aralarında mesafe vardır. Yani bir doğru parçasının olumlu yüklemi olan uzunluk burada, mutlak ve farklılaşmamış bir yakınlığın olumsuzlanması olarak devreye girer. Mesafe, belki de doğrunun A ve B olarak düşünülen iki noktasının sınırlarını oluşturan uzunluğundan *başka bir şey olmayana* indirgenmek istenecektir. Ancak bu durumda, dikkatin yönünün değiştirildiği ve de aynı sözcüğün örtüsü altında görüye başka bir nesne verildiği görülmüyor mu? İki sınır-ucu *ile* doğru parçası tarafından oluşturulmuş olan düzenli birleşim bilgiye gerçekten de iki farklı nesne sağlayabilir. Nitekim *doğru parçasını* görünün dolaysız nesnesi olarak almak mümkündür; bu durumda bu doğru parçası, uzunluğu olumlu bir yüklem olan dolu ve somut bir gerilimi gösterir ve iki nokta, A ve B noktaları yalnızca bütünün bir uğrağı olarak görünürler, yani doğru parçasının kendi sınırları olarak A ve B görünür: o zaman, doğru parçasından ve onun uzunluğundan kovulan olumsuzlama o iki sınıra sığınır: B noktasının doğru parçasının sınırı olduğunu söylemek, doğru parçasının bu noktanın ötesine uzanmadığını söylemek demektir. Burada olumsuzlama nesnenin ikincil yapısıdır. Eğer tersine, dikkat A ve B noktaları üzerine yöneltilirse, bunlar uzam fonu üzerinde görünün dolaysız

nesneleri olarak kavranırlar. O doğru parçası dolu ve somut nesne olarak silinip gider, iki noktadan itibaren boşluk olarak, onları ayıran olumsuzluk olarak kavranır: olumsuzlama noktalardan kurtulur, noktalar sınır olmaktan çıkar ve olumsuzlama doğru parçasının uzunluğuna *mesafe* vasfını verir. Böylece doğru parçası ve iki ucunun yapıya içsel olumsuzlama ile oluşturdukları tüm form iki türlü kavranmaya da elverişlidir. Daha doğrusu iki form vardır ve birinin görünme koşulu ötekinin dağılmasıdır, tıpkı algılamada bir nesneyi *form* olarak oluştururken bir başka nesnenin de bir *fon* kılınıncaya kadar ötelenmesinde -ya da tersinde- olduğu gibi. Her iki durumda da, kâh sınır nosyonuna, kâh mesafe nosyonuna geçen ama hiçbir durumda ortadan kaldırılamayan aynı miktarda olumsuzlama buluruz. Mesafe fikrinin psikolojik olduğu ve yalnızca A noktasından B noktasına gitmek için *katedilmek* gereken uzamı gösterdiği mi söylenecektir? Buna, şöyle karşılık vereceğiz: aynı olumsuzlama bu "*katetmenin*" de içinde bulunur, çünkü bu nosyon tam da uzaklaşmanın edilgin direnişini ifade eder. Heidegger'le birlikte biz de "insan-gerçekliği"nin "uzaklığı-ortadan-kaldırıcı" [deseloignante] olduğunu, yani mesafeleri hem yaratan hem de yok eden (*ent-fernend)* olarak dünyada ortaya çıktığını kabul edeceğiz. Ancak bu uzaklığı-ortadan-kaldırma genel olarak bir uzaklaşmanın "olması" [pour "qu'il e ait"] için zorunlu koşul olsa bile, üstesinden gelinmesi gereken olumsuz yapı olarak uzaklaşmayı da kendi kendisinde içermektedir. Mesafeyi bir *ölçüm*'ün basit sonucuna indirgemeye kalkışmak beyhudedir: bundan önceki betimlemelerde ortaya çıktığı gibi, iki nokta ile onların arasında kalan doğru parçası, Almanların bir "Geştalt" olarak adlandırdıkları şeyin ayrıştırılamaz birliğine sahiptir. Olumsuzlama bu birliği gerçekleştiren harçtır. O iki noktayı bağlayan ve onları mesafenin ayrıştırılamaz birliği olarak görüye sunan dolaysız münasebeti kesin bir biçimde tanımlar. Mesafeyi bir uzunluğun ölçümüne indirgemek iddiasındaysanız bu olumsuzlamanın üstünü örtersiniz, çünkü bu ölçünün *varlık nedeni* olan odur.

Az önce, *mesafe*'yi inceleyerek gösterdiğimiz şeyi, aynı şekilde, mevcut olmama [absence], başkalaşım [alteration], başkalık [alterite], tiksinme [repulsion], pişmanlık, dalgınlık, vb. gibi gerçeklikleri betimlemek suretiyle de pekâlâ gösterebilirdik. Yalnızca yargı nesneleri olmayan, ama insan varlığı tarafından duyumsanan, mücadele edilen, korkulan, vb., ve sanki varoluşlarının zorunlu bir koşuluymuş gibi içsel yapılarında

olumsuzlama barındıran sonsuz sayıda gerçeklik vardır. Bunlara olumsuz-birimler [negatites] diyeceğiz. Kant, olumsuzlamanın olumluluk koşulu olduğu kavramlardan, olumsuz ve olumlu arasında bir tür sentez olan *sınırlayıcı* kavramlardan (ruhun ölümsüzlüğü) söz ettiğinde, bunların önemini fark etmişti. Olumsuzlamanın işlevi, ele alınan nesnenin doğasına göre değişir: tamamen olumlu gerçeklikler (yine de, olumsuzlamayı, kenarlarının netlik koşulu olarak, onları oldukları şeyde durduran şey olarak tutan gerçeklikler) ile olumlulukları bir hiçlik deliğini gizleyen bir görüntüden ibaret olan gerçeklikler arasında, bütün ara-durumlar [intermediaires] mümkündür. Her halükarda bu olumsuzlamaları dünya-dışı [extra-mondaine] bir hiçliğin içine fırlatmak imkânsız hale gelmektedir, çünkü bunlar varlığın içine dağılmışlardır, varlık tarafından desteklenirler ve gerçekliğin koşullarıdırlar. Dünyaötesi [ultra-mondaine] hiçlik mutlak olumsuzlamayı anlaşılır kılar; bununla birlikte biraz önce öteki varlıklar kadar gerçeklik ve etkililiğe sahip olan ama kendi içlerinde varlık-olmayanı barındıran bir sürü dünyaötesi varlık keşfettik. Bunlar gerçeğin sınırları içinde kalan bir açıklama gerektirirler. Hiçlik eğer varlık tarafından taşınmıyorsa, *hiçlik olarak* dağılıp gider ve yeniden varlıkla karşı karşıya kalırız. Hiçlik kendini ancak varlık fonu üzerinde hiçleyebilir: eğer hiçlik verilebiliyorsa, bu, ne varlıktan önce ne de sonradır, ne de hiçlik genel bir tarzda varlığın dışında verilir, varlığın bizatihi bağrında, yüreğinde, bir kurtçuk gibi ortaya çıkar.

V. HİÇLİĞİN KÖKENİ

Şimdi artık geriye doğru bir göz atmak ve katettiğimiz yolu ölçmek uygun olur. Önce varlık sorusunu ortaya attık. Sonra bu sorunun kendisine yönelip, bir insan *davranışı* tipi olarak onu sorguladık. O zaman da eğer olumsuzlama varolmasaydı, hiçbir sorunun, özellikle de varlık sorusunun sorulamayacağını kabul etmek zorunda kaldık. Ancak bu olumsuzlama da, daha yakından bakıldığında, bizi kendisinin kökeni ve temeli olarak hiçliğe gönderdi: dünyada olumsuzlama olabilmesi için ve dolayısıyla kendimizi Varlık üzerinde sorgulayabilmemiz için, hiçliğin herhangi bir biçimde verilmiş olması gerekir. O zaman şunu fark ettik ki, hiçliği, tamamlayıcı ve soyut nosyon olarak da, varlığın askıya alındığı sonsuz ortam olarak da, varlık *dışında* tasarlamak mümkün değildir. Olumsuz-birimler adını

verdiğimiz bu özel gerçeklikleri kavrayabilmemiz için hiçliğin Varlığın bağrında verilmiş olması gerekir. Ne var ki bu dünya-içi hiçliği kendinde-varlık üretmez: yoğun olumluluk olarak varlık nosyonu, hiçliği, yapılarından biri olarak içermez. Ama onun hiçliği dışladığını söylemek de mümkün değildir: Varlık hiçlikle herhangi bir münasebet içinde değildir. Şu an özel bir aciliyetle karşımıza çıkan soru buradan kaynaklanmaktadır: Hiçlik eğer varlığın dışında da, varlıktan itibaren de kavranamıyorsa, ve öte yandan varlık-olmayan da "kendini hiçlemek" [se néantiser] için gereken kuvveti kendinden devşiremiyorsa, *hiçlik nereden gelmektedir*?

Sorunu yakından kavramak istersek, öncelikle hiçliğe "kendini hiçleme" özelliği bağışlayamayacağımızı kabul etmemiz gerekir. Çünkü, "kendini hiçlemek" fiilini, en ufak bir varlık imasını dahi hiçlikten dışlayarak ele aldığımızda bile, itiraf etmek gerekir ki, yalnızca varlık kendini hiçleyebilir, çünkü her ne biçimde olursa olsun kendini hiçlemek için (var) olmak gerekir. Oysa hiçlik *yoktur.* Eğer hiçlikten söz edebiliyorsak, bu yalnızca hiçliğin bir varlık görünüşüne, ödünç alınmış bir varlığa sahip olmasındandır, buna yukarıda değindik. Hiçlik var değildir; hiçlik "*oldurulur*"; hiçlik kendini hiçlemez, hiçlik *"hiçleştirilir"*. Şu halde geriye, özelliği hiçliği hiçleştirmek olan, onu kendi varlığıyla ayakta tutan, onu durmadan kendi varlığıyla yayan bir varlığın -kendinde olmayan bir varlığın-, *hiçliğin şeylere gelmesine aracılık eden bir varlığın* varolmak zorunda olması kalır. Ama bu varlık hiçliğe kıyasla nasıl olmalıdır ki, hiçlik onun aracılığıyla şeylere gelebilsin? İlk önce fark edilmesi gereken şey, bu düşündüğümüz varlığın hiçlik karşısında edilgin olamayacağıdır; varlık onu edilgin bir şekilde kabul edemez; hiçlik başka bir varlık aracılığı olmadan, bu varlığa *gelemez,* — bu bizi yeniden sonsuza gönderirdi. Ama öte yandan, hiçliğin dünyaya gelmesini sağlayan varlık, kendisi başkalaşıma uğramadan kendi sonucunu üreten Stoacı neden gibi, hiçliği *üretirken* bir yandan da bu üretime ilgisiz kalamaz. Tam anlamıyla olumluluk olan bir varlığın kendi dışında aşkın bir varlığın hiçliğini yaratması ve sürdürmesi düşünülemez, çünkü varlıkta, varlığın varlık-olmayana doğru öteye geçmesini sağlayan hiçbir şey yoktur, Hiçliğin dünyaya gelmesinde aracı olan Varlık, hiçliği kendi varlığı içinde hiçlemek zorundadır ve bu biçimde bile bu Varlık eğer kendi varlığı içinde hiçliği *kendi varlığıyla ilgili olarak* hiçlemeseydi, hiçliği bir aşkınlık olarak içkinliğin ta bağrına yerleştirme tehlikesiyle karşılaşırdı. Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık,

öyle bir varlıktır ki, varlığı içinde kendi varlığının hiçliği soru konusu olur: *Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık kendi öz hiçliği olmak zorundadır.* Ve bununla anlaşılması gereken şey de, hiçleyen ve böylece bu kez kendisi varlık içinde bir temel gerektiren bir edim değil, ama varlığın kazanılmış olan ontolojik bir özelliğidir. Geriye, kendi kendisinin hiçliği olan varlığa, varlığın hangi hassas ve özel bölgesinde rastlayacağımızı öğrenmek kalıyor.

Başlangıç noktası olarak yararlandığımız davranışın daha eksiksiz bir şekilde incelenmesi araştırmamızda bize yardımcı olacak. Dolayısıyla sorgulamaya geri dönmek gerekiyor. Hatırlanacaktır; özü gereği her sorunun bir olumsuz yanıtın mekânını ortaya koyduğunu görmüştük. Soruda, bir varlık, varlığı ya da varlık tarzı hakkında sorgulanır. Ve bu varlık tarzı ya da bu varlık örtülü durumdadır: bu varlığın bir hiçlik olarak açığa çıkması için her zaman açık duran bir imkân vardır. Ama bir varolanın her zaman *hiç* [rien] olarak da açığa çıkabileceğinin bile düşünülebilir bir olgu olmasından ötürü, her soru, verili olan karşısında hiçleyici bir mesafe alışın gerçekleştirildiğini varsayar ve bu mesafe alış böylece varlık ile hiçlik arasında gidip gelen basit bir sunu? [presentation] haline gelir. Şu halde, sorgulayanın, varlığı oluşturan ve ancak varlık üretebilen nedensel dizilerden kopabilmenin sürekli imkânına sahip olması önemlidir. Gerçekten de eğer sorunun sorgulayıcıda evrensel determinizm tarafından belirlenmiş olduğunu kabul etseydik, soru anlaşılırlığını kaybetmekle kalmaz, ayrıca düşünülebilir olmaktan da çıkardı. Nitekim, gerçek bir neden gerçek bir sonuç üretir ve neden olunan varlık, neden tarafından bütünüyle olumluluk içinde tutulmaktadır; varlığı içinde nedene bağımlı olduğu ölçüde, varlıkta en ufak bir hiçlik nüvesi bulunmayacaktır; sorgulayıcı, sorgulananın karşısında bir tür hiçleyici mesafe alışı gerçekleştirebilmek zorunda olduğu ölçüde dünyanın nedensel düzeninden kurtulur, varlıktan ayrılır. Bunun anlamı şudur: ikili bir hiçleme devinimiyle, sorgulayıcı sorgulananı varlık ve varlık-olmayan arasında *nötr* bir duruma yerleştirerek kendisi karşısında hiçleştirir — ve bir varlık-olmayan olma imkânını kendinden çıkartabilmek için kendini varlıktan kopararak sorgulanan karşısında kendisi de hiçleşir. Böylece, soru ile birlikte, belli bir dozda olumsuz-birim dünyaya buyur edilir: hiçliğin dünyayı gökkuşağı renklerine boyadığını, şeylerin üstünde ışıdığını görüyoruz. Ama soru aynı zamanda da kendini varlıktan ayırır ve kendi

kendisini, sorgulayan olarak kendi varlığı içinde yönlendirip motive eden bir sorgulayıcıdan kaynaklanır. Şu halde soru tanım gereği insani bir süreçtir. Dolayısıyla insan, en azından bu durumda, kendini, hiçliğin dünya üzerinde açılmasını sağlayan bir varlık olarak sunmakta ve bunu, kendisi de o erek uğruna varlık-olmayanı kendine bulaştırdığı ölçüde yapmaktadır.

Bu açıklamalar, daha önce sözünü ettiğimiz olumsuz-birimlerin incelenmesinde bizim için ipucu olabilir. Olumsuz-birimlerin aşkın gerçeklikler olduklarına hiç şüphe yok: örneğin mesafe, dikkate alınması gereken, çaba harcayarak aşılması gereken bir şey olarak kendini bize dayatır. Yine de bu gerçeklikler çok özel bir doğaya sahiptirler hepsi de, insan-gerçekliğinin dünya ile olan özsel bir münasebetine dolaysız bir biçimde işaret ederler. Kökenlerini, insan varlığının bir ediminden, bir beklentisinden ya da bir projesinden devşirirler, hepsi de kendini dünyaya angaje kılan insana göründükleri ölçüde, varlığın bir yönüne işaret ederler. Ve olumsuz-birimlerin gösterdiği insan-dünya münasebetlerinin, bizim ampirik etkinliğimizden kaynaklanan deneyim-sonrası ilişkilerle hiçbir ortak yanı yoktur. Dünyanın nesnelerinin, Heidegger'e göre, "insan-gerçekliği"nce keşfedilmelerine aracılık eden o *kullanılabilirlik* [disponibilité] münasebetleri de söz konusu değildir. Her olumsuz-birim, daha çok bu kullanılabilirlik münasebetinin temel koşullarından biri gibi belirir. Varlığın bütünlüğünün çevremizde kullanılacak araçlar halinde düzenlenmesi için, birbirine gönderen ve ile *yarayabilecek* farklılaşmış bireşimlere [complexe] bölünmesi için, olumsuzlama, başka şeyler arasından bir şey olarak değil de büyük varlık kitlelerinin şeyler halinde düzenlenişini ve paylaştırılmasını yöneten kategoriye) bir başlık olarak ortaya çıkmalıdır. Böylece insanın "kendisini kuşatan" varlığın ortasında ortaya çıkışı, bir dünyanın keşfedilmesini sağlar. Ama bu ortaya çıkışın özsel ve öncelikli anı, olumsuzlamadır. Böylece bu çalışmanın ilk sonucuna ulaşmış oluyoruz: insan, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlıktır. Ama bu sorun hemen peşinden bir yenisini getiriyor: insan kendi varlığı içinde ne olmalıdır ki, hiçlik onun aracılığıyla varlığa gelebilsin?

Varlık varlıktan başkasını doğuramaz ve eğer, insan bu doğurma süreci içinde kapsanmışsa ondan yalnızca varlık çıkacaktır. Eğer insan bu süreci sorgulayabilmek, yani onu soru haline getirebilmek zorundaysa, onu bir bütün olarak gözünün önünde tutabilmesi, yani kendi kendisini *varlığın dışına* koyabilmesi ve böylece varlığın varlık yapısını zayıflatabilmesi

gerekir. Bununla birlikte, karşısına yerleştirilmiş olan varlık yığınını geçici süreyle bile olsa yok etme gücü “insan-gerçekliği”ne verilmemiştir. Onun değişime uğratabileceği şey, bu varlıkla olan *münasebeti’*dir. “İnsan-gerçekliği” için, tikel bir varolanı devreden çıkarmak, kendi kendisini bu varolana kıyasla devreden çıkarmaktır. Bu durumda o varolana erişimsizdir, o varolan, eriminin dışındadır; varolan ona etkiyemez, çünkü insan-gerçekliği *bir hiçliğin ötesine* [par-delâ un néant] çekilmiştir. İnsan-gerçekliğinin kendini yalıtacak bir hiçlik ifraz etme imkânına, Stoacılardan sonra Descartes da bir isim vermiştir: bu isim, *özgürlük’*tür. Ama özgürlük burada bir sözcükten ibarettir. Sorunun içinde daha ilerilere gitmek istiyorsak, bu yanıtla yetinmememiz ve şimdi kendimize şunu sormamız gerekir: Eğer hiçlik, dünyaya özgürlük aracılığıyla gelmek zorundaysa, insan özgürlüğü ne olmalıdır?

Özgürlük sorununu bütün genişliği içinde ele almak şu aşamada bizim için mümkün değil.[26] Nitekim, buraya kadar söylediklerimiz, özgürlüğün insan ruhunun yalıtılmış bir biçimde düşünülebilecek ve betimlenebilecek bir yetisi olmadığını açıkça gösteriyor. Bizim tanımlamaya çalışmış olduğumuz şey, hiçliğin görünmesini koşullandırdığı ölçüde insanın varlığıdır ve bu varlık bize özgürlük olarak göründü. Böylece hiçliğin hiçlenmesinin gerekli koşulu olarak özgürlük, çeşitli özellikler arasından insan varlığının özüne de ait olacak bir *özellik* değildir. Esasen daha önce belirttiğimiz gibi, insanda, varoluşun özle olan münasebeti dünyadaki şeyler için olduğu gibi değildir, insanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar, insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde askıdadır. Dolayısıyla bizim özgürlük dediğimiz şeyi “insan-gerçekliğinin varlığından ayırmak imkânsızdır. İnsan, hiçbir şekilde, *daha sonra* özgür olmak için ö*nce* olmakta değildir, insanın varlığı ile “özgür oluşu” arasında fark yoktur. Şu halde, ancak insan varlığının kesin bir şekilde aydınlatılması ışığında tastamam ele alınabilecek bir soruna, burada doğrudan yaklaşmak söz konusu olamaz; ne var ki, özgürlüğü, hiçlik sorununa bağlı olarak ve yalnızca onun görünmesini koşullandırmasının kesin ölçüsü içinde ele almak zorundayız.

Açıkça ortaya çıkan ilk şey, insan-gerçekliğinin, (eğer doğası gereği kendi kendisinden kopuş değilse) kendini -soruyla, yöntemsel şüpheyle, kuşkuculardaki şüpheyle, Εποχή’yle[27], vb - dünyadan kopartamayacağıdır.

Yargılarımızı askıya alma imkânını bizim adımıza talep ederek şüpheyi özgürlük üzerinde kuran Descartes'ın -ve ondan sonra da Alain'in- görmüş olduğu şey budur. Hegel de bu anlamda, dolayım olduğu, yani Olumsuz olan olduğu ölçüde, tinin özgürlüğünü olumlar. Ve esasen insan bilincinde bir çeşit kendinden çıkış/kaçış [echappement â soi] görmek çağdaş felsefenin eğilimlerinden biridir: Heidegger'de aşkınlığın anlamı budur; aynı biçimde, Husserl ve Brentano'nun yönelimselliği de birçok bakımdan bir kendine sığmama özelliğine sahiptir. Ancak özgürlüğü henüz bilincin içyapısı olarak ele almayacağız: şimdilik, bu girişimi başatıyla sonuçlandırmamıza imkân verecek araçlara ve tekniğe sahip değiliz. Şimdiki halde bizi ilgilendiren şey zamansal bir işlemdir, çünkü sorgulama, tıpkı şüphe gibi, bir davranıştır: insan varlığının, önce varlığın bağrında bulunmasını ve sonra hiçleyici bir geri çekilmeyle kendini oradan koparmasını varsayar. Şu halde burada hiçlemenin koşulu olarak ele aldığımız şey, zamansal bir süreç boyunca kendi ile olan münasebettir [rapport â soi]. Sadece şunu göstermek istiyoruz: bilinç sonsuz bir nedensellik dizisiyle özdeşleştirilirse bir varlık doluluğuna dönüştürülmüş olur ve bu yoldan, psikolojik determinizmin evrensel determinizmden ayrışabilmek ve kendini ayrı bir dizi olarak oluşturabilmek için harcadığı çabaların beyhudeliğinin de işaret ettiği gibi, yeni baştan varlığın sınırsız bütünlüğü içine döndürülmüş olur. Dünyayı terk etmiş birinin odası, bir zamanlar karıştırdığı kitaplar, dokunduğu nesneler, aslında kendi kendilerinde *kitaplar'dan*, *nesneler'*den, yani içi dolu güncelliklerden başka bir şey değildirler: geride bıraktığı izler bile, ancak dünyayı terk etmiş kişinin esasen namevcut olarak ortaya konduğu bir durumun içinde, ondan kalan izler olarak deşifre edilebilirler; kıvrılmış, yaprakları yıpranmış olan kitap, kendi kendisinde, Pierre'in karıştırmış olduğu, artık karıştırmadığı kitap değildir: eğer onu algımın mevcut ve aşkın motivasyonu ya da hattâ, duyulur izlenimlerimin sentetik ve düzenlenmiş akışı olarak düşünürsek, bu kitap, açık ve yıpranmış sayfalarıyla bir cilttir, ancak ve ancak kendine ya da mevcut nesnelere, onu aydınlatan ışığa, üstünde durduğu masaya gönderme yapabilir. Platon'un, *Phaidon'da* yaptığı gibi, artık yaşamayan birine ilişkin bir imgeyi, onun dokunmuş olduğu lirin ya da kitaranın algısı eşliğinde görünür kılacak, bitiştirici bir çağrışıma [associationl başvurmak hiçbir şeye yaramaz. Bu imge eğer kendi kendisinde ve klasik teorilerin zihniyeti içinde düşünülecek olursa, belli bir doluluktur, somut ve olumlu

bir psişik olgudur. Bunun ardından, onun hakkında iki yüzü olan olumsuz bir yargıda bulunmak gerekir: öznellik düzleminde bu imgenin bir algı *olmadığını* söylemek gerekir — nesnel yönden de imgesini biçimlendirdiğim o Pierre'in şu anda *burada olduğunu* olumsuzlamak gerekir. Bu, Taine'den Spaier'e kadar, nice psikoloğu uğraştıran, o çok ünlü, hakiki imgenin özellikleri sorunudur. Çağrışım, görüldüğü gibi, sorunu ortadan kaldırmıyor: onu düşünümsel düzeye iteliyor. Ama her türlü şıkta, çağrışım bir olumsuzlama talep eder, yani, en azından, öznel fenomen olarak kavranan imge karşısında, onu tam da öznel bir fenomenden ibaret olan gibi ortaya koymak için, bilinçten hiçleyici bir mesafe alma talep eder. Oysa, başka bir kitabımda[28] göstermeye çalıştığım gibi, eğer imgeyi *önce* yeniden doğan bir algı [perception renaissante] olarak ortaya koyarsak, onu *daha sonra* güncel algılardan ayrıştırmak radikal bir biçimde imkânsız olur, imge, bizatihi yapısı içinde hiçleyici bir tez içermek zorundadır. İmge nesnesini *başka yerde* varolan ya da varolmayan gibi ortaya koymak suretiyle kendini imge olarak kurar. İkili bir olumsuzlama taşır kendinde: önce, dünyanın hiçlenmesidir (imgede imlenen nesneyi güncel algı nesnesi halinde mevcut olarak sunacak olan dünya olmadığından); sonra da, imgenin nesnesinin hiçlenmesi (güncel olmayan olarak ortaya konulduğundan) ve aynı anda da kendi kendisinin hiçlenmesidir (somut ve yoğun bir psişik süreç olmadığından). Benim, Pierre'in o odadaki namevcudiyetini kavradığımı açıklamak için, Husserl'in, çoğunlukla algının kurucuları olan o ünlü "içi boş yönelimleri'riden medet ummak beyhudedir. Aslında farklı algısal yönelimler arasında *motivasyon* münasebetleri vardır (ancak motivasyon, bir şeyin nedeni olma değildir) ve bu yönelimler arasından bazıları doludur, yani hedef aldıkları şeyle dolmuştur, bazıları da boştur. Ama boş yönelimleri doldurması gereken madde tam da *olmadığı* için, bu yönelimleri yapıları içinde motive eden şey o madde olamaz. Ve öteki yönelimler de dolu olduklarından, onlar da aynı biçimde, boş yönelimleri boş olduklarından motive edemezler. Esasen bu yönelimler, psişik doğalardır ve onları şeyler gibi düşünmek, yani önceden verilmiş ve duruma göre boş ya da doldurulmuş olabilecek ve doğaları gereği boşluk ya da doldurulmuşluk hallerine ilgisiz kalacak kaplar gibi düşünmek hata olur. Husserl bu şeyci yanılsamadan [illusion chosiste] pek de kurtulabilmiş gibi görünmüyor. Bir yönelim, boş olmak için, kendi kendisinin boş olduğunun

ve özellikle de hedeflediği belli maddeden yoksun olduğunun bilincinde olmalıdır. Boş bir yönelim, maddesini nasıl varolmayan olarak ya da namevcut olarak ortaya koyarsa, tam o ölçüde kendi kendini boş olarak oluşturur. Kısacası, boş bir yönelim, mevcut olmayan ya da varolmayan olarak ortaya koyduğu bir nesneye doğru kendini aşan bir olumsuzlama bilincidir. Böylece, Pierre'in namevcudiyetini nasıl açıklarsak açıklayalım, bu namevcudiyet saptanmış ya da hissedilmiş olmak için olumsuz bir uğrak olmalıdır ve bilinç o uğrakta daha önceki her türlü belirlemenin yokluğunda kendi kendini olumsuzlama olarak oluşturmalıdır. Yaşadığı odaya ilişkin algılarımdan yola çıkarak artık o odada olmayan kişiyi tasarlarken, kesin olarak, daha önceki hallerden hiçbirinin ne belirleyebildiği ne de motive edebildiği bir düşünce ediminde bulunmak, kısacası, kendi kendimde varlıktan bir kopuş gerçekleştirmek zorunda kalırım. Varolanları yalıtmak ve belirlemek için, yani varolanları düşünmek için devamlı olarak olumsuz-birimleri kullandığımda, "bilinçler"imin akışı, neden karşısında sonuçtan sürekli bir kopuştur, çünkü her türlü hiçleme süreci, kaynağını yalnızca kendi kendisinden almayı gerektirir. Şimdiki halim daha önceki halimin bir uzantısı olduğundan, olumsuzlamanın sızabileceği her türlü çatlak tamamen örtülmüş olur. Şu halde her türlü psişik hiçleme süreci, hemen önceki psişik geçmiş ile şimdiki zaman arasında bir kopuş gerektirir. Bu kopuş da hiçliktir işte. Şöyle denecektir: En azından, hiçleme süreçleri arasında ardışık olarak birbirini içerme imkânı kalıyor. Pierre'in namevcudiyetini saptayışım, onu görememekten kaynaklanan özlemim için de aynı biçimde belirleyici olabilirdi; bir hiçlemeler determinizminin olanağını dışlamış olmuyorsunuz. Ne var ki, dizinin ilk hiçlenişinin ister istemez daha önceki olumlu süreçlerden kopması zorunluluğu bir yana, hiçliğin hiçlik tarafından motive edilmesi ne anlama gelebilir? Bir varlık pekâlâ sürekli biçimde *kendini hiçleyebilir,* ama kendini hiçlediği ölçüde başka bir fenomenin kökeni olmaktan, bu fenomen ikinci bir hiçleme olsa bile, vazgeçer.

Geriye, bilinçlerin her türlü olumsuzlamayı koşullandıran bu ayrılışının, bu kopuşunun ne olduğunu açıklamak kalıyor. Eğer motivasyon olarak düşünülen daha önceki bilinci ele alırsak, o hal ile şimdiki hal arasına *hiçbir şeyin* sızmış olmadığını hemen ve apaçık görürüz. Zamanın ilerleyişinin akışı içinde bir kesinti olmamıştır: aksi takdirde, zamanın sonsuzca bölünebileceği, ya da bu bölünmenin sınırı olan zamansal noktanın ya da anın varolduğuna dair, benimsenemeyecek bir anlayışa geri

dönmüş oluruz. Aynı biçimde, bir bıçağın bir meyvayı ikiye ayırması gibi, daha önceyi daha sonradan ayıran opak bir öğenin aniden araya girmesi de söz konusu değildir. Ya da yine, daha önceki bilincin motive edici kuvvetinin *zayıflaması* da söz konusu değildir: o bilinç ne ise o olarak durmakta, aciliyetinden hiçbir şey kaybetmemektedir. Daha önceyi daha sonradan ayıran şey, tastamam *hiçbir şeydir.* Ve bu hiçbir şey, mutlak bir biçimde aşılamazdır [infranchissable], çünkü aslında hiçbir şey değildir; çünkü aşılması gereken her engelde, kendini aşılmış olmak zorunda gibi veren bir olumluluk vardır. Ama bizi ilgilendiren durumda, kırılacak bir direniş, aşılacak bir engel aramak beyhude olacaktır. Daha önceki bilinç, her zaman *orada* dır (“geçmişlik’’in değişimine uğramasına karşın), şimdiki bilinçle her zaman bir yorumlama ilişkisi sürdürür, ama bu varoluşsal münasebet fonu üzerinde oyundışı bırakılmıştır, devredışı bırakılmıştır, paranteze alınmıştır, tıpkı fenomenolojik Εποχή’yi uygulayan kişinin gözünde, bu kişideki dünya ile onun dışındaki dünyanın ilişkisinde olduğu gibi. Böylece insan-gerçekliğinin dünyanın hepsini ya da bir kısmını yadsıyabilmesinin koşulu, tıpkı şimdiki zamanını bütün geçmişinden ayıran *hiç* [nen] gibi, hiçliği [néant] kendisinde taşımasıdır. Ama dahası var, bu söz konusu hiç [nen] henüz hiçliğin [néant] anlamına tam olarak sahip değildir: Varlığın askıya almışı, bu askıya almışın adlandırılamamış olarak kalışı ve bunun “varlığı askıya almanın bilinci” olmayışı, bilince ancak dışarıdan gelebilir ve bu dışarıdan gelen, bilinci ikiye ayırarak o mutlak aydınlığın bağrına opaklığı taşır. Ayrıca bu hiç, hiçbir biçimde olumsuz olmazdı. Daha yukarıda gördüğümüz gibi, hiçlik olumsuzlamanın temelidir, çünkü hiçlik olumsuzlamayı kendinde barındırmaktadır, çünkü varlık olarak olumsuzlamadır. Şu halde bilinçli varlık, geçmişi karşısında kendi kendisini bu geçmişten bir hiçlikle ayrılmış gibi oluşturmalıdır; bilinçli varlık, bu varlık kopuşunun bilinci olmalıdır, ama maruz kaldığı bir fenomen gibi değil de, kendisi olduğu bilinçsel bir yapı gibi. Özgürlük, kendi hiçliğini ifraz ederek kendi geçmişini oyundışı bırakan insan varlığıdır. Şunu iyi anlayalım ki, kendi hiçliği olmanın bu birinci zorunluluğu, bilinçte fasılalarla ve tek tek yadsımalar vesilesiyle ortaya çıkmaz: psişik yaşamda hiçbir an yoktur ki olumsuz ya da sorgulayıcı davranışlar en azından ikincil yapılar vasfıyla belirmesin; bilinç de kendi kendisini geçmiş varlığının durmadan hiçlenmesi olarak yaşar.

Ancak herhalde burada, bizim de sıklıkla yararlandığımız bir itiraza maruz kalabileceğimiz düşünülecektir: eğer hiçleyici bilinç ancak hiçleme bilinci olarak varoluyorsa, bilinç *olarak* mevcut olan sürekli bir bilinç kipinin, hiçleme bilinci kipinin de tanımlanabilmesi ve betimlenebilmesi gerekirdi. Böyle bir bilinç var mıdır? Şu halde, karşımıza çıkan yeni sorun budur: eğer özgürlük bilincin varlığıysa, bilinç de, özgürlük bilinci olmak zorundadır. Bu özgürlük bilincinin aldığı form nedir? Özgürlükte, insan varlığı, hiçleme formu altındaki kendi öz geçmişidir (aynı zamanda kendi öz geleceğidir de). Eğer analizlerimiz bizi yolumuzdan saptırmadıysa, varlığın bilincinde olan insan varlığı için, kendi geçmişi ve kendi geleceği karşısında, aynı zamanda hem bu geçmiş ve hem de bu gelecek olarak, hem de bunlar olmayarak belli bir duruş tarzı olmalıdır. Bu soruya hemen bir yanıt getirebiliriz: insan, özgürlüğünün bilincine içdaralması içinde varır; ya da, başka bir deyişle, içdaralması, varlık bilinci olarak özgürlüğün varlık kipidir, iç-daralması içindedir ki özgürlük kendi varlığında kendisi için sorundur.

Kierkegaard, suç öncesindeki içdaralmasını betimlerken, onu özgürlük karşısında duyulan içdaralması olarak niteler. Ama Kierkegaard’dan ne denli etkilenmiş olduğu bilinen Heidegger[29], bunun tersine, içdaralmasını hiçliğin kavranışı olarak düşünür. İçdaralmasının bu iki betimlenişi, bize çelişir gibi görünmüyor: tersine, birbirlerini ima etmektedirler.

Önce Kierkegaard’a hak vermek gerekiyor: içdaralması korkudan şununla ayrılır ki, korku dünyanın varlıklarından duyulan korkudur ve içdaralması da ben karşısında duyulan içdaralmasıdır. Başdönmesi uçuruma düşmekten değil de kendimi oraya fırlatmaktan ürktüğüm ölçüde içdaralmasıdır. Yaşamımı ve varlığımı değişime uğratma tehlikesi taşıdığı sürece korkuya neden olan bir durum, bu konuma özgü tepkilerime güvenemediğim ölçüde içdaralmasına neden olur. Saldırı öncesindeki topçu hazırlık ateşi, bombardımana maruz kalan askerde korkuya neden olabilir ama içdaralması, onda, bombardımanın karşısına çıkaracağı davranışları öngörmeye çalıştığı zaman, “dayanmayı” başarıp başaramayacağını kendine sorduğunda başlayacaktır. Aynı biçimde, savaşın başında silah altına alınan kişi birliğine intikal ettiği zaman bazı durumlarda ölümden korkabilir; ama, çoğu zaman “korkmaktan korkar”, yani kendi kendisi karşısında

içdaralması duyar. Tehlikeli ya da tehdit edici durumlar çoğu zaman çokyüzlüdür: durumu insan üzerinde etkiyen olarak ya da inşam durum üzerinde etkiyen olarak düşünmemize göre, bunlar bir korku ya da bir içdaralması duygusu içinde kavranırlar. "Esaslı bir darbe'ye maruz kalan, servetinin büyük bir kısmını bir ekonomik çöküş sırasında kaybeden kişi, kendisini tehdit eden yoksulluktan korkuyor olabilir. Hemen sonraki anda, ellerini sinirli bir şekilde ovuşturarak (kendini dayatan ama henüz tümüyle belirlenmemiş halde duran etkiye karşı sembolik tepki), "Ne yapacağım ben? Ne yapacağım ben şimdi?" diye söylendiği zaman içdaralması duyacaktır. Bu bağlamda, korku ve içdaralması birbirlerini dışlarlar, çünkü korkmak, aşkın olanın üzerine düşünülmeden kavranması, içdaralması ise kendinin düşünümsel kavranışıdır; biri ötekinin yok olmasından doğar ve biraz önce değinmiş olduğum durumdaki olağan süreç, birinden ötekine sürekli bir geçiştir. Ama içdaralmasının salt bir biçimde, yani öncesinde ve sonrasında asla korku belirmeksizin ortaya çıktığı durumlar da vardır. Örneğin, eğer beni yeni bir yüksek onura çıkartmış, önemli ve itibarlı bir göreve atamış olsalar, belki de bu görevi yerine getiremeyebileceğim düşüncesiyle, olası başarısızlığımın sonuçları konusunda en ufak bir korku duymaksızın içim daralabilir.

Verdiğim çeşitli örneklerde içdaralması ne anlama geliyor? Başdönmesi örneğini alalım. Başdönmesi korkuyla birlikte baş gösterir: bir uçurum boyunca uzanan dar ve korkuluksuz bir patikada ilerliyorum. Uçurum kendini bana *sakınılması* gereken şey olarak verir, bir ölüm tehlikesini temsil etmektedir. Aynı zamanda tümel determinizmden kaynaklanan ve bu ölüm tehdidini gerçekliğe dönüştürebilecek olan bir dizi neden tasarlarım: bastığım bir taştan kayıp boşluğa düşebilirim, patikanın yumuşak toprak zemini ayaklarımın altında göçebilir. Bu farklı öngörüler içinden kendi kendime bir şey olarak verilirim; bu imkânlar karşısında edilginim, bunlar, *benim de* dünyanın evrensel çekime tabi bir nesnesi olmam ölçüsünde bana dışarıdan gelirler, *benim imkânlarım* değildirler. *Korku* işte bu anda ortaya çıkar, aşkın olanların ortasındaki tahrip edilebilir aşkın olarak, gelecek yok oluşunun kökeni kendinde bulunmayan bir nesne olarak o durumdan kalkarak korku benim tarafımdan kavranmış halde ortaya çıkar. Tepkim, düşünümsel türden olacaktır: yoldaki taşlara "dikkat edeceğim", patikanın kıyısından olabildiğince uzakta duracağım. Kendimi bütün gücümle tehditkâr durumu öteleyen olarak gerçekleştiriririm ve

dünyanın tehditlerini benden uzaklaştırmaya yönelik birtakım gelecek davranışlarımı önceden tasarlarım. Bu davranışlar *benim* imkânlarımdır. *Benim* kendi imkânlarımın insan etkinliğinin hiçbir şekilde yer bulamadığı aşkın ihtimallere ikame ettikleri bir düzleme yerleşmemden ötürüdür ki korkudan kurtulurum. Ama bu davranışlar, aslında *benim* imkânlarım oldukları için, bana yabancı nedenler tarafından belirlenmiş gibi görünmezler. Bu davranışların işe yarayacakları kesin bir biçimde belli olmadığı gibi, yerine getirilip getirilmeyecekleri de kesin bir biçimde belli değildir, çünkü kendi aracılıklarıyla yeterli varoluşa sahip değildirler; Berkeley'in sözünü biraz istismar ederek, bu davranışların "varlığı, yerine getirilmiş bir varlıktır" denilebilir, ve de onların "varlıklarının imkânı, yerine getirilmek-zorunda-olmak-olmaktan ibarettir"[30] denilebilir. Bu yüzden, bunların imkânının zorunlu koşulu, tersi davranışların imkânı (yoldaki taşlara dikkat *etmemek,* başka şeyler düşünmek) ile karşıt davranışların imkânıdır (kendimi uçuruma atmak). Somut olarak *benim* kıldığım mümkün olan, ancak durumun içerdiği mantıksal olarak mümkün olanlar bütününün fonundan koparak benim için mümkün olan olarak görünebilir. Ama o reddedilen mümkün olanların da kendi "yerine getirilmiş-varlığından" [être soutenue] başkaca varlığı olmaz, onları ben varlık içinde tutarım ve tersine, onların şu anki varlık-olmayan'ı da, ‘‘yerine getirilmek zorunda olmamak'la tanımlanan varlıktır. Hiçbir dış neden onları uzaklaştırmayacaktır. Onların varlık-olmayışının sürekli kaynağı yalnız ve yalnız benim; benim için mümkün olanları ortaya çıkarmak için ben onlara angaje olurum ve başka mümkün olanlar ortaya koymak için onları yine ben hiçlerim. Eğer o mümkün olanlarla olan münasebetlerim içinde, kendimi sonuçlarını üreten bir neden gibi kavrayabilseydim, bu durum bende içdaralması yaratmayacaktı. O durumda benim için mümkün olanlar olarak tanımlanan sonuç sağlam bir biçimde belirlenmiş olacaktı. Ama o zaman da bunlar *mümkün* olmaktan çıkacak, sadece başa gelecek olan şey haline gelecekti. Dolayısıyla eğer içdaralması ve başdönmesinden kurtulmak isteseydim, daha önceki davranışımın *belirleyicisi* olarak gördüğüm durumu reddetmeme yol açan gerekçeleri (korunma içgüdüsü, daha önceki korku, vb.), verili bir kütlenin belli bir noktadaki mevcudiyetinin başka kütlelerin izledikleri yolları belirlediği tarzda düşünebilmem yeterli olurdu: kendimde kesin bir biçimde psikolojik bir determinizm kavramam gerekirdi. Ne var ki

tam da davranışlarım yalnızca *mümkün* olabildikleri için içim daralır ve bu da demektir ki o durumu uzaklaştırmanın gerekçelerini oluştururken, aynı anda bu gerekçelerin yeterince etkili olmadıklarını kavrarım. Kendi kendimi uçurumdan duyulan *dehşet* olarak kavradığım anda, benim mümkün davranışım karşısında *belirleyici olmayan* olarak bu dehşetin, bilincindeyim. Bir anlamda, bu dehşet bir sakınım davranışını çağırır, kendi kendisinde, bu sakınım davranışının taslağıdır; bir başka anlamda da, dehşet, ihtiyat davranışının daha sonraki gelişmelerini ancak mümkün olanlar halinde ortaya koyar, çünkü aslında dehşeti, daha sonraki o gelişmelerin *nedeni* olarak değil, gereklilik, çağrı, vb. olarak kavrarım. Öte yandan, daha önce görmüş olduğumuz gibi, varlık bilinci, bilincin varlığıdır. Şu halde burada, esasen oluşmuş bir dehşetin üzerinde sonradan uzun uzun düşünmem söz konusu değildir: çağrıda bulunduğu davranışın *nedeni olmamak* şeklinde belirmek, dehşetin bizatihi varlığıdır. Kısacası, bana sağlam bir biçimde belirlenmiş aşkın bir gelecek ifşa eden korkudan kaçınmak için düşünüme sığınırım, ama düşünümün bana sunabildiği yalnızca belirlenmemiş bir gelecektir. Bu demektir ki, belli bir davranışı *mümkün* olan olarak oluşturmak suretiyle ve bu davranış tam da *benim* için mümkün olduğu için, *hiçbir şeyin* beni bu davranışı yerine getirmeye mecbur edemeyeceğini anlarım. Yine de ben orada geleceğin içinde olurum, birazdan patikanın dönemecinde olacağım geleceğe doğru bütün gücümle yönelirim ve bu bağlamda gelecekteki varlığım ile şimdiki varlığım arasında esasen bir münasebet vardır. Ama bu münasebetin bağrına bir hiçlik sızmıştır: ben, olacağım kişi *değilim.* Öncelikle, zaman beni ondan ayırdığı için değilim. Sonra, şimdi olduğum şey, olacağım şeyin temeli olmadığı için değilim. Nihayet, hiçbir güncel varolan benim olacağım şeyi kesin bir şekilde belirleyemeyeceği için değilim. Yine de, daha şimdiden olacağım şey olmamdan ötürü (aksi takdirde şu ya da bu olmak beni ilgilendirmeyecektir), *ben, olacağım* kişi *olmamak kipinde* olan *kişiyim.* Dehşetimin içinden geleceğe doğru taşınırım ve dehşet, geleceği bir mümkün olan olarak oluşturduğu ölçüde hiçleşir. İçdaralması diye adlandıracağımız şey, tastamam, olmamak kipinde kendi kendinin geleceği olmanın bilincidir. Ve *hal* olarak dehşeti güçlendirme etkisi yaratan şey, *gerekçe* olarak dehşetin hiçlenmesinin karşı kefesinde de daha başka davranışların (özellikle de kendini uçuruma atma davranışının) *benim* için mümkün olan *mümkün olanlar* şeklinde belirmesidir. Eğer *hiçbir* şey beni

hayatımı kurtarmaya zorlamazsa, kendimi boşluğa atmamı da *hiçbir* şey engellemez. Kesin davranış, benim henüz olmadığım bir benden yayılacaktır. Dolayısıyla henüz olmadığım benin olduğum bene bağlı olmayışı kadar, olduğum ben de henüz olmadığım bene kendinde bağımlıdır. Ve başdönmesi bu bağımlılığın kavranışı olarak belirmektedir. Uçuruma yaklaşıyorum ve bakışlarımın onun dibinde aradığı benim. O andan itibaren, kendi imkânlarımla oynarım. Gözlerim, yukarıdan aşağıya doğru boşluğu tararken, mümkün olan düşüşümü taklit eder ve onu sembolik olarak gerçekleştirir. Aynı zamanda intihar davranışı da, “benim için mümkün olan” bir mümkün olan haline geldiğinde, kendisini benimsemeyi mümkün kılan sâikleri ortaya çıkarır (intihar içdaralmasını sona erdirecektir). Neyse ki, bu kez de bu sâikler, sırf bir mümkün olanın sâikleri olmalarından ötürü, etkili-olmayanlar olarak, belirleyici-olmayanlar olarak görünürler: düşmekten duyduğum dehşet nasıl ki düşmekten sakınmak üzere *beni belirleyemiyorsa,* bu sâiklerin intihar *üretmesi* de mümkün değildir. Genelde içdaralmasını kararsızlığa dönüştürerek ona son veren şey, işte bu karşıt-içdaralmasıdır. Kararsızlık, bu kez kararı davet eder: uçurumun kenarından birdenbire uzaklaşırız ve yola devam ederiz.

Çözümleyegeldiğimiz örneğin bize gösterdiği şeye “gelecek karşısındaki içda-ralması” diyebiliriz. Bir içdaralması daha vardır: geçmiş karşısındaki içdaralması. Bu, özgürce ve içtenlikle bir daha kumar oynamamaya karar vermişken, ‘‘yeşil çuha’ ya yaklaştığı anda birdenbire bütün kararlılığının “eridiğini” gören kumarbazın duyduğu içdaralmasıdır. Bu fenomen, çoğu zaman, sanki kumar masası bizde daha önceki kararlılığımızla çatışmaya giren ve sonuçta o kararlılığa rağmen bizi alıp götürmeyi başaran bir eğilim uyandırıyormuş gibi betimlenmiştir. Şeyci terimlerle yapılan ve ruhta karşıt güçlerin çarpışmasına dayandırılan (örneğin, ahlakçıların fazlasıyla ünlü, “aklın tutkularla savaşımı”) benzer bir betimleme olguları açıklamaz. Gerçekte -Dostoyevski’nin mektupları da bu konuda tanıklık etmektedir- bizde, sanki karar vermezden önce âmilleri ve sâıkleri tartmak zorundaymışız gibi, içsel bir tartışmaya benzer hiçbir şey yoktur. Önceden alınmış olan “bir daha kumar oynamama” karan hep *oradadır* ve çoğu durumda, kumar masasıyla karşılaşan kumarbaz bu karara dönüp ondan yardım istemektedir: çünkü kumar oynamak istememekte ya da daha doğrusu, kararını bir gün önce almış olduğundan kendini hâlâ bir daha kumar oynamak istemezmiş gibi düşünmekte, bu kararda yatan bir

etkililiğe inanmaktadır. Ama o zaman da içdaralması halinde kavradığı şey, geçmişteki kararın tastamam etkisiz olduğudur işte. Karar hiç şüphesiz oradadır, ama donmuştur, etkisizdir, bizatihi onun bilincine sahip olmamdan ötürü kararın *ötesine geçilmiştir.* Karar, zamansal akış boyunca kendi kendimle özdeşliğimi hiç durmadan gerçekleştirmem ölçüsünde hâlâ bendir, ama, bilincim için olmasından ötürü artık *ben* değildir. Onun pençesinden kurtulurum, karar ona vermiş olduğum görevi yerine getiremez. Burada da aynı şekilde, ben, olmama kipinde *oyum.* Kumarbazın o anda kavradığı şey bir kez daha determinizmin sürekli kopuşudur, kumarbazı kendi kendisinden ayıran hiçliktir: bir daha oynamamayı ne kadar çok isterdim; hattâ daha dün, içinde bulunduğum durumun *bana* kumar oynamayı *yasaklayacak* şekilde sentetik bir yakalanışını, kavranışını (iflas tehlikesini, yakınlarımın umutsuzluklarını) yaşamıştım. Bana öyle geliyordu ki, böylece kumar ile arama *gerçek bir set* çekmiştim, oysa şimdi o sentetik yakalayışın bir düşüncenin, bir duyunun anısından başkaca bir şey olmadığını fark ediyorum: gelip yeniden bana yardım edebilmesi için o sentetik yakalayışı özgürce ve *sıfırdan yeniden yapmalıyım;* o, benim için mümkün olanlardan bir tanesinden başkaca bir şey değildir artık; tıpkı kumar oynama olgusunun da bir başka mümkün olan olması gibi, ne daha fazla ne daha eksik. Ailemi üzmekten duyduğum o *korkuyu yeniden bulmam,* yaşanmış korku olarak yeniden yaratmam gerekiyor, arkamda tıpkı cılız bir hayalet gibi duruyor ve etimi kemiğimi ona ödünç vermek-vermemek yalnızca bana bağlı. Bir gün önceki ayartılma karşısında olduğum gibi şimdi de yalnız ve çıplağım; onca baraj ve duvarı sabırla kurduktan sonra, kendimi bir kararlılığın büyülü çemberi içine kapattıktan sonra, şimdi içdaralmasıyla fark ediyorum ki *hiçbir şey* beni kumar oynamaktan alıkoymuyor. Ve içdaralması *benim,* çünkü sırf kendimi varlık bilinci olarak varoluşa taşıdığım için, *ben olan* o geçmişteki güzel kararlar *olmayan* haline getiriyorum kendimi.

Karşılık olarak, bu içdaralmasının biricik koşulunun, altta yatan psikolojik determinizmi bilmemem olduğunu öne sürmek; bilinçaltının gölgesinde eylemimi belirleyen gerçek ve etkili nedenleri tanımadığım için içdaralması yaşadığımı öne sürmek boşuna olurdu. Öncelikle, içdaralmasının bize insan özgürlüğünün bir *kanıtı* gibi görünmediğini belirterek yanıt vereceğiz; insan özgürlüğü bize sorgulamanın zorunlu koşulu olarak verilmiştir. Yalnızca, özgül bir özgürlük bilincinin varolduğunu göstermek istiyorduk ve bu bilincin içdaralması olduğunu

göstermek istedik. Başka türlü söyleyecek olursak, içdaralmasını özsel yapısı içinde özgürlük bilinci olarak kurmak istedik. Şimdi, bu bakış açısından, bir psikolojik determinizmin varoluşu yaptığımız betimlemenin sonuçlarını çürütmeyecektir: gerçekten de, ya içdaralması bu determinizmin bilinmeyen bilgisizliğidir -ve bu durumda içdaralması gerçekten de özgürlük olarak kavranır— ya da içdaralmasının edimlerimizin gerçek nedenlerini bilmezden gelme bilinci olduğu iddia edilmektedir, içdaralması, bu durumda içimizin derinliklerine serilmiş ve birdenbire suç edimlerine yol verecek korkunç sâikler sezmemizden kaynaklanırdı. Ama bu durumda kendi kendimize aniden *dünyanın şeyleri* gibi görünür ve kendi kendimize göre kendi aşkın durumumuz olurduk. O zaman da içdaralması silinip yerini *korkuya* bırakırdı, çünkü korku olarak aşkın olanın sentetik kavranışı korkudur.

Bize içdaralması içinde kendini keşfettiren bu özgürlük, gerekçeler ile edim arasına usulca sokulan o hiç'in varoluşuyla nitelendirilebilir. Edimim, ben özgür olduğum için sâiklerin belirleyiciliğinden kurtulmuş olmaz, tam tersine, etkisiz oldukları ölçüde o sâiklerin yapısı benim özgürlüğümün koşuludur. Ve eğer özgürlüğü kuran bu hiç'in ne olduğu sorulacak olursa, cevabımız şöyle olacaktır: hiç, *olmadığı* için betimlenemez, ama kendi kendisiyle münasebetleri içinde insan varlığı tarafından *olmuş öldürüldüğü* ölçüde en azından anlamı ifşa edilebilir. Bu hiç, sâikin [motif], yalnız ve yalnızca bir sâikin bilincinin bağlılaşığı olarak saik gibi görünmek zorunluluğuna tekabül eder. Kısacası, bilinç içerikleri varsayımından vazgeçtiğimiz andan itibaren, bilincin *içinde* asla bir saik bulunmadığını kabul etmeliyiz: sâik yalnızca bilinç *için* vardır. Ve sâik de ancak görünme [apparition] olarak ortaya çıkabileceğinden ötürü, etkisizlik bir sâik olarak kurulur. Gerekçe hiç şüphesiz zamansal-mekânsal şeyin dışarıdalığına sahip değildir, her zaman için öznelliğe aittir ve *benimki* olarak kavranır, ama doğası gereği içkinlik içindeki aşkınlıktır ve bilinç, bizatihi onu ortaya koymaktan ötürü onun tarafından kapsanmış olmaz, çünkü artık ona imlemini ve önemini kazandırma işi bilince düşmektedir. Böylece sâiki bilinçten ayıran *hiç*, içkinlik içindeki aşkınlık olarak nitelenir; bilinç kendi kendini içkinlik olarak üretmek suretiyledir ki onu bilinç için aşkınlık olarak vareden hiçi hiçler. Ama her türlü aşkın olumsuzlamanın koşulu olan bu hiçliğin, oldukça önemli olan başka iki hiçlemeden hareketle aydınlatılabileceği görülüyor: 1) bilinç her türlü içerikten *boşaltılmış*

olduğunda kendi sâiki *değildir.* Bu, bizi, düşünüm-öncesi cogito'nun hiçleyici yapısına gönderir; 2) Bilinç, geçmişi ve geleceği karşısında, olmama kipindeki bir (mode du netre pas] kendi [soi] karşısında gibidir, Bu da bizi, zamansallığın hiçleyici yapısına gönderir.

Henüz bu iki hiçleme tipini aydınlatmak söz konusu değil: şimdilik bunun için gerekli olan tekniklere sahip değiliz. Şuna işaret etmek yeterli: olumsuzlamaya ilişkin nihai açıklama kendi(nin) bilinc(i)nin ve zamansallığın betimlenişleri dışında verilemeyecektir.

Burada şuna işaret etmek gerekir ki, içdaralmasıyla açıkça ortaya çıkan özgürlük, özgür varlığı belirten Beni (Moi) yeniden yapmanın sürekli yenilenen mecburiyetiyle belirginleşir. Nitekim, az önce gösterdiğimiz gibi, benim için mümkün olanların varoluşlarını sürdürmelerinin yalnızca *bana* bağlı oluşunun içdaralmasına sebep olduğunu söylemiş olmamız, bu mümkün olanların önceden verilmiş olan ve zamanın akışında bir bilinçten başka bir bilince geçen bir *benden* türemiş olduğunu söylediğimiz anlamına gelmez. Kendisine kumar oynamayı yasaklayacak bir *durumun* sentetik kavrayışını yeniden gerçekleştirmek zorunda olan kumarbaz, aynı anda da bu durumu değerlendirebilecek olan ve "bir durumda olan" *beni* yeniden yaratmak zorundadır. Bu *a priori* ve tarihsel içeriğiyle insanın özüdür. Ve kendi karşısında özgürlüğün açık tezahürü olarak içdaralması da, insanın kendi özünden her zaman bir hiçlikle ayrılmış olduğu anlamına gelir. Burada Hegel'in sözünü anmak gerekiyor: "Wesen ist was gewesen ist." Öz, olmuş olandır. Öz, insan varlığına ilişkin olarak *"budur"* sözcükleriyle belirtilebilecek tek şeydir. Ve bundan ötürü, edimi *açıklayan* da niteliklerin bütünlüğüdür. Ama edim her zaman bu özün ötesindedir, ancak kendisiyle ilgili her türlü açıklamanın ötesine geçtiği ölçüde insan edimidir; çünkü aslında insanda, "*budur*" formülüyle belirtilebilecek her şey bizatihi bu olgudan ötürü *bu olmuştur.* İnsan kendi özünün yargı-öncesi [prejudicative] bir kavranışını da devamlı olarak beraberinde taşır, ama işte tam da bundan ötürü insan kendi özünden bir hiçlikle ayrılmıştır. Öz, insan-gerçekliğinin kendi hakkında *olmuş olan* olarak kavradıklarının toplamıdır. Ve içdaralması, olandan sürekli kopuş kipi olarak varolduğu ölçüde, daha doğrusu kendini olduğu biçimiyle varoldurduğu ölçüde insanın kendi kendini kavraması biçiminde işte burada ortaya çıkar. Çünkü biz bir *"Erlebnis"i* hiçbir zaman bizim *doğamızın* canlı bir sonucu gibi kavrayanlayız. Bilincimizin akışı bu doğayı giderek oluşturur ama doğamız

her zaman arkamızda durur ve geçmişe dönük anlayışımızın sürekli nesnesi olarak bize musallat olur. Bu doğa bir sığmak değil de bir gerekirlik [exigencel olduğu ölçüde içdaraltıcı olarak kavranır.

İçdaralmasında özgürlük, *hiç* [rien] tarafından asla engellenmemiş olduğu ölçüde ya da kendisine başvurulmamış olduğu ölçüde, kendi karşısında içdaralmasına uğrar. Denecektir ki; özgürlük az önce insan varlığının sürekli bir yapısı olarak tanımlanmıştı; eğer özgürlük içdaralmasıyla tezahür ediyorsa, içdaralmasının da benim duygulanımlarımın [affectivite] sürekli bir hali olması gerekirdi. Oysa tersine içdaralması tümüyle istisnai bir haldir. Bu durumda, içdaralması fenomeninin az rastlanırlığı nasıl açıklanır?

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, yaşamımızda en sık karşılaştığımız durumlar, yani bizim için mümkün olanları etkin gerçekleştirilişleri içinde ve bu gerçekleştirme dolayısıyla oldukları gibi yakaladığımız o durumlar, bize kendilerini içdaralması yoluyla göstermezler, çünkü o durumların kendileri iç-daraltıcı kavrayışı dışlarlar. Nitekim içdaralması bir mümkün olanın *benim* için mümkün olan olarak kabul edilmesidir; yani bilincin kendi özünden hiçlik aracılığıyla kopmuş olduğunu ya da gelecekten bizatihi kendi özgürlüğüyle ayrılmış olduğunu fark ettiği anda içdaralması oluşur. Bunun anlamı, hiçleyici bir hiçin her türlü mazereti elimden aldığı ve aynı zamanda benim gelecek varlığım olarak kendisine doğru atılımda bulunduğum şeyin her zaman hiçlenmiş ve basit bir imkân seviyesine indirgenmiş olduğudur, çünkü kendisi olduğum gelecek, erişimimin dışında kalmaktadır. Ama bu farklı vakalarda kendimi gelecekte beklediğim, “kendime bu saatin, bu günün ya da bu ayın öte yanında randevu verdiğim” zamansal bir formla işimiz olduğuna işaret etmek gerekir, içdaralması, o randevuda kendimi bulamamaktan / orada bulunamamaktan, buluşma yerine gitmeyi bile’ artık istememekten duyduğum endişedir. Ne var ki kendimi tam da benim imkânlarımı gerçekleştirdikleri anda bana onları ifşa eden edimlere angaje olarak da bulabilirim. Ben şu sigarayı yakarken somut bir imkânımı ya da, dilerseniz, sigara içine arzumu öğrenirim; tam şu kâğıdı ve şu kalemi önüme çekme edimiyledir ki bu kitap üzerinde çalışma eylemini kendime en dolaysız imkânım olarak veririm: işte bu çalışma eylemine angaje olduğum ve tam kendimi bu çalışmanın içine attığım anda bu eylemi keşfediyorum. Şu anda eylem elbette benim imkânım olarak kalmaktadır, çünkü her an

çalışmamdan uzaklaşabilir, defteri bir kenara itip dolma kalemimin kapağını kapatabilirim. Ama bana edimim içinden kendini keşfettiren eylemin görece bağımsız ve aşkın form olarak kristalleşme eğiliminden ötürü, bu eylemi durdurma imkânı ikinci sıraya atılmış olur. *Eylem halindeki* insanın bilinci, üzerine düşünülmemiş bir bilinçtir. *Eylem halindeki* insanın bilinci, bir şeyin bilincidir ve bilince kendini keşfettiren aşkından da özel bir doğaya sahiptir: bu, dünyanın bir *gereklilik yapısıdır* [structure d'exigence] ve dünya da bu yapıda karşılıklı olarak bileşik araçlarla kurulan münasebetleri keşfeder. Önümüzdeki şu harfleri yazma ediminde, bütün tümce, henüz tamamlanmamış bir halde, yazılmış olmanın edilgin gereği olarak açınlanır. Tümce, biçimlendirdiğim harflerin bizatihi anlamıdır ve çağrısı sorgulanmaz, çünkü gerçekten de sözcükleri tümceye doğru aşmadan o sözcükleri yazamam ve tümceyi, yazdığını sözcüklerin anlamının zorunlu koşulu olarak keşfederim. Aynı zamanda ve edimin bizatihi çerçevesi içinde, yol gösterici bir araçlar bütünü açınlanır ve düzenlenir (kalem-mürekkep-kâğıt-satırlar-satırbaşı-vb.) ve bu sentez kendi kendisi için kavranamayan ama yazılacak tümceyi bana edilgin zorunluluk olarak keşfettiren aşkınlığın bağrında ortaya çıkar. Böylece gündelik edimlerin hemen hemen tüm genelliği içinde, kendimi angaje bir halde bulurum, bahse girmiş olurum, benim için mümkün olanları, onları gerçekleştirirken keşfederim, onları gereklilikler, aciliyetler, kullanılabilir araçlar olarak gerçekleştirme edimi içinde keşfederim. Ve hiç şüphesiz, bu türden her edimde, bu edimin nihai imlemleri ve benim özsel imkânlarım olarak daha uzak ve daha özsel ereklere gönderdiği ölçüde, söz konusu edimin sorgulanması imkânı orta yerde durmaktadır. Örneğin, yazdığım tümce, çizdiğim harflerin imlemidir [signification] ama üretmek istediğim kitabın bütünü tümcenin imlemidir. Ve bu kitap, kendisiyle ilgili olarak içdaralması hissedebileceğim bir imkândır: kitap gerçekten de *benim* için mümkün olandır ve yarın ona devam edip etmeyeceğimi bilmiyorum; yarın özgürlüğüm kitabım karşısında hiçleyici gücünü gösterebilir. Yalnız, bu içdaralması, kitabı bu haliyle *benim* imkânım olarak kavradığım anlamına gelir: onun karşısında doğrudan doğruya yer almam ve onunla münasebetimi gerçekleştirmem gerekir. Bu demektir ki onun hakkında yalnızca "Bu kitabı yazmak gerekir mi?" türünden nesnel sorular sormak zorunda değilim, çünkü bu sorular beni daha geniş nesnel imlemlere ("Onu *şu sırada* yazmak doğru mu?", "Şu öteki kitapla aynı işi görmeyecek mi?",

“Konusu yeterince ilgi çekici mi?”, “Üzerinde yeterince düşünüldü mü?”, vb.) gönderirler; bu imlemler aşkın olarak kalır ve dünyanın bir sürü gereği olarak verilirler. Yazdığım kitap konusunda özgürlüğümün içdaralmasına uğraması için, bu kitabın benimle olan münasebeti içinde belirmesi gerekir, yani bir yandan *olmuş olduğum şey* olarak kendi özümü keşfetmeliyim (“bu kitabı yazmak isteyen” idim, onu tasarlamıştım, onu yazmanın ilginç olabileceğini düşünmüştüm ve kendi kendimi o şekilde oluşturmuştum ki bu kitabın benim için temel bir mümkün olan *olmuş olduğu* dikkate alınmaksızın *beni anlamak* artık mümkün değildir); öte yandan özgürlüğümü bu özden ayıran hiçliği keşfetmeliyim (“onu yazmak isteyen” *idim* ama *hiçbir şey*, olmuş olduğum şey bile, beni onu yazmaya zorlayamaz); nihayet, beni olacağım şeyden ayıran hiçliği keşfetmeliyim (kitabı yarıda bırakmanın sürekli imkânını, onu yazma imkânının bizatihi koşulu olarak ve özgürlüğümün bizatihi anlamı olarak keşfederim). Kitabın benim için mümkün olan olarak oluşturulması sırasında bile, özgürlüğümü, geçmişte ve gelecekte olduğum şeyin mümkün tahripçisi olarak kavramam gerekir. Bu da kendimi düşünüm düzlemine yerleştirmem gerektiğini söylemektir. Edim düzleminde kaldığım sürece, yazılacak kitap bana benim için mümkün olanları açınlayan edimin uzak ve önceden varsayılmış imleminden başka bir şey değildir: o edimde içerilmiştir, konulaştırılmış ve kendi için ortaya konmuş değildir, “sorun oluşturmaz”; ne zorunlu olarak ne de olumsal olarak tasarlanır, şu anda yazdığım şeyi kendisinden yola çıkarak anlayabildiğim sürekli ve uzak anlamdan ibarettir ve bundan ötürü *olmak* [varlık] gibi kavranmıştır, yani onu ancak, mevcut ve varolan tümcenin üstünde yüzeye çıktığı *varolan temel* olarak ortaya koymak suretiyle, tümceme belirli bir anlam kazandırabilirim. Gelin görün ki biz her an dünyaya atılmış ve ona angaje olmuş durumdayız. Bunun anlamı, bizim için mümkün olanları ortaya koymadan önce eyliyor oluşumuzdur. Bununla birlikte, gerçekleşmiş olanlar ya da gerçekleşmek üzere olanlar olarak bu mümkün olanlar kendilerini keşfettiklerinde, sorun haline getirilmek için özel edimlere ihtiyaç duyan anlamlara gönderme yaparlar. Sabahları beni uyandıran çalar saat *benim* imkânım olan işime gitme imkânına gönderme yapar. Ama çalar saatin çağrısını çağrı olarak kavramak, yataktan kalkmaktır. Şu halde yataktan kalkma edimi bile güven vericidir, çünkü “Çalışmak *benim* imkânım mıdır?” sorusunu es geçer ve dolayısıyla beni dinginciliğin, çalışmayı reddetmenin ve nihayet dünyanın reddinin ve

ölümün imkânını kavrayacak durumda bırakmaz. Kısacası, zil sesinin anlamını kavramak nasıl onun çağrısı karşısında zaten ayağa kalkmış olmaksa, bu kavrayış da çalar saatine bir gereklilik anlamı yükleyenin yalnızca ve yalnızca ben olduğum şeklindeki içdaraltıcı görüye karşı beni korur. Aynı biçimde gündelik ahlak diye adlandırılabilecek olan şey de etik içdaralmasını dışlar. Kendimi, değerlerle olan kökensel münasebetim içinde düşündüğüm zaman etik içdaralması vardır. Nitekim bu değerler bir temel talep eden gerekliliklerdir. Ama bu temel hiçbir şekilde *varlık* olmayacaktır, çünkü ideal doğasını kendi varlığında kuran değer, değer olmaktan çıkar ve benim istencimin heteronomisini gerçekleştirir. Değer, varlığını gerekliliğinden devşirir, yoksa gerekliliğini varlığından değil. Şu halde değer, onu değer *olan* gibi kavrayacak bir temaşacı görüye kendini ifşa etmez; yoksa böyle bir görü özgürlüğüm üzerindeki haklarını değerden alıyor olurdu. Bunun tersine değer, sırf kendini değer olarak kabul etmekle onun değer olarak varolmasını sağlayan etkin bir özgürlüğe kendini açık edebilir. Bundan çıkan sonuç da şudur: özgürlüğüm değerlerin biricik temelidir ve *hiçbir şey,* kesinlikle hiçbir şey şu ya da bu değeri, şu ya da bu değerler dizgesini benimsememi doğrulamaz. Değerlerin varolmalarına aracılık eden varlık olduğum sürece ben doğallanamaz olanım. Ve özgürlüğüm, değerlerin temelsiz temeli olmaktan ötürü içdaralması içindedir. Özgürlüğüm ayrıca, değerler özleri gereği bir özgürlüğe açılandıklarından ötürü, aynı zamanda “soru konusu” olmaksızın açığa çıkamayacakları için de içdaralması içindedir, çünkü değerler dizgesini tersine çevirmenin imkânı da, tamamlayıcı bir şekilde *benim* imkânım olarak belirir. Değerler karşısında duyulan içdaralması, değerlerin idealliklerinin tanınmasıdır.

Ancak, genelde, değerler karşısında takındığım tavır büyük ölçüde güven vericidir. Çünkü, aslında bir değerler dünyasına angajeyimdir. Değerlerin benim özgürlüğüm aracılığıyla varlık içinde tutulduğunun içdaraltıcı kavranışı, daha sonra ortaya çıkan ve dolaylanmış bir fenomendir. Dolaysız olan, aciliyeti ile dünyadır ve angaje olduğum bu dünyada edimlerim değerleri avlanacak keklikler gibi havalandırır, “alçaklık” karşıt-değeri, duyduğum tiksinti tarafından bana verilir, “yücelik” değeri, hayranlığım içinde bana verilir. Ve özellikle de bir yığın tabu karşısındaki gerçek itaatkârlığını, bu tabuları bana olguda varolan şeyler olarak gösterir. Kendilerini “dürüst kişiler” diye adlandıran

burjuvalar, ahlaki değerlerini uzun uzun düşündükten sonra dürüst olmuş değildirler: ama dünya üstünde belirdikleri andan itibaren, anlamı dürüstlük olan bir davranışın içine atılmışlardır. Böylece, dürüstlük bir varlık kazanır, soru konusu oluşturmaz; değerler, çimenlere basmayı yasaklayan uyarı levhalarına benzer bin türlü küçük ve gerçek gereklilik gibi yolumun üstüne serpiştirilmişlerdir.

Nitekim, kendini üzerine düşünülmemiş bilincimize açan ve dolaysızın dünyası olarak adlandıracağımız dünyada, biz, *sonradan* birtakım girişimlerin içine atılmak üzere *önce* ortaya çıkmayız. Ama varlığımız dolaysız biçimde bir “durum içinde”dir, yani, birtakım girişimlerin içinde *belirir ve* öncelikle kendini bu girişimlere yansıttığı ölçüde kendini tanır. Şu halde kendimizi gerekliliklerle dolu bir dünyada, 1:gerçekleştirilmekte olan” projelerin ortasında keşfederiz: yazıyorum, sigara içeceğim, bu akşam Pierre ile randevum var, Simon’a cevap vermeyi unutmamam gerek, Claude’dan gerçeği daha uzun süre gizlemeye hakkım yok. Gerçeğin bütün bu ufak tefek edilgin beklentileri, bütün bu sıradan ve gündelik değerler, doğrusunu söylemek gerekirse, anlamlarını, dünya içinde kendi kendimi seçişim gibi bir projeden, kendi kendime dair bir ilk projeden alırlar. Ama tam olarak bir ilk imkâna yönelen, değerlerin, çağrıların, beklentilerin ve genel olarak da bir dünyanın olmasını sağlayan bu ben projesi, bana ancak girişimlerimin soyut ve mantıksal yönü ve imlemi olarak dünyanın ötesinde görünür. Bunun dışında, somut olarak çalar saatler, uyarı levhaları, vergi beyannameleri, polis memurları, kısacası içdaralmasına karşı bir sürü korkuluk vardır. Ama girişimim benden uzaklaştığı andan itibaren kendimi gelecekte beklemek zorunda olduğum için, kendi kendime gönderildiğim andan itibaren kendimi birdenbire çalar saate anlamını veren kişi olarak, bir uyarı levhası nedeniyle bir çiçeklikte ya da bir çimenlikte yürümeyi kendine yasaklayan kişi olarak, şefin emrine aciliyet tanıyan kişi olarak, yazdığı kitabın yararı konusunda karar veren kişi olarak, nihayet, gereklilikleri aracılığıyla eylemini belirlesinler diye değerlerin varolmalarını sağlayan kişi olarak keşfederim. Varlığımı oluşturan biricik ve ilk projenin karşısında tek başıma ve içdaralması içinde beliririm, bütün engeller, bütün korkuluklar özgürlüğümün bilinciyle hiçlenmiş bir halde devrilirler: değerleri varlıkta tutanın ben olduğum olgusuna karşı başvurduğum, başvurabileceğim hiçbir değer yoktur; hiçbir

şey beni kendi kendime karşı güvenceye alamaz; *olduğum* bu hiçlik tarafından dünyadan ve özümden kopartılmış bir halde, dünyanın ve kendi özümün anlamını gerçekleştirmek zorundayım: buna, doğallanamaz ve mazeretsiz olarak tek başıma ben karar veririm.

Şu halde içdaralması, özgürlüğün, kendi kendisi tarafından düşünümsel kav-ranışıdır, bu bağlamda özgürlük dolayımdır, çünkü her ne kadar kendi kendisinin doğrudan bilinciyse de dünyanın çağrılarının olumsuzlanmasından doğar, özünün ontoloji-öncesi kavranışına ve kendisi için mümkün olanların yargı-öncesi anlamına sahip bilinç olarak kendi kendimi yakalamak üzere, kendimi bağlamış olduğum dünyadan bağlarımı koparır koparmaz özgürlük ortaya çıkar; değerleri dünyadan hareketle kavrayan, değerlerin şeyci ve güven verici tözleştirilmesiyle yetinen ciddiyet ruhunun karşısına dikilir. Ciddiyet halindeyken kendimi nesneden hareketle tanımlarım; bunun için de, girişmekte olmadığım bütün girişimleri imkânsız diye *a priori* bir yana bırakırım ve özgürlüğümün dünyaya vermiş olduğu anlamı dünyadan geliyormuş gibi, mecburiyetlerimi ve varlığımı kuruyormuş gibi kavrarım. İçdaralması halinde, kendimi hem tümüyle özgür hissederim, hem de kendimi dünyanın anlamının benden gelmesini sağlamamazlık edemeyen olarak kavrarım.

Bununla birlikte, kendini *salt* bir içdaralması içinde kavramak için, düşünüm düzlemine geçmenin ve uzak ya da dolaysız mümkün olanları göz önüne almanın yeterli olduğunu sanmamak gerekir. Her bir düşünüm durumunda, içdaralması, üzerine düşünülmemiş bilinci dikkate alan düşünümsel bilincin yapısı olarak doğar; ama yine de içdaralmamın karşısında birtakım davranışlar, özellikle de kaçış davranışları benimseyebilirim. Gerçekten de her şey, sanki içdaralmasına karşı temel ve dolaysız davranışımız kaçmakmış gibi cereyan eder. Psikolojik determinizm teorik bir kavrayış olmaktan önce, en başta bir mazeret davranışıdır; ya da, dilerseniz, bütün mazeret davranışlarının temelidir. Psikolojik determinizm içdaralması karşısında düşünümsel bir davranıştır; içimizin, varoluş şekli, şeylerin varoluş şekline benzeyen çatışan güçlerle dolu olduğunu öne sürer; bizi çevreleyen boşlukları doldurmaya, geçmişin şimdiyle, şimdinin de gelecekle bağlarını yeniden kurmaya çalışır; bizi, edimlerimizin üreticisi olan bir *doğa* ile donatır ve bizatihi bu edimlerden aşkınlıklar üretir; bu edimleri kendilerinin dışında temellendiren ve sürekli bir *mazeretler* oyunu oluşturdukları için güçlü bir güven veren bir eylemsizlik ve bir dışsallıkla

donatır, insan-gerçekliğinin, onu kendi özünün ötesinde içdaralması içinde ortaya çıkaran o aşkınlığını yadsır; böylelikle bizi *asla olduğumuz şeyden başka olmamaya* indirgeyerek, kendinde-varlığın mutlak olumluluğunu yeniden içimize taşır ve bu yoldan bizi yeniden varlığın bağrında bütünleştirir.

Ama içdaralmasına karşı düşünümsel bir savunma olan bu determinizm kendini düşünümsel bir *görü* olarak vermez. Bu savunma, özgürlüğün *apaçıklığı* karşısında hiçbir şey yapamaz, bu yüzden kendini sığınma fikrinde olduğu gibi, içdaralmasından kaçarken kendisine doğru gidebileceğimiz ideal bitiş noktası gibi verir. Felsefenin alanında, bu durum, determinist psikologların tezlerini iç gözlemin salt verileri üzerinde temellendirme iddiasında olmayışlarıyla açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu tezi, değerini olguları açıklamasında bulan doyurucu bir varsayım gibi -ya da her türlü psikolojinin kurulabilmesi için zorunlu bir postüla gibi- sunarlar. Rakipleri “içduyunun görüsü yoluyla kanıtlama” [preuve par l’intuition du sens intime] adını verdikleri itirazda bulununca, özgürlüğün dolaysız bilincinin varolduğunu kabul ederler. Tek yaptıkları, tartışmayı bu iç açınlanmanın [revelation inteme] *değeri* ne taşımaktır. Böylece kendimizi hallerimizin ve edimlerimizin ilk nedeni olarak kavramamızı sağlayan görü hiç kimse tarafından tartışılmaz. Ne var ki, içdaralmasının üzerinde yükselerek ve onu edimlerimizin gerçek nedenleri konusunda içinde bulunduğumuz bilgisizlikten kaynaklanan bir yanılsama olarak *yargılayarak* içdaralmasını dolayımlamayı hepimiz deneyebiliriz. O zaman ortaya çıkacak olan sorun bu dolayıma olan inancın derecesidir. Yargılanan bir içdaralması, önlenmiş bir içdaralması mıdır? Elbette hayır; yine de burada yeni bir fenomen, içdaralması karşısında dikkati başka yere yönelten ve bir kez daha içdaralmasında hiçleyici bir güç varsayan bir süreç doğar.

Determinizm, kendi başına bir postüla ya da bir varsayımdan ibaret olduğu için, dikkati başka yere yöneltmeye yetmez. Determinizm daha somut ve bizatihi düşünüm alanında gerçekleşen bir kaçış çabasıdır. Her şeyden önce, *benim* için mümkün olana karşıt olan mümkün olanlara kıyasla, dikkati başka yere yöneltme girişimidir. Kendimi, bir mümkün olanın *benim* için mümkün olan olarak anlaşılması şeklinde oluşturduğumda, o mümkün olanın benim projemin ufkunda varolduğunu da kabul etmem ve onu bizzat ben olarak, orada, benden bir hiçlikle ayrılmış bir halde beni gelecekte bekleyen olarak kavramam gerekir. Bu

bağlamda kendimi benim için mümkün olanın ilk kökeni olarak kavrarım ve bu, genelde, özgürlük bilinci diye adlandırılan şeydir; özgür irade yandaşlarının iç-duyunun görüsünden söz ettikleri zaman göz önünde tuttukları tek şey, bilmem bu yapısıdır işte. Ama, aynı zamanda, dikkatimi, *benim* için mümkün olana karşı çıkan öteki mümkün olanların oluşturulmasından *başka yere yöneltmeye* çalıştığım da olur. Aslında bir yandan seçtiğim mümkün olanı benim için mümkün olan olarak ortaya çıkarırken, öte yandan da bu karşıt mümkün olanların varolduğunu ortaya koymazlık edemem; onları, *canlı* mümkün olanlar olarak, yani *benim için mümkün olanlar haline gelme imkânına sahip olanlar* olarak oluşturmamı engelleyemem. Ama onları aşkın bir varlıkla donatılmış ve tümden mantıksal olarak, kısacası, şeyler olarak görmeye zorlarım kendimi. Eğer düşünümsel düzlemde bu kitabı yazma imkânına *benim* imkânım olarak bakarsam, bu imkân ile bilincim arasında, kitabı yazma imkânım mümkün olan şey gibi kuran, hiç denecek bir varlık ortaya çıkarırım ve bu hiç denecek varlık, kitabı yazma imkânını bir imkân olarak kurar ve bu kitabı yazmama imkânının da benim için mümkün olmasının sürekli imkânı içinde o hiç denecek varlığı kavrarım. Ama bu kitabı yazmama imkânı karşısında, tıpkı gözlemlenebilir bir nesne karşısındaymışım gibi davranmaya çabalarım ve orada görmek istediğim şeye kendimi ikna ederim: kitabı yazmama imkânını, ondan sadece bellek için sözü edilmesi gerekiyormuş gibi, yazmama imkânı beni ilgilendirmezmiş gibi onu kavramaya çalışırım. Devinim nasıl ki şurada hareketsiz duran bilye karşısında dışsal bir imkânsa, kitabı yazmama imkânı da benim karşımda dışsal bir imkân olmalıdır. Bunu başarabilirsem, *benim* için mümkün olanın, mantıksal birimler [entites] halinde oluşmuş olan o antagonist imkânları etkililiklerini yitirirlerdi; *dışarıdan* olacakları için artık tehditkâr olmazlardı, çünkü benim için mümkün olanı, düpedüz, *kavranabilir* ihtimaller olarak, yani temelde, bir başkası *tarafından da* kavranabilir ihtimaller olarak ya da *aynı durumda bulunacak bir başkası için mümkün olanlar* olarak kuşatıyor olurlardı. Aşkın bir yapıymışçasına nesnellik konumuna ait olurlardı: ya da, dilerseniz Heidegger'ın terminolojisini kullanarak şöyle diyelim: *ben* bu kitabı yazacağım ama *insan* bu kitabı yazmayabilir. Böylece *benim* için mümkün olana karşıt olan mümkünlerin *bizzat ben* olduklarını ve benim için mümkün olanın imkânının içkin koşulları olduklarını kendimden saklamış olurdum. Benim için mümkün olanın keyfiliğini, özgür bir varlığın özgür

imkânı olma özelliğini muhafaza edecek ölçüde varlığa sahip olurlardı, ama tehditkarlıklarından da arındırılmış olurlardı: bu karşıt imkânlar beni *ilgilendirmezlerdi*, seçilmiş imkân, onu seçmemden ötürü, benim için tek somut mümkün olan olarak görünürdü ve, ardından, beni kendisinden ayıran ve aslında kendisine imkânını kazandıran hiçlik doldurulmuş olurdu.

Ne var ki, içdaralması karşısında kaçış, yalnızca dikkatini gelecekten başka yere çevirme değildir: bu kaçış geçmişin tehdidini de ortadan kaldırmaya çalışır. Burada kaçmaya çalıştığım şey, benim özümü taşıyan ve onun ötesine geçen aşkınlığımın ta kendisidir. Kendinde olanın varlık kipinde, kendi özüm *olduğumu* olumlarım. Aynı zamanda, bu özü tarihsel olarak kurulmuş bir öz olarak kabul etmeyi ve bir dairenin iyeliklerini içerişi gibi edimi içeren bir öz olarak kabul etmeyi reddederim. Bu özü benim için mümkün olanın ilk başlangıcı olarak kavrarım ya da en azından kavramaya çalışırım ve onun kendi kendisinde bir başlangıcının olmasını hiçbir şekilde kabul etmem; böylece bir edimin tastamam özümü yansıttığı zaman özgür bir edim olduğunu olumlarım. Ama ayrıca, Benin *karşısında* duran bir özgürlük olsaydı beni kaygılandıracak olan bu özgürlüğü, özümün, yani Benimin bağrına yeniden yerleştirmeye çabalardım. Burada Beni, içimde barınan ve özgürlüğüme metafizik bir etki gücü olarak sahip olan küçük bir Tanrı gibi düşünmek söz konusudur. Bu durumda varlığım artık varlık olarak özgür olmaz da, bilincimin bağrında Benim özgür olur. Bu da büyük ölçüde güven verici bir kurmacadır [fiction], çünkü böylece özgürlük opak bir varlığın bağrına itilmiş olur: özümün saydamlık [translucidite] olmaması, içkinlikte aşkın olması ölçüsünde, özgürlük de özümün özelliklerinden biri haline gelecektir. Kısacası, özgürlüğümü kendi Benim içinde başkasının özgürlüğü gibi kavramak söz konusudur burada[1]. Bu kurmacanın belli başlı temaları görülüyor: Tıpkı başkalarının kendi edimlerinin kökeninde, önceden kurulmuş bir kişi vasfıyla bulunuyor olması gibi, kendi Benim edimlerimin kökeni haline gelir. Elbette. Benim yaşamakta ve dönüşmektedir, hattâ edimlerinden her birinin onun dönüşmesine katkıda bulunabileceği bile kabul edilecektir. Ama bu uyumlu ve sürekli dönüşümler, o biyolojik tip üzerinden tasarlanırlar. Bu dönüşümler, dostum Pierre'de, bir ayrılıktan sonra onu yeniden gördüğümde saptayabileceğim dönüşümlere benzerler. İşte bu güven verici gereklilikler nedeniyle Bergson, süren ve düzenlenen, kendisi hakkında

edindiğim bilince daima zamandaş olarak kalan ve bilinç tarafından ötesine geçilemeyen, tüm edimlerimizin kökeninde felaketi andıran bir iktidar olarak değil, çocuklarına hayat veren bir baba gibi yer alan, içinden, edimin özün kesin bir sonucu olarak ortaya çıkmadığı, öngörülebilir bile olmayan, özle güven verici bir münasebet ve ailevi bir benzerlik sürdürebilen bir derin Ben teorisini tasarladığında açıkça tatmin olmuştu: edim özden daha ileri gider, ama aynı yönde daha ilen gider; elbette edimin hâlâ besbelli bir indirgenemezliği vardır ama tıpkı bir babanın, eserini devam ettiren oğlunda kendini tanıyıp öğrenebildiği gibi, biz de kendimizi edimde tanır ve öğreniriz. Bergson böylece, -içimizde kavradığımız- özgürlüğü psişik bir nesneye, Bene yansıtarak içdaralmamızı gizlemeye katkıda bulunmuştur ama bu yoldan bilincin kendisini harcamıştır. Böylelikle oluşturduğu ve betimlediği şey, kendi kendisine göründüğü haliyle özgürlüğümüz değildir: *bu, başkasının özgürlüğüdür*,

Şu halde, kendi kendimizden içdaralmasını gizlemeye çalışırken başvurduğumuz süreçler bütünü işte böyledir: Farklılaşmamış bir başkası [un autrui indifferencie] için mümkün olanlardan çıkardığımız öteki mümkün olanları göz önünde bulundurmaktan kaçınarak kendimiz için mümkün olanı kavrarız: bu mümkün olanı saf hiçleyici bir özgürlük aracılığıyla varlıkta tutulan olarak görmek istemeyiz de, onu esasen oluşturulmuş bir nesneden ileri geliyormuş gibi kavramaya çalışırız; oysa bu nesne, başkasının kişisi olarak ele alıp betimlediğimiz kendi Benimizden başkası değildir. Özgürlüğün bize kendisini bizim bağımsızlığımız ve sorumluluğumuz olarak açtığına dair ilk sezgimizi muhafaza etmek isteriz, ancak bizim için söz konusu olan, bu özgürlükte kökensel hiçleyişe dair ne varsa hepsine ışık tutmaktır; zira eğer bu özgürlük bize ağır gelirse ya da bir mazerete ihtiyaç duyarsak, kendimizi determinizme inanma fikrine sığınmaya her an hazır buluruz. Böylece, kendimizi *başkası* ya da *bir şey* gibi *dışarıdan* kavramaya çalışarak içdaralmasından kaçarız. İçduyunun [sensintime] açınlanışı ya da özgürlüğümüzün ilk görüsü diye adlandırılagelen şeyin hiçbir kökensel yanı yoktur: içda-ralmasını kendimizden gizlemek için özellikle önceden yapılandırdığımız bir süreçtir bu; oysa özgürlüğümüzün asıl “dolaysız verisi” içdaralmasıdır.

Peki, bu farklı yapılandırmalar aracılığıyla içdaralmamızı bastırmayı ya da onun üstünü örtmeyi başarabiliyor muyuz? Apaçık bellidir ki onu ortadan kaldıramayız, çünkü içdaralması *biziz*. Üstünü örtmeye gelince,

bilincin bizatihi yapısı ve saydamlığından ötürü “üstünü örtme” deyimini gerçek anlamıyla kullanamamamız bir yana, bu deyimle belirtmek istediğimiz özel davranış tipine de işaret etmeliyiz: dışımızdaki bir nesneyi gizleyebiliriz, çünkü o bizden bağımsız bir biçimde varolmaktadır; aynı nedenden ötürü bakışımızı ya da dikkatimizi ondan çevirebiliriz, yani basitçe gözlerimizi başka bir nesne üzerine sabitleyebiliriz; o anda her gerçeklik —benimki ve nesneninki- kendi yaşamını yeniden kazanır ve bilinci şeyle birleştiren arızi münasebet kaybolur ama kaybolurken iki varoluştan biri ya da ötekinde değişikliğe yol açmaz. Ama eğer örtmek istediğim şey *bensem,* sorun bambaşka bir görünüm kazanır: nitekim, ancak görmek istemediğim veçheden tastamam haberliysem varlığımın belli bir veçhesini “görmemek” isteyebilirim. Bu da demektir ki o veçheye sırt çevirebilmek için onu varlığımın içinde belirtmem gerekir; hattâ onu düşünmemeye dikkat etmek için durmadan onu düşünmem gerekir. Bundan anlaşılması gereken şudur: kaçmak istediğim şeyi zorunlu olarak, durmadan beraberimde taşımam gerekir, ama aynı zamanda da kendisinden kaçabilmek için kaçışımın nesnesini hedef almam gerekir; yani içdaralması, içdaralmasına ilişkin yönelimsel bir hedefleme ve içdaralmasından güven verici söylencelere doğru kaçış aynı bilincin birliği içinde verilmiş olmalıdır. Kısacası, bilmezden gelmek için kaçarım ama kaçtığımı bilmezden gelemem ve içdaralmasından kaçmak içdaralmasının bilincine varmanın bir kipinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla içdaralması tam anlamıyla ne maskelenebilir ne de ondan kaçılabilir. Yine de içdaralmasından kaçmak ya da içda-ralması olmak tastamam aynı şey olmayacaktır: eğer içdaralmamdan kaçmak üzere içdaralmam isem, bu demektir ki olduğum şey karşısında kendimi odaktan çıkartabilirim, “o-olmamak” formu altında içdaralması olabilirim, bizatihi iç-daralmasının bağrında bir hiçleme gücünü elimde tutabilirim. Bu hiçleme gücü içdaralmasını içdaralmasından kaçtığım ölçüde hiçler ve *içdaralmasından kaçmak üzere içdaralması olan olarak* kendi kendini de hiçleştirir. İşte bu, *kendini aldatma* [mauvaise foi] adı verilen şeydir. Şu halde söz konusu olan içdaralmasını bilinçten kovmak ya da onu bilinçaltı psişik fenomen halinde oluşturmak değil, sadece şudur: ta kendisi olduğum içdaralmasının yakalanışında, kendini aldatmaya geçebilirim ve benim kendimle olan münasebetimde kendisi *olduğum* hiçliği doldurmaya yönelik bu kendini aldatma tam da ortadan kaldırdığı o hiçliği gerektirir ve ona işaret eder.

İşte ilk betimlememizin sonucuna ulaştık. Olumsuzlamanın incelenmesi bizi daha ileriye götürmeyecektir. Bu inceleme bize özel bir davranış tipinin mevcudiyetini gösterdi: ayrı olarak incelenmesi uygun düşen özel bir aşkınlığı varsayan, varlık-olmayan karşısındaki davranış. Demek oluyor ki, iki insanı ekstaz [ekstase] karşısında bulunuyoruz: bizi kendinde-varlığın içine atan *ekstaz* ve bizi varlık-olmayana angaje eden ekstaz. İlk sorunumuz yalnızca insanla varlık arasındaki münasebetlerle ilgiliyken şimdi büyük ölçüde karmaşıklaşmış görünüyor; ama öte yandan aşkınlık analizimizi varlık-olmayana doğru sonuna kadar ilerletmek suretiyle *her türlü* aşkınlığı anlamada değerli bilgiler elde etmemiz de imkânsız değildir. Kaldı ki, hiçlik sorunu soruşturmamızdan dışlanamaz: insan kendinde-varlık karşısında bir tavır *takınıyorsa* -ki bizim felsefi sorgulamamız da bu tipten bir tavırdır-, bunun nedeni insanın o varlık *olmamasıdır.* Şu halde varlık-olmayanı varlığa yönelik aşkınlığın koşulu olarak yeniden buluyoruz. Dolayısıyla, hiçlik sorununa sıkı sıkıya tutunmamız ve onu eksiksiz bir biçimde aydınlatmadan bırakmamamız gerekiyor.

Ne var ki, soruşturmanın ve olumsuzlamanın incelenmesi, verebileceği her şeyi verdi. Buradan, insanın zamansallığın bağrındaki hiçlenişi olarak ve olumsuz-birimlerin aşkın yakalanışının zorunlu koşulu olarak ampirik özgürlüğe gönderildik. Geriye bu ampirik özgürlüğün kendisini temellendirmek kalıyor. Bu ampirik özgürlük ilk hiçleme, ve de her türlü hiçlemenin temeli olmayacaktır. Nitekim o bütün olumsuz aşkınlıkları koşullandıran içkinlikteki aşkınlıkları oluşturmaya katkıda bulunur, Ama ampirik özgürlüğün aşkınlıklarının içkinlikte *aşkınlıklar olarak* oluşturulmaları olgusu bile, kökensel bir hiçliğin varoluşunu varsayan ikincil hiçlemelerin söz konusu olduğunu bize göstermektedir: bunlar bizi “olumsuz-birimler” denilen aşkınlıklardan kendi kendisinin hiçliği olan varlığa kadar götüren analitik gerileyişteki bir aşamadan ibarettirler. Her türlü olumsuzlamanın temelini elbette ki *içkinliğin bizatihi bağrında* gerçekleştirilecek bir hiçlemede bulmak gerekir; insanın bizzat kendisi için kendi hiçliği olmasını sağlayan o kökensel edimi mutlak içkinlikte, anlık cogito’nun salt öznelliğinde keşfetmek zorundayız. Bilinç kendi varlığında ne olmalıdır ki insan bilinçte ve bilinçten hareketle dünyada kendi kendinin hiçliği olan ve hiçliğin dünyaya gelmesini sağlayan olarak ortaya çıksın?

Şimdilik bu yeni sorunu çözmemize imkân verecek araçtan yoksunmuşuz gibi görünüyor: olumsuzlama doğrudan bir biçimde yalnızca özgürlüğü bağlar. Daha ileriye gitmemize imkân verecek davranışı bizatihi özgürlüğün içinde bulmak uygun olacaktır. Öte yandan bizi içkinliğin eşiğine kadar götürecek olan ve yine de imkânının koşullarını nesnel biçimde ortaya çıkarabilmemiz için yeterince nesnel kalan bu davranışa rastladık bile. Biraz önce kendini aldatma içindeyken aynı bilincin birliği içinde içdaralmasından-kaçmak-üzere-içdaralması-olduğuna işaret etmedik mi? Kendini aldatma mümkün olacaksa, bizim de tek bir bilinçte, olma ve olmamanın birliğine, olmamak-üzere-olmaya [l'étre-pour-n'étre] rastlayabilmemiz gerekir. Dolayısıyla şimdi sorgulamamızın nesnesini kendini aldatma oluşturacaktır. İnsanın soru sorabilmesi için kendi kendisinin hiçliği olabilmesi gerekir, yani kendi kendisinde ve kendi aracılığıyla insanın varlığına hiçlik nüfuz ediyorsa, insan varlığı ancak o zaman varlık içindeki varlık-olmayanın kökeninde olabilir: geçmişin ve geleceğin aşkınlıkları insan-gerçekliğinin zamansal varlığı içinde böyle ortaya çıkarlar. Ama kendini aldatma anlık bir davranıştır. Şu halde, bir anlık düşünüm-öncesi cogito’da bilinç ne olmalıdır ki insan kendini aldatabilsin?

İKİNCİ BÖLÜM

KENDİNİ ALDATMA

I. KENDİNİ ALDATMA VE YALAN

İnsan varlığı, olumsuz-birimlerin dünya üzerinde açığa çıkmalarına aracılık eden varlık değildir yalnızca; o aynı zamanda da kendine karşı olumsuz tavırlar alabilen varlıktır. Giriş bölümümüzde, bilinci, “kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve de kendinden başka bir varlığı gerektirdiği ölçüde soru olan varlık’’ biçiminde tanımlamıştık. Ama, sorgulayıcı davranışın aydınlatılmasından sonra şimdi artık biliyoruz ki bu formül şöyle de yazılabilir; “Bilinç, varlığı içinde varlığının hiçliğinin bilinci olan bir varlıktır.” Örneğin, yasaklama ya da *veto* halindeyken insan varlığı gelecek bir aşkınlığı olumsuzlar. Ama bu olumsuzlama saptayıcı türden değildir. Bilincim bir olumsuz-birimi *göz önünde bulundurmakla* yetinmez. Kendi kendisini, iliklerine kadar, bir başka insan-gerçekliği tarafından *kendi* imkânı olarak ortaya atılan bir imkânın hiçlenmesi olarak oluşturur. Bunun için bilincim dünya üzerinde bir *Olumsuzluk*[31] olarak belirmek zorundadır ve nitekim köle efendisini ya da kaçmaya çalışan tutsak onu gözetleyen nöbetçiyi önce bir Olumsuzluk olarak kavrar. Hattâ, toplumsal gerçeklikleri yalnız ve sadece Olumsuzluğun gerçekliği olan, yeryüzünde yalnızca bir Olumsuzluktan ibaret olarak yaşayıp ölecek olan insanlar bile vardır (gardiyanlar, denetçiler, muhafızlar, vb.). Daha başkaları da olumsuzluğu bizatihi öznelliklerinde taşımak üzere, insan olarak, kendilerini sürekli bir olumsuzlama halinde oluşturmaktan geri durmazlar: Scheler’in “hınç insanı” dediği şeyin anlamı ve işlevi bu Olumsuzluktur. Ama betimlenişleri bizi bilincin mahremiyeti içinde daha uzaklara götürecek daha incelikli davranışlar da vardır: ironi bunlardandır, konide insan ortaya koyduğu şeyi tek bir edimin birliği içinde hiçler, inanılmamak üzere inandırır, olumsuzlamak için olumlar ve olumlamak için olumsuzlar, olumlu bir nesne yaratır ama bunun kendi hiçliğinden başkaca bir varlığı

yoktur. Böylece kendine dönük olumsuzlama tavırları yeni bir soru sorma imkânı verirler: kendi varlığı içinde insan ne olmalıdır ki kendi kendini olumsuzlayabilsin? Ne var ki, ‘‘kendini olumsuzlama” tavrını tümelliği içinde almak söz konusu olmayacaktır. Bu başlık altına yerleştirilebilecek davranışlar fazlasıyla çeşitlidir ve bunların yalnızca soyut formunu göz önünde bulundurma tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Öyle bir tavır seçip incelemeliyiz ki hem insan-gerçek-ligi açısından asli olsun, hem de o tavırda bilinç olumsuzlamasmı dışarıya doğru yönelteceği yerde kendisine çevirsin. Bu tavır bize *kendini aldatma* tavrı gibi görünüyor.

Kendini aldatma çoğu kez yalanla bir tutulur. Hiçbir fark gözetmeksizin, bir insanın kendini aldatışını belli ettiğinden ya da kendi kendisine yalan söylediğinden söz edilir, içtensizliğin kendine yalan söylemek olduğunu kabul edebiliriz, ama insanın kendine söylediği yalanla düpedüz yalanı hemen birbirinden ayırt etmek koşuluyla. Yalan, üzerinde uzlaşılabileceği üzere, yadsıyıcı, olumsuz bir tavırdır. Ama bu olumsuzlama bilincin kendisine değil, yalnızca aşkın olana yöneliktir. Gerçekten de yalanın özü, yalancının, gizlediği hakikatin tümüyle farkında olmasını gerektirir, insan bilmediği şey hakkında yalan söylemez, kendisinin de yanılgı içinde olduğu bir konudaki yanlışı yayan insan yalan söylemiyordur, yanılgı içindeki insan yalan söylüyor değildir. Şu halde bir yalancının ideali, hakikati kendine olumlarken, onu kullandığı sözlerde olumsuzlayan ve bu olumsuzlamayı da kendisi için olumsuzlayan kinik bir bilinç olacaktır. Oysa bu çift yönlü olumsuzlama tavrının nesnesi aşkındır: dile getirilen olgu aşkındır, çünkü varolan bir şey değildir ve ilk olumsuzlama bir *hakikate* yöneliktir, yani tikel bir aşkınlık tipine yöneliktir. Hakikati kendim için olumlarken buna karşılık olarak içimde gerçekleştirdiğim olumsuzlamaya gelince, bu olumsuzlama *sözlere* yöneliktir, yani dünyadaki bir olaya yöneliktir. Ayrıca yalancının içsel durumu olumludur; olumlayıcı bir yargının nesnesini oluşturabilir: yalancı, aldatma niyeti taşır ve bu niyeti kendinden saklamaya da, bilincin saydamlığını gizlemeye de çalışmaz; tam tersine, ikincil davranışlarla ilgili karar vermek *söz* konusu olduğunda bu niyete başvurur, bu niyet onun bütün tavırları üzerinde açık açık düzenleyici bir denetim uygular. Gizlisiz saklısız doğruyu söyleme niyetine gelince (‘‘Sizi aldatmak istemem, doğru söylüyorum, yemin ederim”, vb.), hiç şüphesiz bu niyet içsel bir olumsuzlamanın nesnesidir, ama bu yüzden de yalancı tarafından *kendi* niyetiymiş gibi kabul edilmez. Öykünülmüştür,

taklit edilmiştir, yalancının muhatabı karşısında kılığına girdiği kişiliğin niyetidir, ne var ki bu kişilik tam da *(var) olmadığı* için bir aşkındır. Böylece yalan o anki bilincin içyapısını devreye sokmaz, ve sırf bu yüzden kendisini oluşturan bütün olumsuzlamalar bilinçten kovulmuş olan nesnelere yöneliktirler, dolayısıyla özel bir ontolojik temel gerektirmedikleri gibi genel olarak olumsuzlamanın varoluşunun gerektirdiği açıklamalar da aldatmaca durumunda hiçbir değişikliğe uğramaksızın geçerlidirler. Hiç şüphesiz biz ideal yalanı tanımlamış olduk; yalancının kendi yalanının az çok kurbanı olduğu ve kendi yalanma biraz inandığı durumlarla sıkça karşılaşılır: ama yalanın bu sıkça görülen ve sıradan biçimleri aynı zamanda da yalanın soysuzlaşmış veçheleridir, yalan ile kendini aldatma arasındaki ara durumları temsil ederler. Yalan bir aşkınlık davranışıdır.

Ama yalanın bir aşkınlık davranışı olmasının nedeni, yalanın Heidegger'in deyimiyle "*Mitsein*"daki ["ile-olmak", "ile-varlık", "birlikte-varlık"] olağan bir fenomen olmasıdır. Benim varoluşumu, *başkasının* varoluşunu, benim başkası *için* varoluşumu ve başkasının benim *için* varoluşunu varsayar. Dolayısıyla yalancının yalanın projesini tümüyle farkında olarak yapmak zorunda olduğunu, yalanı ve değiştirdiği hakikati tastamam kavramış olmak zorunda olduğunu düşünmekte hiçbir güçlük yoktur, ilkesel bir opaklık kendi niyetlerini *başkasından* gizlesin, başkası da yalanı hakikat saysın yeter. Yalan aracılığıyla, bilinç, yapısı gereği *başkalarından gizlenmiş* olarak varolduğunu olumlar, benin ve başkasının beninin ontolojik ikiliğini kendi çıkarına kullanır.

Eğer kendini aldatma daha önce söylediğimiz gibi gerçekten de *kendi kendine* söylenen yalan ise, onun için aynı durum geçerli olmayacaktır. Kendini aldatmayı benimsemiş olan kişi için, hoşa gitmeyen bir hakikati gizlemek ya da hoşa giden bir hatayı doğru gibi sunmak söz konusudur elbette. Dolayısıyla görünürde kendini aldatma da yalanın yapısına sahiptir. Ancak kendini aldatırken hakikati bizzat kendimden gizliyor olmam her şeyi değiştirir. Nitekim aldatan ile aldatılan ikiliği burada yoktur. Tersine, kendini aldatma özü gereği *bir* bilinç birliği gerektirir. Bu demek değildir ki, kendini aldatma, esasen insan-gerçekliğinin bütün fenomenleri gibi, *"Mitsein"* tarafından koşullandırılmaz, ama "Mitsein", kendini ancak kendini aldatma ile aşılabilecek bir *durum* gibi sunarak kendini aldatmaya yalnızca davetiye çıkarabilir; kendini aldatma insan-gerçekliğine dışardan

gelmez. İnsan kendini aldatmaya maruz kalmaz, insana kendini aldatma bulaşmış değildir, o bir *hal* değildir. Ama bilinç kendi kendini aldatır. Bir ilk yönelim ve bir kendini aldatma projesi gerekir; bu proje, kendini aldatmanın kendini aldatma olarak anlaşılmasını ve kendini aldatmayla gerçekleşen bilinc(in) bir düşünüm-öncesi kavranışını içerir. Buradan çıkan ilk sonuç, yalan söylenen ile yalan söyleyenin bir ve aynı kişi olmasıdır, bu da, aldatılmış olmam bakımından benden gizlenmiş olan hakikati, aldatan olmam bakımından bilmek zorundayım demektir. Dahası, ben bu hakikati kendimden daha bir özenle saklamak *için*, çok kesin bir şekilde bilmek zorundayım -ama bunu zamansallığın iki farklı anında yapmam- ve bu da gerektiğinde sözümona bir ikiliği yeniden kurmaya imkân verecektir — ama, bir ve aynı projenin birlikçi yapısı içinde kurmaya. Eğer yalanı koşullandıran ikilik ortadan kaldırılmışsa, o zaman hâlâ nasıl yalan söz konusu olabilir? Bu güçlüğe bilincin tam saydamlığından kaynaklanan bir İkincisi eklenir. Kendini aldatan kişi kendini aldattığı(nın) bilinc(inde) olmalıdır, çünkü bilincin varlığı varlık bilincidir. Dolayısıyla, en azından kendimi aldatışımın bilincinde olmam bağlamında kendime karşı dürüst olmak zorundaymışım gibi görünüyor. Ama o zaman da bütün bu psişik sistem yok olur. Nitekim eğer kararlılıkla ve kinik bir tutumla kendime yalan söylemeyi denemeye kalkışırsam, bu girişimimin tümüyle boşa çıkacağı bellidir, yalan, bakışın karşısında geriler ve çöker; kendini bizatihi kendi koşulu olarak benim projemin *arkasında* acımasızcasına oluşturan kendime yalan söylemenin bilinci tarafından, *arkadan vurulup* yok edilmiştir. Burada ancak kendi ayrımının içinde ve onun aracılığıyla varolan *kaçıp kaybolan* [evanescent] bir fenomen vardır. Bu fenomenlere elbette sıkça rastlanır ve nitekim kendini aldatmanın da bir “kaçıcılığı” olduğunu göreceğiz, onun sürekli bir biçimde iyi niyet ve sinizm arasında gidip geldiği besbellidir. Bununla birlikte kendini aldatmanın varoluşu fazlasıyla gelip geçici olsa da, “ani geçiş evresi” [metastable][32] diye adlandırılabilecek o psişik yapılar türüne ait olsa da, özerk ve süreğen bir form ortaya koyar; hattâ çok sayıda insan için yaşamın olağan görünüşü bile olabilir. Kendini aldatmanın içinde *yaşamak* mümkündür, ama bu sinizm ya da iyi niyet aniden depreşmeyecek demek değildir, yine de bu, düzenli ve kendine özgü bir yaşam tarzı gerektirir. Şu halde açmazımız büsbütün

içinden çıkılmaz hale geliyor, çünkü kendini aldatmayı ne bir yana atabiliyoruz ne de anlayabiliyoruz.

Bu güçlüklerden sıyrılmak için, hemen bilinçaltına başvurulur. Örneğin psikanaliz yorumlamasında, aldatan-aldatılan ikiliğini yeniden kurmak için, gümrüğü, pasaport hizmetleri, döviz denetimleri, vb. ile birlikte bir sınır kapısı olarak tasarlanmış bir sansür varsayımına başvurulur. Burada içgüdü [instinct] -ya da dilerseniz ilk eğilimler ve bireysel tarihimiz tarafından oluşturulmuş eğilimler bileşimi- *gerçekliğin* yerini tutmaktadır, içgüdü, *kendi için* varolmadığından ötürü, ne *doğru* ne de yanlıştır. Sadece *vardır,* tıpkı *kendinde* doğru da yanlış da olmayan ama yalnızca *gerçek* olan şu masa gibi, içgüdünün bilinçli sembolleştirmelerine gelince, bunlar görünüşler olarak değil, gerçek psişik olgular olarak ele alınmalıdırlar. Yalancının söz ve tavırları nasıl gerçekten varolan somut davranışlarsa, fobi, dil sürçmesi ve rüya da somut bilinç olguları olarak gerçekten vardırlar. Şu küçük farkla ki, özne bu fenomenler karşısında tıpkı aldatılanın aldatanın davranışları karşısında olduğu gibidir. Onları gerçeklikleri içinde saptar ve yorumlamak zorundadır. Aldatanın davranışlarında bir *doğruluk* vardır: eğer aldatılan bunları aldatanın içinde bulunduğu konumlanışa ve onun yalan projesine bağlayabilse, bu davranışlar yalancı davranışlar kimliğiyle doğruluğun tamamlayıcı parçası haline gelirlerdi, Aynı biçimde sembolik edimlerde de bir doğruluk vardır: psikanalist o edimleri hastanın tarihsel konumlanışına, ifade ettikleri bilinçaltı komplekslerine, sansürün koyduğu baraja bağladığında keşfettiği, işte bu doğruluktur. Böylece özne kendi davranışlarının anlamı üzerinde yanılır, onları kendisine yabancı kalan bir ilk durumdan ve psişik oluşumdan türetemediğinden kendi *doğrulukları* içinde değil de somut varoluşları içinde kavrar. Çünkü aslında Freud, “id” ve “ben” [“ça” et “moi”] ayrımıyla psişik kitleyi ikiye ayırmıştır. Ben benim, ama ben *id* değilim. [Je suis *moi*, mais je ne suis pas *ça*.][33] Bilinçaltındaki psişizmim karşısında ayrıcalıklı bir konumum yok. Kendi psişik fenomenlerimi bilinçteki gerçeklikleri içinde saptadığım ölçüde ben kendimin psişik fenomenleriyim: örneğin, şu rafta duran şu ya da bu kitabı çalma itkisiyim, onunla bir ve aynı şeyim, onu aydınlatırım ve onunla ilişkili olarak hırsızlık yapmaya karar veririm. Ama bu psişik olguları edilgin biçimde kabul eden olarak ve tıpkı bilim adamının bir dış fenomenin doğası ve özü hakkında

varsayımlar üretmesi gibi, onların kökenleri ve gerçek imlemleri üzerinde varsayımlar üretmeye mecbur kalan olarak ben o psişik olgular *değilim:* örneğin aşıracağım kitabın az bulunurluğunun, ilginçliğinin ya da fiyatının belirlediği dolaysız bir itki olarak yorumladığım bu hırsızlık, *hakikatte*, bir Oidipus kompleksine az çok dolaysızca bağlanan bir kem dini-cezalandırma sürecinin türevidir. Dolayısıyla çalma itkisinde bir hakikat vardır ve bu hakikate ancak az ya da çok muhtemel varsayımlarla ulaşılabilir. Bu hakikatin ölçütü, açıkladığı bilinçli psişik olguların uzamı olacaktır; aynı zamanda, daha pragmatik bir bakış açısından, imkân verdiği psikiyatrik kürün başarısı olacaktır. Son olarak, bu hakikatin keşfi psikanalistin müdahalesini gerektirecek, psikanalist de bilinçaltı eğilimlerim ile bilinçli yaşamım arasında *dolaylayıcı* [mediateur] olarak belirecektir. *Başkası*, bilinçaltı tez ile bilinçli antitez arasındaki sentezin biricik gerçekleştiricisi olarak ortaya çıkar. Kendimi ancak başkası aracılığıyla tanıyabilirim, bu da, benim olan “id” karşısında *başkası* konumunda olmam demektir. Eğer psikanalize ilişkin bazı bilgilere sahipsem, çok elverişli koşullarda kendi kendime psikanaliz uygulayabilirim. Ama bu çaba ancak hiçbir görüye güvenmezsem, soyut *şemaları* ve öğrendiğim kuralları *dışardan* kendi durumuma uygularsam başarıya ulaşabilir. Sonuçlara gelince, bunlar ister yalnızca benim çabalarımla, ister bir teknisyenin katılımıyla elde edilmiş olsunlar, hiçbir zaman görünün sağladığı kesinliğe sahip olmayacaklardır; sadece, bilimsel varsayımlar gibi giderek daha muhtemel olacaklardır. Bunlar Oidipus kompleksi varsayımı, atom varsayımı gibi “deneysel bir fikir”den başkaca bir şey ifade etmez, Pierce’in söylediği gibi, gerçekleştirilmesine imkân verdikleri deneylerin bütününden ve öngörülmelerine imkân verdikleri etkilerden ayrı değildirler. Böylece psikanaliz, yalancısı olmayan bir yalan fikrini kendini aldatma nosyonuna ikame eder, kendime nasıl yalan söyleyebileceğimi değil de, bana nasıl *yalan söylenmiş* olabileceğini anlamaya imkân verir, çünkü benim karşımda başkası ne ise, beni kendimin karşısında o pozisyona yerleştirir, yalanın temel koşulu olan aldatan-aldatılan ikiliğinin yerine “id” - “ben” [“ça” - “moi”] ikiliğini koyar, Mit-sein’in, öznelerarası yapısını en derin öznelliğime taşır. Bu açıklamalarla tatmin olabilir miyiz[7]

Daha yakından inceleyecek olursak, psikanaliz teorisi ilk bakışta göründüğü kadar basit değildir. Psikanalistin varsayımının karşısında “id”

kendini bir şey gibi sunar demek tam da doğru değildir, çünkü şey, kendisi üzerinde yürütülen varsayımlara ilgisizdir, buna karşılık varsayımlar hakikate yaklaşınca “id”, bundan *etkilenir.* Nitekim Freud, ilk dönemin sonunda, hekim hakikate yaklaştığında ortaya çıkan dirençlere işaret eder. Bu dirençler dışarıdan kavranan nesnel davranışlardır: hasta güvensizlik gösterir, konuşmayı reddeder, rüyalarını fantezileriyle karıştırarak anlatır, hattâ bazen psikiyatri tedavisinden tümüyle kaçar. Bununla birlikte hastanın kendi kendisindeki hangi parçasının bu biçimde direnebileceğini sormak hakkımızdır. Bilinç olgularının psişik bütünü olarak düşünülen “Ben” (Moi) direniyor olamaz: nitekim psikiyatrın hedefe yaklaştığından kuşkulanmayacaktır, çünkü Ben (Moi) de tastamam psikiyatrın kendisi gibi, kendi tepkilerinin *anlamı* ile karşı karşıyadır. En çoğu, ortaya atılan varsayımların ne kadar muhtemel olduğunu, psikanalizi izleyen bir tanık gibi nesnel olarak değerlendirebilir ve bu varsayımların açıkladıkları öznel olguların uzamını hesaba katabilir. Ve esasen bu ihtimal de ona gerçeğe yakınmış gibi görünür, çoğu durumda, *bilinçli* bir kararla psikanalitik tedavi yolunu seçen kendisi olduğu için ondan rahatsız olmayacaktır. Hastanın psikanalist tarafından her gün kendisine açınlanan şeylerden kaygılandığını ve kendi gözünde bir yandan tedaviyi sürdürmek istermiş gibi görünmeye çalışırken bir yandan da bundan kaçmaya çalıştığını mı söyleyeceğiz? Bu durumda, kendini aldatmayı açıklamak için bilinçaltına başvurmak artık tümüyle imkânsızdır: kendini aldatma, tümüyle bilinç düzeyinde, bütün çelişkileriyle birlikte ortada durmaktadır. Ama psikanalist esasen bu dirençleri böyle açıklamaz: ona göre bu dirençler sessiz ve derindir, uzaktan gelirler, ve kökleri, tam da aydınlatılmak istenendir.

Bununla beraber, dirençler gün ışığına çıkarılması gereken kompleksten de yayılmazlar. O durumda bu kompleks, o haliyle, daha çok psikanalistin işbirlikçisi olurdu, çünkü kompleks açık bilinç içinde kendini ifade etmeyi hedeflemekte, sansüre hile yapmakta ve ondan kaçmaya çalışmaktadır. Öznenin reddedişini konumlandırabileceğimiz tek düzlem sansürün düzlemidir. Yalnızca sansür, bastırmaya çalıştığı gerçek eğilimlere az çok yaklaşmaları ölçüsünde psikanalistin sorularını ya da açınlamalarını kavrayabilir, bunu yalnızca o yapabilir, çünkü bastırdığı şeyi *bilen* yalnızca odur.

Nitekim, eğer psikanalizin dilim ve psikanalizin şeyci mitolojisini ileri götürecek olursak, sansürün, etkisini tam istediği yere uygulamak için,

bastırdığı şeyi taramak zorunda olduğunu fark ederiz. Gerçekten de bastırmayı kör güçlerin çarpması gibi sunan her türlü eğretilemeden vazgeçersek, sansürün *seçmek* zorunda olduğunu ve seçmek için de *kendine dair tasavvuru ortaya koymak* zorunda olduğunu kabul etmek gerekir. Başka türlü olsaydı, sansürün meşru cinsel itkilere izin vermesi, gereksinimlerin (açlık, susuzluk, uyku) açık bilinç içinde kendilerini ifade etmelerini hoş görmesi nasıl mümkün olurdu? Ve denetimini *gevşetmesini*. hattâ değişik kılıklara bürünen içgüdü tarafından *aldatılmış* olabilmesini nasıl açıklardık? Ama sansürün lanetli eğilimleri ayırt etmesi yetmez, bunun yanısıra bunları *gizlenecek şeyler* olarak kavraması da gerekir ve bu en azından onda kendi etkinliğine ilişkin bir tasavvurun olmasını gerektirir. Kısacası sansür bastırılabilecek itkileri ayırt ederken nasıl olur da ayırt ettiğinin bilincinde olmaz? Kendi kendini bilmeyen bir bilme tasarlamak mümkün müdür? Bilmek, bildiğini bilmektir diyordu Alain. Biz daha iyisi şöyle diyelim: her bilme, bilme bilincidir. Nitekim, hastanın dirençleri, bastırılanın sansür düzeyinde o haliyle temsil edilmesini, psikanalistin sorularının yöneldiği hedefin belli bir biçimde anlaşılmasını ve sansürün bastırılan kompleksin *gerçekliğim o* kompleksi hedef alan psikanalitik varsayımla kıyaslamasını sağlayan bir sentetik bağlantı kurulmasını gerektirir. Ve bu kez de bu farklı işlemler sansürün kendi(nin) bilinc(i)nde olmasını gerektirir. Ama sansürdeki bu kendi(nin) bilinc(i) hangi tipte bir bilinç olabilir? Bu, bastırılacak eğilimin bilinci olma(nın) bilinci olmalıdır — tam da *bu eğilimin bilinci olmamak* için. Bu da sansürün bir kendini aldatma taşımak zorunda olmasından başkaca ne anlama gelir ki?

Psikanaliz bize hiçbir şey kazandırmamış oldu, çünkü kendini aldatmayı ortadan kaldırmak için bilinçaltı ile bilinç arasına özerk ve yine kendini aldatan bir bilinç yerleştirdi. Bunun nedeni, sahici bir ikilik -hattâ bir üçlük *(Es, ich*[34] ve sansür aracılığıyla kendini ifade eden *Ueberich)*ı[35]- kurmak için giriştiği çabaların sözde kalan bir terminolojiden başka bir şeye ulaşamamış olmasıdır. Bir şeyi "*kendinden* gizleme" gibi kendi üstüne dönüşlü bir fikrin özü, tek bir psişizmin olmasını ve dolayısıyla da birliğin bağrında iki yönlü bir etkinliğin gerçekleşmesini gerektirir: bir yandan gizlenecek şey belirlenip elde tutulmalı, öte yandan ötelenip gizlenmelidir; bu etkinliğin iki yüzü birbirini bütünler, yani her biri ötekini kendi varlığında gerektirir. Psikanaliz, sansür aracılığıyla bilinci bilinçaltından

ayırmakla bu edimin iki evresini ayırt etmeyi başarmış olmadı, çünkü libido bilinçli ifadeye yönelen kör bir conatus'tur, bilinçli fenomense edilgin ve aldatıcı bir sonuçtur: psikanaliz bu iki yönlü itki ve çekim etkinliğini sansür düzeyine yerleştirmekle kalmıştır. Şimdi, tüm fenomenin (kılık değiştiren [se deguiser] ve sembolik biçim altında "geçen" eğilimin bastırılması) birliğini açıklamak için, onun farklı uğrakları arasında anlaşılabilir bağlantılar kurulmalıdır. Bastırılan eğilim eğer 1) bastırılma bilincini, 2) olduğu şey olduğu için ötelenmiş olma bilincini, ve 3) bir kılık değiştirme projesini kapsamıyorsa nasıl "kılık değiştirebilir"? Bastırılan eğilimin kendi kendine dayattığı bu üç küçük özellik hiçbir mekanik yoğunlaştırma ya da aktarım teorisiyle açıklanamaz, çünkü kılık değiştirme sürecinin betimlenişi erekliliğe örtük olarak başvurulmasını gerektirir. Ve aynı biçimde, eğer bilinç, sansürün ötesinde, hedefi, hem arzu edilen hem yasaklanan olarak muğlak bir biçimde kavramıyorsa eğilimin sembolik ve bilinçli olarak tatmin edilmesine eşlik eden haz ya da içdaralması nasıl açıklanacaktır? Freud psişik olanın bilinçli birliğini dışladığından, tıpkı kendisine büyü yapılmış kişi ile onun görünüşüne göre biçimlendirilmiş balmumu bir heykelciği, ilkel katılımın birleştirdiği gibi, her yerde fenomenleri uzaktan ve engellerin ötesinden birbirine bağlayan bir sihirli birlik varsaymaya mecbur kalmıştır. Karakterin katılımı bilinçaltındaki "Trieb"e etkir, onu "bastırır" ya da "lanetler", boylu boyunca onun içinde yüzer, ona rengini verir ve sihirli bir biçimde onun sembolleştirilmesine yol açar. Ve benzer biçimde, bilinçteki fenomen de sembolik anlamının rengini taşır, bu anlamı kendi başına açıkça kavraması mümkün olmasa da. Ama ilke olarak daha aşağı bir konumda olması bir yana, büyü yoluyla açıklama, birbirlerini karşılıklı olarak öngören ve tahrip eden iki çelişik ve tamamlayıcı yapının bir arada varoluşunu ortadan kaldırmaz — bilinçaltı katında, sansürün katında ve bilincin katında. Kendini aldatma olgulaştırılmış ve "şeyleştirilmiştir", ancak ondan kaçılamamıştır. Bu durum, Viyanalı psikiyatr Stekel'i, psikanaliz yolundan sıyrılmaya ve *Frijit Kadın*[36] adlı kitabında şunları yazmaya yöneltmiştir: "Araştırmalarımı ileri bir noktaya götürebildiğim her kez, psikozun düğümünün bilinçli olduğunu saptadım." Kaldı ki kitabında aktardığı vakalar da, Freudculuğun anlayamayacağı patolojik bir kendini aldatmaya tanıklık etmekteler. Örneğin evliliklerinde yaşadıkları hayal kırıklığının frijit kıldığı, yani cinsel ilişkinin verdiği zevki

kendilerinden gizlemeyi başaran kadınlar söz konusudur. Öncelikle, bu kadınların kendilerinden gizlemek istedikleri şeyin, yarı fizyolojik karanlıklara gömülü kompleksler değil de nesnel olarak gösterilebilecek ve takındıkları anda kaydetmemeleri mümkün olmayan tavırlar olduğuna işaret edilmektedir: nitekim, kocaların Stekel'e sıklıkla açıkladıkları üzere, eşleri nesnel zevk belirtileri göstermiştir ve sorgulanan kadınların şiddetle inkâra yöneldikleri şey de bu belirtilerdir. Burada bir *sırt çevirme* etkinliği söz konusudur. Aynı biçimde Stekel'in açıklatmayı başardığı itirafların da gösterdiği gibi, patolojik düzeyde frijit olan bu kadınlar korktukları hazza önce kafalarında sırt çevirmeye çalışmaktadırlar: örneğin, pek çoğu cinsel ilişki sırasında düşüncelerini günlük meşguliyetlerine yöneltmekte, ev işlerinin muhasebesine girişmektedir. Burada kim bilinçaltından söz edebilir? Bununla birlikte frijit kadın yaşadığı hazzın bilincine böylece *sırt çeviriyorsa*, bunu asla kinik bir biçimde ve kendi kendisiyle tam uzlaşım içinde yapmaz: frijit olduğunu *kendine kanıtlamak için* yapar. Burada düpedüz bir kendini aldatma fenomeniyle karşı karşıyayız, çünkü yaşanan hazzı benimsememek üzere girişilen çabalar hazzın yaşanmış olduğunun kabulüne işaret eder ve tastamam *bu kabulü olumsuzlamak için* ona işaret eder. Ama burada artık psikanalizin alanında değiliz. Nitekim bir yandan bilinçaltı aracılığıyla ortaya konan açıklama, psişik birliği bozmasından ötürü ilk bakışta psişik birlikle ilgili gibi görünen olguları açıklayamayacaktır. Öte yandan da sonsuz sayıda kendini aldatma davranışı bu tip açıklamaları açıkça dışlar, çünkü bu davranışlar özleri gereği ancak bilincin saydamlığı içinde belirirler. Sıyrılmaya çalıştığımız sorunu el değmemiş bir halde yeniden karşımızda buluyoruz.

II. KENDİNİ ALDATMA DAVRANIŞLARI

Kendimizi açmazdan kurtarmak istiyorsak, kendini aldatma davranışlarını daha yakından incelemek ve buradan bir betimlemeye ulaşmaya çalışmak uygun olur. Bu betimleme, kendini aldatmanın imkânının koşullarını daha açıklıkla saptamamıza, yani başta sormuş olduğumuz soruya cevap vermeye imkân vere-çektir: "insan varlığı ne şekilde olmalıdır ki kendini aldatabilsin?"

Örneğin, ilk randevusundaki bir kadını alalım. Kendisiyle konuşmakta olan adamın onun hakkında beslediği niyetleri çok iyi bilir.

Aynı zamanda er ya da geç bir karar alması gerekeceğini de bilir. Ama bu kararın aciliyetini hissetmek istemez: partnerinin tavrında nazik ve saygılı olarak görünen ne varsa yalnızca ona tutunur. Bu nazik ve saygılı davranışı, "ilk adımlar" diye adlandırılan şeyi gerçekleştirmek üzere başlatılmış bir girişim olarak kavramaz, yani o davranışın sunduğu zamansal gelişme imkânlarını görmek istemez: o tutumu, o anda olduğu şeyle sınırlar, kendisine yöneltilen tümcelerde ilk anlamlarından başka şeyler okumak istemez, ona, "Size öyle hayranım ki" dendiğinde, bu tümcenin cinsellik içeren arka fonunu kaldırır, kendisiyle konuşan erkeğin sözlerine ve davranışına nesnel nitelikler olarak düşündüğü dolaysız imlemler atfeder. Kendisiyle konuşan erkek ona tıpkı masanın yuvarlak ya da dört köşe olması gibi, tıpkı duvarın boyasının mavi ya da gri renkte olması gibi içten ve saygılı görünür. Dinlediği kişiye böylece atfettiği nitelikle şeyci bir süreklilik içinde dondurur onu; bu süreklilik de onların saflıkla şimdiki hallerinin zamanın akışına yansıtılmasından başkaca bir şey değildir. Çünkü kadın dilediği şeyin farkında değildir: uyandırdığı arzuya derinden duyarlıdır, ne var ki, çiğ ve çıplak arzu onu küçük düşürür, tiksindirir. Ancak, yalnızca saygıdan ibaret bir saygıda da hiçbir çekicilik bulmaz. Onu tatmin etmek için bütünüyle *onun kişiliğine*, yani eksiksiz özgürlüğüne seslenen ve özgürlüğünün kabul edilmesi anlamına gelen bir duygu gerekir. Ama aynı zamanda da bu duygu baştan aşağı arzu olmalı, yani nesne olarak bedenine seslenmelidir. Dolayısıyla bu kez de arzuyu ne ise o alarak kavramayı reddeder, ona isim bile vermez, arzuyu ancak, arzu kendini hayranlığa, takdire, saygıya doğru aştığı ölçüde ve ürettiği daha yüksek formların içine bütünüyle gömülüp orada yalnızca bir sıcaklık ve yoğunluk olarak göründüğü ölçüde kabul eder. Ama erkek bir anda elini tutar. Erkeğin bu edimi acil bir karart davet ederek durumu değiştirebilir: elini erkeğinkinin içinde bırakmak, flörte kendiliğinden rıza göstermek, angaje olmaktır. Geri çekmek, o anı çekici kılan belirsiz ve kararsız uyumu bozmaktır. Burada karar anını olabildiğince uzağa doğru atmak söz konusudur. O zaman neler olur, biliriz: genç kadın elini erkeğin elinin içinde bırakır, ama bıraktığının *farkına varmaz*. Bunun farkında olmaz, çünkü tesadüf bu ya, tam da o sırada düşüncelere dalmıştır. Konuştuğu erkeği duygusal spekülasyonun doruklarına kadar sürükler, hayattan, kendi hayatından söz eder, kendini asli görünüşü altında, bir kişi ve bir bilinç olarak gösterir. Bu arada beden ile ruhun ayrılığı tamamlanmakladır; eli

kıpırtısız bir şekilde partnerinin sıcak elleri arasında dinlenmektedir: ne razı olmuştur ne de direnmektedir — bir şey halindedir.

Bu kadının kendini aldattığını söyleyeceğiz. Ama hemen görüyoruz ki, kendini bu kendini aldatmanın içinde tutmak üzere farklı yöntemler kullanmaktadır. Partnerinin davranışlarını ne iseler o olmaya, yani kendindenin kipinde varolmaya zorlayarak tehlikesiz hale getirmiştir. Ne var ki ne ise o olmayan olarak kavrayacağı, yani ondaki aşkınlığı kabul edeceği ölçüde de kendi arzusuyla tatmin olmak hakkını kendine tanır. Nihayet bir yandan kendi bedeninin mevcutiyetini derinden -belki de rahatsız olacak ölçüde derinden- hissederken, öte yandan da kendini kendi bedeni *olmayan* olarak tasarlar ve bedenini, birtakım olaylar *başına gelebilecek* bir nesne gibi temaşa eder. Onun için mümkün olanların hepsi kendinin dışında kaldığından ne o olaylara neden olabilecek ne de onlardan kaçabilecek edilgin bir nesne gibi bedenim temaşa eder. Kendini aldatmanın bu farklı görünüşlerinde nasıl bir birlik buluyoruz? Kendini aldatma, bir tür çelişik kavramlar oluşturma sanatıdır, yani bir fikir ile bu fikrin olumsuzlanmasını birleştiren kavramlar oluşturma sanatıdır. Böylece ortaya çıkarılmış olan temel kavram, insan varlığının bir *olgusallık* ve bir *aşkınlık* olmak biçimindeki çifte özelliğini kullanır. İnsan gerçekliğinin bu iki yanı, doğrusunu söylemek gerekirse, önemli bir koordinasyona elverişlidir ve öyle de olmalıdır. Ama kendini aldatma bunlar arasında ne bir eşgüdüm sağlamak ne de bir sentez içinde bunların üstesinden gelmek ister. Kendini aldatma açısından söz konusu olan, bunların özdeşliklerini olumlarken bir yandan da farklılıklarını muhafaza etmektir. Olgusallığı aşkınlık *olan* ve aşkınlığı da olgusallık *olan* gibi öne sürmek gerekir, öyle ki, biri kavrandığı anda birdenbire ötekinin karşısında bulunulabilsin. Kendini aldatma formüllerinin prototipim, bütün etkilerini ortaya çıkarmak üzere esasen kendini aldatmayla tasarlanmış birtakım ünlü tümceler bize verecektir. Örneğin, Jacques Chardonne'un bir kitabının şu başlığını biliriz: "Aşk, aşktan çok daha fazlasıdır." Bu cümlede olgusallığı içerisinde mevcut aşk ("iki üstderinin teması", şehvet, bencillik, Proust'taki kıskançlık mekanizması, Adler'de cinsiyetlerin mücadelesi, vb.) ile *aşkınlık* olarak aşk (Maunac'taki "ateş ırmağı", sonsuzun çağrısı, Platonun eros'u, Lawrence'ın boğuk kozmik görüsü, vb.) arasındaki birliğin nasıl kurulduğu görülmektedir. Olgusallıktan yola çıkıyor ve kendimizi birdenbire şimdiki zamanın ve insanın olgusal durumunun ötesinde, psikolojik olanın ötesinde

metafiziğin tam ortasında buluyoruz. Buna karşılık, Sarment'in bir oyununun, aynı şekilde kendini aldatma vasıfları taşıyan "Ben kendime fazla büyüğüm" biçimindeki başlığı bizi bir çırpıda olgusal özümüzün dar sınırlarına hapsetmek üzere önce aşkınlığın içine fırlatır. Ünlü "Ne idiyse ona dönüştü" tümcesinde ya da onun tersi ve en az onun kadar ünlü olan "Ebediyet onu olduğu haline dönüştürdü" tümcesinde de aynı yapılar bulunacaktır. Elbette, bu farklı formüller kendini aldatmanın yalnızca *görünüşünü* taşırlar, aklı çelmek ve bir muamma ile onu şaşırtmak üzere açıkça bu paradoksal biçimde tasarlanmışlardır. Ama bizim için önemli olan tam da bu görünüştür. Burada önemli olan şey, bu formüllerin yeni ve sağlamca yapılandırılmış nosyonlar oluşturmamalarıdır; tam tersine, sürekli çözülme halinde kalacak tarzda kurulmuşlardır ve natüralist şimdiki zamandan aşkınlığa doğru ve bunun tersi yönde sürekli bir kaymayı mümkün kılmayı amaçlarlar. Böylece, hepsi de benim ne isem o olmadığımı göstermeyi hedef alan bu yargılardan kendini aldatmanın nasıl yararlanabileceği görülüyor. Eğer ben ne *isem* o olmasaydım, örneğin, bana yöneltilen bir yakınmayı ciddi biçimde gözden geçirebilir, kendimi kuşkuyla sorgulayabilir ve belki de bu yakınmadaki hakikat payını kabullenmek zorunda kalabilirdim. Ama ne isem o olmaktan tastamam aşkınlık aracılığıyla kurtulurum. Suzanne'ın Figaro'ya söylediği, "Haklı olduğumu kanıtlamak haksız da olabileceğimi kabul etmek olurdu" tümcesindeki bağlamıyla, yakınmanın haklılığını tartışmam bile gerekmez. Hiçbir yakınmanın bana erişemeyeceği bir düzlemdeyim, çünkü gerçekten *olduğum* şey benim aşkınlığımdır; kaçarım, kurtulurum, ucundan yakaladığı çulum nasihatçının elinde kalır. Ne var ki kendini aldatma için zorunlu olan ikirciklilik şundan gelir: burada ben aşkınlığım *olduğumu* ileri sürerken, aslında benim, şeyin varlık kipinde öyle *olduğumu* olumlamış olurum. Ve gerçekten de ben ancak bu biçimde kendimi bütün o yakınmalardan kurtulmuş hissedebilirim. Yukarıda sözünü ettiğimiz genç kadınımız arzuda saf aşkınlıktan başkaca bir şey görmek istemeyerek ve böylelikle arzusunu adlandırmaktan bile kaçınarak o arzuyu içerdiği bütün küçültücü yönlerden işte bu bağlamda arındırmaktadır. Ama bunun tersine, "ben kendime fazla büyüğüm" formülü bize olgusallığa dönüşmüş aşkınlığı göstermek suretiyle yenilgilerimiz ya da zayıflıklarımız için sonsuz sayıda mazeretin kaynağı olur. Aynı biçimde âşığının davranışlarında sergilenen saygı ve hayranlık esasen aşkınlık düzleminde kaldığı ölçüde, işveli dilberimiz de aşkınlığı

elinde tu-:ar. Ama bu aşkınlığı orada durdurur, onu şimdiki zamanın olanca olgusallığıyla şişirir: saygı saygıdan başkaca bir şey değildir, artık hiçbir şeye doğru kendinin ötesine geçmeyen, sabitlenmiş bir öteye geçme edimidir.

Ama bir geçiş kavramı olan “aşkınlık-olgusallık” kavramı kendini aldatmanın temel araçlarından biri olsa da kendi türünde tek değildir. İnsan-gerçekliğinin bir başka ikileşmesinden [duplicite] de aynı biçimde yararlanacağız ve bunu kabaca şöyle dile getireceğiz: insan-gerçekliğinin kendi-için-varlığı, tamamlayıcı olarak bir başkası-için-varlığı içerir. Davranışlarımdan herhangi biri üzerinde, iki bakışı, kendi bakışımı ve başkasının bakışını birleştirmek benim için her zaman mümkündür. Öte yandan davranış her iki durumda kesinlikle aynı yapıyı göstermeyecektir. Ama daha ileride göreceğimiz ve herkesin hissettiği üzere, varlığımın bu iki veçhesi arasında, sanki ben kendi kendimin hakikatiymişim de başkası bana ilişkin olarak yalnızca çarpık bir imgeye sahipmiş gibi, varlık ile görünüş arasındaki fark gibi bir fark yoktur. Başkası için varlığım ile kendim için varlığımın eşit düzeyde bir varlık saygınlığına sahip olması, sürekli biçimde ayrıştırıcı bir senteze ve kendi-içinden başkası-içine ve başkası-içinden de kendi-içine doğru sürekli bir kaçış oyununa imkân verir. Genç kadınımızın, dünyanın-ortasındaki-varlığının [etre-au-milieu-du-monde] (kendi imkânlarına doğru atılımda bulunmak [se projetter][37] suretiyle bir dünya olmasını sağlayan varlığın) işlevlerinin yükünü bir anda omuzlarından atabilmek için dünya-içindeki-varlığımızı [etre-dans-le-monde] (yani başka nesneler arasındaki edilgin devinimsiz nesne olarak mevcudiyetimizi) nasıl kullandığını biraz önce gördük. Son olarak üç zamansal ekstazm hiçleştirici ikircikliği üzerinde işleyen karıştırıcı sentezlere [syntheses confusionnelles] işaret edelim: Ben hem ne olmuşsam oyum (hayatının bir döneminde bilerek *duraklayan* ve daha sonraki değişiklikleri dikkate almayı reddeden adam), hem de ne olmuşsam o değilim (yakınmalar ya da nefret karşısında geçmişinden tümüyle koparak özgürlüğünde ve kendini sürekli yeniden-yaratışında direten adam). Akıl yürütmeler içinde yalnızca geçişli bir rolü olan ve fizikçilerin hesaplarında karmaşık sayıların elendikleri gibi sonuçtan elenen bütün bu kavramlarda aynı yapıyı buluruz: söz konusu olan, insan-gerçek-ligini ne değilse o olan ve ne ise o olmayan bir varlık gibi oluşturmaktır.

Peki, bu ayrışma kavramlarının, sahte bile olsa bir varoluş kazanabilmeleri için, bir silinip gitme süreci içinde bile olsa bir an için bilinçte görünmeleri için tam olarak ne gerekir? Kendini aldatmanın antitezi olan içtenlik [sincérité] fikrinin hızlı bir şekilde gözden geçirilmesi, bu bakımdan oldukça yararlı olacaktır. Gerçekten de içtenlik kendini bir gereklilik gibi sunar ve dolayısıyla da bir *hal* değildir. İçtenlikte ulaşılması gereken ideal nedir o zaman? İnsanın *kendi kendisi için* yalnızca *ne ise o* olması, kısacası, saklıkla ve dolu dolu *ne ise o* olması gerekir. Ama bu tam da kendindenin tanımı -ya da, dilerseniz, özdeşlik ilkesi- değil midir? Şeylerin varlığını kendi ideali olarak ortaya koymak, aynı anda da bu varlığın in-san-gerçekliğine ait olmadığını, ayrıca özdeşlik ilkesinin de, evrensel olarak evrensel bir aksiyom [un axiome universellement universel] olmak şöyle dursun, sadece bölgesel bir evrenselliğe sahip sentetik bir ilkeden ibaret olduğunu itiraf etmek değil midir? Böylece, kendini aldatma kavramlarının bizi en azından bir an yanıltabilmesi için, “saf yüreklerdeki (Gide, Kessel) dürüstlüğün insan-gerçekli-ği açısından ideal olarak değer taşıyabilmesi için, özdeşlik ilkesinin insan-gerçek-ligine ilişkin kumcu bir ilkeyi temsil etmemesi gerekir, insan-gerçekliğinin zorunlu olarak ne ise o olmaması, ne değilse o olabilmesi gerekir. Bu ne anlama gelir?

Eğer insanın ne ise o olduğunu söylersek, kendini aldatma ebediyyen imkânsız olur ve, dürüstlük de onun ideali olmaktan çıkıp onun varlığı haline gelir; ama insan ne ise o mudur ve, genel olarak düşünüldüğünde, bir yandan varlık bilinci olarak olurken, öte yandan ne ise o *olmak* nasıl mümkün olabilir? Eğer dürüstlük [franchise] ya da içtenlik [sincerite] evrensel bir değerse, besbellidir ki “insan ne ise o olmalıdır” özdeyişi, ne isem onu dile getirirken kullandığım yargı ve kavramlar için yalnızca düzenleyici ilke gibi iş görmez. Bu özdeyiş sadece bir bilme ideali değil, bir *varlık* ideali ortaya koyar, varlığın prototipi olarak bize varlığın kendi kendisiyle mutlak bir uygunluğunu önerir. Bu bağlamda kendimizi ne isek o *oldurmamız* gerekir. Ama burada madem ki sürekli olarak kendimizi ne isek o oldurma yükümlülüğümüz var, madem ki ne isek o olmak zorunluluğunun varlık kipinde varız, *o halde neyiz biz.* Kafedeki şu garsonu ele alalım. Jestleri canlı ve ısrarlı, biraz fazla kesin, biraz fazla çabuk, müşterilere biraz fazla canlı adımlarla yaklaşıyor, biraz fazla candan bir tavırla eğiliyor, sesi ve gözleri müşterinin siparişi için biraz fazla dikkatli bir ilgiyi yansıtıyor, nihayet, bir yandan ip cambazına özgü bir cüretkârlıkla durmadan çarpılıp

bozulan dengeyi kolunun ve elinin hafif bir hareketiyle durmadan düzelterek tepsisini taşırken, hareketlerinde kimbilir nasıl bir otomatın şaşmaz kesinliğini taklit etmeye çalışarak yine geliyor işte. Onun her davranışı bize bir oyunmuş gibi gelir. Hareketlerini sanki birbirlerini yöneten mekanizmalarmış gibi birbirine bağlamaya gayret ediyor, mimikleri ve sesi bile mekanizmaları andırıyor; kendi kendisine şeylerin acımasız çevikliğini ve hızını veriyor. Oynuyor, eğleniyor. Peki neyi oynuyor? Bunu anlamak için onu uzun süre gözlemlemek gerekmez: kafe garsonu *olma*yı oynamaktadır. Burada bizi şaşırtabilecek bir şey yok: oyun bir tür düzenleme ve sorgulamadır. Çocuk, keşfetmek için, bir dökümünü çıkarmak için bedeniyle oynar, kafedeki garson, kendi durumunu *gerçekleştirmek* üzere kendi durumuyla oynar. Bu mecburiyetin her türden esnafa kendini dayatan mecburiyetten farkı yoktur; onların toplumsal durumu da bütünüyle bir törendir, müşteriler onlardan bu durumu bir tören olarak gerçekleştirmelerini bekler, bakkalın, terzinin, simsarın oynadıkları bir oyun vardır ve bu oyun aracılığıyla müşterilerini bir bakkaldan, bir simsardan, bir terziden başka bir şey olmadıklarına inandırmaya çalışırlar. Hayal kuran bir bakkal müşteri açısından rahatsız edicidir, çünkü o durumda artık tümüyle bakkal değildir. Terbiye kuralları onun kendini bakkallık işlevi içinde tutmasını gerektirir, aynı biçimde hazırol durumundaki asker de kendini asker-şey kılarken dimdik bakar ama hiçbir şey görmez, hiçbir biçimde görmek için bakmaz, çünkü odaklanmak zorunda olduğu noktayı belirleyen, içinde bulunduğu andaki ilgisi değil, talimatnamedir ("ileri bak" komutu). Hepsi de insanı ne ise o olmaya hapseden önlemler. Sanki insan oradan kurtulamasın, dışına taşmasın, içinde bulunduğu durumdan sıyrılmasın diye sürekli bir kaygı içinde yaşarız. Çünkü tersine bakıldığında, şu mürekkep hokkasının mürekkep hokkası *olması*, bardağın bardak olması anlamında, garson dolaysız bir şekilde kafedeki garson olamaz. Ama kendi durumu hakkında hiçbir şekilde düşünümsel yargılar ya da kavramlar oluşturamayacağı için değil. Garson durumun ne "ifade ettiğini" gayet iyi bilir: sabahın beşinde kalkmak, dükkânın açılmasından önce salonun yerlerini silmek, kahve makinesini çalıştırmak gibi mecburiyetler. Durumunun içerdiği hakları da bilir: bahşiş hakkı, sendikal haklar, vb. Ama bütün bu kavramlar, bütün bu yargılar, aşkın olana gönderme yaparlar. Soyut imkânlar, bir "hukuk öznesine" tanınmış hak ve ödevlerdir bunlar. Ve benim *olacak olduğum* ama asla

olmadığım şey de tastamam bu öznedir. O olmamamın nedeni, o olmak istememem ya da onun bir başkası olması değil, onun varlığı ile benimki arasında bir ortak payda bulunmamasıdır. O özne başkaları için de benim için de bir "temsiliyet"tir, bu da demektir ki ben ancak *temsilen* o özne olabilirim. Ama işte kafamda ona ilişkin bir temsil canlandırabiliyor-sam hiçbir şekilde o değilim, nesnenin özneden ayrıldığı gibi ondan ayrılmış, hiç *aracılığıyla* ondan ayrılmış olurum, ama bu hiç beni ondan yalıtır, o olamam, yalnızca *o olmayı oynayabilirim*, yani o olduğumu düşünebilirim. Ve bizatihi bu yoldan onu hiçliğe uğratırım. Garsonun işlevlerini istediğim kadar yerine getireyim, oyuncunun Hamlet olması gibi benim de o olabilmem ancak nötr bir kipte mümkündür, bunun için kendi durumumun *tipik jestlerini* mekanik bir şekilde yerine getiririm ve birer "benzeşik"[38] [analogue] olarak benimsediğim bu jestlerin içinden kendimi imgesel garson olarak hedeflerim. Gerçekleştirmeye kalkıştığım şey, durumuma ilişkin ödev ve haklarıma değerlerini ve aciliyetlerini kazandırmak aslında benim kendi elimde değilmiş gibi, her sabah beşte kalkmak ya da işten atılmak pahasına yatakta kalmak benim özgür tercihime bağlı değilmiş gibi, garsonun kendinde-varlığıdır. Bu rolü varoluşta tutuyor olmamdan ötürü onu her bakımdan aşmıyormuşum, kendimi durumumun bir ötesi olarak oluşturmuyormuşum gibi. Yine de benim bir anlamda garson *olduğuma* şüphe yoktur — aksi takdirde kendime pekâlâ diplomat ya da gazeteci de diyemez miydim? Ama eğer garsonsam, bu, kendinde-varlık kipinde olamaz. Ben, *olmadığım varlık* kipinde garson olurum.

Esasen söz konusu olan yalnızca toplumsal durumlar da değildir; ben kendi tavırlarımdan, davranışlarımdan asla hiçbiri değilimdir. İyi konuşmacı konuşmayı *oynayan* kişidir, çünkü *konuşan olması* mümkün değildir: dikkatli *olmak* isteyen dikkatli öğrenci, gözlerini öğretmene dikmiş, onu can kulağıyla dinlerken kendini dikkatli öğrenciyi oynamaya öylesine verir ki sonunda hiçbir şeyi dinlemez olur. Bedenimde, edimlerimde sürekli namevcut bir halde, ben istesem de istemesem de, Valery'nin sözünü ettiği o "ilahi yokluğum". "Şu kibrit kutusu masanın üstündedir" denildiği anlamda, "Buradayım" da diyemem, "Burada *değilim*" de diyemem: yoksa, "dünya-içindeki-varlığımı" "dünya-ortasındaki-varlıkla" karıştırmış olurdum. "Ayaktayım" da diyemem, "iskemledeyim" de diyemem: yoksa

mizacımın bütünlüğünün yalnızca bir yapısı olan bedenimle o bütünlüğü karıştırmış olurdum. Varlığın eline avucuna sığmıyorum ama yine de varım.

Ama işte benden başkasını ilgilendirmeyen bir varlık kipi: hüzünlüyüm. Ben bu hüzünken, ne isem o olma kipinde değil miyim? Yine de bu hüzün, davranışlarımın hepsini bir araya getirip canlandıran yönelimsel birlikten başka nedir ki? Hüzün, dünyaya yöneltiğim şu donuk bakışın, şu çökmüş omuzların, eğdiğim şu başın, bütün bedenimi kaplayan şu gevşekliğin anlamıdır. Ama tam da bu davranışlardan her birini yerine getirdiğim anda, onları pekâlâ yerine getirmeyebileceğimi de bilmiyor muyum? Aniden bir yabancı çıkagelse başımı kaldıracak, canlı ve atılgan halime yeniden bürüneceğim, ziyaretçi gittikten sonra hüznümden geriye ne kalır, hoşnutlukla ona biraz sonraya randevu vermiş olmam dışında? Kaldı ki bu hüznün kendisi de bir *davranış* değil midir, fazlasıyla acil bir konumlanışa karşı sihirli bir çare olarak kendini hüzünle duygulandıran bilincin kendisi değil midir?[39] Ve bu durumda bile, hüzünlü olmak öncelikle kendini hüzünlü kılmak değil midir? Şöyle denebilir: Kabul, ama kendine hüznün *varlığını* vermek, her şeye rağmen bu varlığı *kabul etmek* değil midir? Sonuç olarak hüznü nereden kabul ettiğimin önemi yoktur. Her ne olursa olsun, hüzünle kendini duygulandıran bir bilinç, tam da kendini hüzünlendirdiği için hüzünlüdür. Ama bu, bilincin yapısını iyi anlamamaktır: hüzünlü-olmak, şu kitabı arkadaşıma verebildiğim gibi kendime verdiğim hazırda duran bir varlık değildir. *Kendimi o* [hüzün] *olma* yönünde duygulandırma ehliyetim yoktur. Eğer kendimi hüzünlendiriyorsam, kendimi hüznüm içinde tepeden tırnağa hüzünlü kılmalıyım, durağan bir cismin ilk darbeden sonra devinimini sürdürdüğü gibi, edindiğim atılımdan yararlanıp hüznümü yeniden yaratmaksızın ve taşımaksızın onu kendi akışına bırakamam; bilinçte hiç durağanlık yoktur. Eğer kendimi hüzünlü kılıyorsam, bunun nedeni, hüzünlü *olmamamdır,* hüznün varlığı, kendimi hüzünle duygulandırma edimim aracılığıyla ve o edimin içinde elimden avucumdan, kaçar. Hüznün kendinde-varlığı hüzünlü olma(nın) bilinc(i)ne sürekli bir biçimde musallattır, ama bu, benim gerçekleştiremediğim bir değer gibidir, hüznümün düzenleyici bir anlamı gibidir, yoksa onun kipliği gibi değil.

Buna karşı, bilincim, konu edindiği nesne ya da durum ne olursa olsun, en azından *vardır* mı denecek? Ama o zaman hüzünlü olma(nın)

bilinc(i)ni hüzünden nasıl ayıracağız? Bunların ikisi de bir değil midir? Bir bakıma, bilincim vardır — eğer bununla anlatılmak istenen şey, onun başkası için, üzerinde yargılara varılabilen varlık bütünlüğünün parçasını oluşturmasıysa. Ama şuna işaret etmek gerekir ki, Husserl'in gayet iyi saptadığı üzere, bilincim kökensel olarak başkasına bir namevcudiyet olarak görünür. Bilincim bütün tavırlar ve davranışlarımın *anlamı* olarak her zaman mevcut nesnedir — ve her zaman namevcut bir nesnedir, çünkü başkasının görüsüne kendini sürekli bir soru gibi, dahası sürekli bir özgürlük gibi sunar. Pierre bana baktığında, onun bana baktığını hiç şüphesiz bilirim, gözleri -dünyaya ait şeyler- benim bedenimin -dünyaya ait bir şey-üzerinde sabitleşmiştir: o *vardır* diyebileceğim nesnel olgu işte budur. Ama bu aynı zamanda da *dünyadan* bir olgudur. O bakışın anlamı hiçbir biçimde yoktur ve beni rahatsız eden de budur işte: ben ne yaparsam yapayım, ne gülücüklerim, ne vaatlerim, ne tehditlerim, hiçbir şey onda aradığım onayı ve özgür yargıyı ondan *kopartmamı* mümkün kılmaz; onun hep ötede olduğunu bilirim; bunu kendi davranışlarımda bile hissederim, çünkü davranışlarım şeyler karşısında korudukları *emekçi* vasıflarını artık taşımazlar; onları başkasıyla bağlantılandırdığım ölçüde basit *sunuşlardan* [présentation] başka bir şey değildirler ve bir kavrayış tarafından "kibar" ya da "kaba", "içten'' ya da "sadakatsiz" vb. olarak oluşturulmayı beklerler ama kavrayış da kendisini kışkırtmaya yönelik bütün çabalarımın her zaman ötesindedir; bu kavrayış ancak kendiliğinden onlara kendi kuvvetini ödünç verirse bu çabalarım tarafından kışkırtılacaktır; kendi kendini dışarıdan kışkırttığı ölçüde vardır, *aşkın ile kendi kendisinin dolaylayıcısı olarak vardır.* Böylece başkasının bilincinin kendinde-varlığının nesnel olgusu kendini olumsuzluk ve özgürlük halinde silinip gitmek üzere ortaya koyar: başkasının bilinci, yokmuş gibi vardır, onun "şimdi" ve "burada" kendinde-varlığı, olmamaktır.

Başkasının bilinci, ne değilse odur.

Ve zaten benim kendi bilincim de kendi varlığı içinde bana başkasının bilinci olarak görünmez. Kendi bilincimin varlığı varlık bilinci olduğundan, bilincim kendini yaptığı için vardır. Ama bu demektir ki yapmak varlığı taşır; bilinç, kendi kendisinin varlığı olmak zorundadır, asla varlık tarafından taşınmaz, varlığı öznelliğin bağrında taşıyan benim bilincimdir, bu da bir kez daha demektir ki, varlık bilincimde bulunur ama bilincim varlık değildir: *benim bilincim, ne ise o değildir.*

Bu koşullar altında, içtenlik ideali, yerine getirilmesi mümkün olmayan ve anlamı bile benim bilincimin yapısıyla çelişen imkânsız bir işten başka bir anlam taşıyabilir mi? İçten olmak, ne isek o olmaktır diyorduk. Bu, benim kökensel olarak ne isem o olmadığımı varsayar. Ne var ki, burada elbette Kant'ın "yapmalısın, öyleyse yapabilirsin"i ima edilir. İçten bir kişi *haline gelmem* mümkündür: benim içten olma ödevimin ve çabamın içerdikleri de budur. Böylece "ne isek o olmamanın" kökensel yapısının, kendinde-varlığa doğru ya da "ne isek o olmaya" doğru her türlü oluşu, dönüşümü daha baştan imkânsız kıldığını saptıyoruz. Ve bu imkânsızlık bilinçten gizlenmiş de değildir: tersine, bu imkânsızlık bilincin bizatihi dokusudur, kendimizi tanımakta, kendimizi ne isek o olarak oluşturmakta karşılaştığımız yetersizlik ve değişmez sıkıntıdır, doğru bir şekilde *a priori* ya da ampirik öncüllerden çıkarsanan ya da içsel deneyime dayanan meşru bir yargı aracılığıyla kendi kendimizi belli bir varlık olarak ortaya koyduğumuz anda, tam da bu ortaya koyuşumuzla bu varlığın ötesine geçiyor olmamız bu imkânsızlıktan kaynaklanır — ve bu öteye geçme bir başka varlığa doğru değildir: boşluğa doğru, *hiçe* doğru bir öteye geçiştir. Bu durumda, içtenlik bize bir yandan da imkânsız olarak göründüğüne göre, içten olmadığı gerekçesiyle başkasını nasıl kınayabilir ya da kendi içtenliğimizle nasıl övünebiliriz? Hattâ, bir içtenlik çabası özü itibariyle sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğuna ve daha onu duyurduğumuz anda beyhudeliğini yargı-öncesi [prejudicative] bir tarzda anladığımıza göre, söylemde, itirafta, vicdan muhasebesinde bile bir içtenlik çabasına nasıl girişebiliriz? Böyle bir çaba içerisinde yapacağım şey, kendimi incelerken tam olarak ne isem onu belirlemek ve kaçamaklara başvurmaksızın o olmaya karar vermektir — daha sonra kendimi değiştirme yollarının arayışına koyulacak olsam bile. Ancak bu, kendimi bir şey gibi oluşturmak değil de nedir? Beni şu ya da bu eylemde bulunmaya itmiş olan sâikler [motifs] ve âmiller (mobiles] bütününü mü belirleyeceğim? Ama bunu yapmak demek, esasen, bilinçlerimin akışını bir fiziksel durumlar dizisi olarak oluşturan nedensel bir determinizme dair bir postüla ortaya koymak demektir. Kendimde, utanç içinde itiraf etmek için bile olsa, birtakım "eğilimler" mi keşfedeceğim? Ama bunu yapmak, söz konusu eğilimlerin benim katkımla ortaya çıktıklarını, doğanın güçleri olmadığını, değerlerine ilişkin sürekli bir kararla etkililiklerini onlara benim kazandırdığımı bile bile unutmak olmaz mı? Karakterim üzerinde, doğam

üzerinde bir yargıda mı bulunacağım? Bu da, yargıladığım geçmişin tanım gereği şimdiki zamanımı kapsamadığını söylemek, yani esasen bildiğim bir şeyi kendimden gizlemek olmaz mı? Bunun bilindiğinin kanıtı şudur ki gerçekten de ne idiyse o anda da o olduğunu içtenlikle ortaya koyan insan, başkasının kendisine duyduğu kine isyan eder ve ne idiyse artık o olamayacağını öne sürerek bu kini etkisiz bırakmaya çalışır. Yeni özgürlüğü içinde *artık* o eski suçlu kişi *olmayan* bir adam mahkemelerin yaptırımlarıyla karşılaşınca insanlar şaşırır ve haklı olarak üzülürler. Ama bir yandan da bu adamdan kendini o suçlu *olan* gibi kabul etmesi beklenir. Öyleyse içtenlik aslında bir kendini aldatma fenomeninden başkaca nedir? Kendini aldatmada, insan-gerçekliğini, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan bir varlık olarak oluşturmanın söz konusu olduğunu göstermemiş miydik zaten?

Bir eşcinsel çoğu zaman dayanılmaz bir suçluluk duygusu taşır ve varoluşu bütünüyle bu duyguya göre belirlenir. Buradan da hemen onun kendisini aldattığı öngörülecektir. Ve gerçekten de sıkça görüldüğü üzere, bu adam bir yandan eşcinsel eğilimini kabul ederken, işlemiş olduğu her bir kabahati tek tek itiraf ederken, kendini *"bir oğlancı"* olarak görmeyi bütün gücüyle reddeder. Onun durumu her zaman "ayrı", her zaman tekildir; burada işin içinde oyun, tesadüf, şanssızlık vardır; bunlar geçmiş hatalardır, kadınların karşılamayı beceremediği belli bir güzellik anlayışıyla açıklanırlar, bunda epey derinlemesine bir şekilde kök salmış bir eğilimin belirtilerinden çok, kaygılı bir arayışın etkilerini görmek gerekir, vb. Hiç şüphesiz komiğe varan bir kendini aldatma içindeki bir adamdır bu, çünkü kendisine yüklenen bütün olguları kabul ederken bunun dayattığı sonucu çıkartmayı reddeder. Bu yüzden, onun en katı yargılayıcısı olan dostu da bu ikiyüzlülükten rahatsız olur: yargılayıcı yalnızca bir tek şey ister — ve belki ancak o zaman hoşgörülü görünür: suçlu, suçluluğunu kabul etsin, eşcinsel, hiçbir kaçamağa kalkışmadan -ister utanç duyarak, ister kendini haklı gördüğü için olsun fark etmez- "*Ben bir oğlancıyım*" açıklamasını yapsın. Burada şunu soruyoruz: kendini aldatan kim? Eşcinsel mi, yoksa içtenlik şampiyonluğu yapan kişi mi? Eşcinsel kabahatlerini kabul eder ama hatalarının kendisi için bir *kader* oluşturduğu biçimindeki o ezici bakış açısına karşı tüm gücüyle mücadele verir. Kendisini bir şeymiş gibi düşünülmeye bırakmak istemez; o, bir eşcinselin, şu masanın masa olduğu gibi ya da şu kızıl saçlı adamın kızıl saçlı olduğu gibi eşcinsel olmadığını

karanlık ve güçlü bir biçimde anlar. Sanır ki hatayı ortaya koyduğu ve onu kabul ettiği andan itibaren her türlü hatadan kurtulmakta, dahası, psişik süre bizatihi hata aracılığıyla onu her kabahatten arındırmakta, onun için belirsiz bir gelecek oluşturmakta, onu yepyeni bir halde yeniden doğurmaktadır. Yanılıyor mu? Böyle düşünmekle, insan-gerçekliğinin kendine özgü ve indirgenemeyecek özelliğini kendiliğinden kabul etmiş olmuyor mu? Demek ki, aldığı tavır hakikatin yadsınamayacak bir kavranışını içermektedir. Ama aynı zamanda da yaşamak için o sürekli yeniden doğuşa, o değişmez kaçışa ihtiyaç duyar; topluluğun korkunç yargısından kurtulabilmek için hiç durmadan erimdışına çıkması gerekir. Bu yüzden *olmak* [varlık] sözcüğü üzerinde oynar. Eğer, "Ben oğlancı değilim" tümcesini, "Ben ne isem o değilim" anlamında anlasaydı gerçekten de haklı olurdu. Yani, şöyle bir açıklama yapsaydı haklı olurdu: "Bir dizi davranışın oğlancı davranışları olarak tanımlanmaları ve benim de bu davranışlarda bulunmuş olmam bakımından ben bir oğlancıyım. İnsan-gerçekliği davranışlara göre getirilecek her türlü tanımın dışında kaldığı ölçüde de ben bir oğlancı değilim." Ama eşcinsel sinsice "olmak" sözcüğünün bir başka kabulüne doğru kayar. "Olmamak"ı, "kendinde olmamak" bağlamında anlar. "Oğlancı olmamak" açıklamasını, "Şu masa bir mürekkep hokkası *değildir"* anlamında yapar. Kendini aldatır.

Ama içtenlik şampiyonluğu yapan kişi de insan-gerçekliğinin aşkınlığından habersiz değildir ve gerektiğinde kendi çıkarma bu aşkınlığa başvurmayı bilir. Hattâ tam da içtenlik talep ederken onu kullanır ve ortaya koyar: içtenlik -dolayısıyla da özgürlük- adına, eşcinselin kendi kendisine dönmesini ve kendini eşcinsel olarak kabul etmesini istemiyor mu; böyle bir itirafın eşcinsele hoşgörü sağlayacağını ima etmiyor mu? Bu da, içtenlik yanlısının eşcinsel olduğunu kabul ettiği insan ile kendini eşcinsel olarak kabul eden insan *aynı* kişi olmayacağından, kendini eşcinsel olarak kabul eden insanın kaçıp özgürlüğün ve iyi niyetin bölgesine gireceğinden başka ne anlama gelir? Şu halde, içtenlik şampiyonu olan kişi, aslında eşcinselden, ne ise o olamaması için ne ise o olmasını talep etmektedir. "İtiraf edilen günah yarı yarıya bağışlanmıştır" tümcesinin derin anlamı budur. Suçluya bir şey muamelesi yapmamak için, ondan kendini bir şey gibi oluşturmasını ister. Ve bu çelişki içtenlik gerekliliğinin kurucu öğesidir. Nitekim, kaygı veren bir özgürlüğü bir kalemde silen ve bundan böyle başkasının bütün edimlerini kesin bir biçimde onun özünden kaynaklanan

sonuçlar olarak kurmayı hedef alan, “Bırak şunu! Oğlancının biridir” gibisinden bir tümcede, başkası için aşağılayıcı ve benim için güven verici olan şeyleri görebiliyoruz. Bununla birlikte sansürcünün kurbanından ısrarla talep ettiği, işte budur: kurbanı kendi kendisini şey olarak oluştursun, özgürlüğünü bir *uzmanlık alanı* gibi sansürcünün ellerine teslim etsin ki sansürcü de daha sonra bir efendinin sadık dostuna [feal] yaptığı gibi o özgürlüğü ona geri versin, içtenlik şampiyonu, kendini güvenceye almak istediği ölçüde, (bir yargıda bulunuyor olmasına rağmen), özgürlüğün kendini bir şey gibi oluşturmasını talep ettiği ölçüde kendini aldatmaktadır. Burada yalnızca, Hegel’in “efendi ile köle arasındaki ilişki” adını verdiği, bilinçlerin o ölümüne mücadelesinin bir bölümü söz konusudur. Bir bilince seslenilirken, onun bilinç doğası adına kendini bilinç olarak radikal bir biçimde yok etmesi talep edilir ve karşılığında ona bu yok oluşun ötesinde bir yeniden doğuş umudu verilir.

Şöyle denecektir: kabul, ama adamımız içtenliği başkasına karşı bir silah olarak kullanarak istismar ediyor, içtenliği “*Mit-sein*”ın ilişkileri içinde değil, saf halde olduğu yerde, kendisiyle ilişkilerinde aramak gerekir. Gelgelelim, nesnel içtenliğin de aynı biçimde oluştuğunu görmüyor muyuz? İçten kişinin kendini bir şey gibi oluşturduğunu, tam da içtenlik edimiyle o şey durumundan kurtulmak için böyle yaptığını görmüyor muyuz? Kötü olduğunu itiraf eden kişi, kaygı veren “kötülük-için-özgürlüğünü”, cansız bir kötülük karakteriyle değiş-tokuş etmiştir: o kötüdür, kendini benimser, ne ise odur. Ama bunu yaparken de o şeyden kurtulur, çünkü artık o şeyi temaşa eden kişidir, o şeyi bakışları altında tutmak ya da onu sonsuz sayıda tikel edim halinde yıkılmaya bırakmak onun kendi elindedir, içtenliğinden bir *övünç payı* devşirir ve övgüye değer kişi kötü olmak bakımından kötü değil, kötülüğünün ötesinde olmak bakımından kötü kişidir.

Aynı zamanda kötülük de silahsızlandırılmış olmaktadır, çünkü determinizm düzlemi dışında hiçbir şey değildir ve kötülüğü itiraf etmekle kendi özgürlüğümü onunla yüzyüze getiririm; geleceğim bakirdir, her şeyi yapabilirim. Dolayısıyla içtenliğin temel yapısı kendini aldatmanınkinden farksızdır, çünkü içten kişi de *ne ise o olmamak* için ne ise o olarak oluşturur kendini. Bu da herkes tarafından bilinen şu gerçeği açıklar: içten olmaya çabalamak yüzünden sonunda kendini aldatır hale gelinebilir. Valery, Stendhal’in durumunun bu olduğunu söyler. Kendini benimsemek üzere girişilen değişmez çaba olarak tam ve değişmez içtenlik, doğası

gereği, kendiyle bağlarını koparmak için sürdürülen değişmez bir çabadır; insan tam da kendini kendi için nesne kıldığı edimle kendinden kurtulur. İnsanın, ne olduğunun sürekli dökümünü yapması, hiç durmadan kendini yadsımaktır, artık hiçbir şey olmadığı, saf ve özgür bir bakıştan başkaca bir şey olmadığı bir alana sığınmaktır. Kendini aldatma kendini erimdışına koymayı hedefler, bir kaçıştır diyorduk. Ama şimdi içtenliği tanımlamak için de aynı terimleri kullanmak gerektiğini görüyoruz. Bu ne anlama geliyor?

Şu anlama geliyor: sonuçta, içtenliğin hedefi ile kendini aldatmanın hedefi birbirlerinden o kadar da farklı değildir. Elbette, geçmişe dönük olan ve bizi burada ilgilendirmeyen bir içtenlik vardır; falan zevki *tatmış* ya da filan niyeti *taşımış* olduğumu itiraf ettiğimde içtenimdir. İleride göreceğimiz üzere, eğer geçmişe dönük içtenlik mümkün oluyorsa, bunun nedeni, insan varlığının, geçmişe doğru düşüşünde kendini bir kendinde-varlık olarak kurmasıdır. Ancak burada bizi yalnızca şimdiki içkinliğin içinde kendisini hedefleyen içtenlik ilgilendiriyor. Bu içtenliğin amacı nedir? Varlığımla en sonunda öpüşebilmem için ne isem onu kendime itiraf ettirmek; kısacası, “ne isem o olmamak” kipinde ne isem onu kendindenin kipinde olmamı sağlamak. Ve getirdiği postüla da, sonuçta, zaten ne isem, kendinde kipinde onu olacak olduğumdur. Böylece, içtenliğin temelinde sonu gelmez bir ayna-yansıma oyunu buluruz, ne ise o olan varlıktan, ne ise o olmayan varlığa ve tersine, ne ise o olmayan varlıktan ne ise o olan varlığa doğru sürekli bir geçişle karşılaşıyoruz. Peki kendini aldatmanın hedefi nedir? Ne değilsem o olma kipinde kendimi ne isem o yapmak ya da ne isem o olma kipinde kendimi ne isem o yapmamak. Burada da aynı aynalar oyununu buluyoruz. Çünkü, gerçekten de, içtenlik niyetinin olabilmesi için, kökende, olduğum şeyi hem olmam hem de olmamam gerekmektedir, içtenlik bana bir varlık tarzı ya da özel bir nitelik kazandırmaz, ama o nitelik bağlamında, beni bir varlık kipinden bir başka varlık kipine geçirmeyi hedefler. Ve içtenliğin ideali olan bu ikinci varlık kipine ulaşabilmem doğam gereği bana yasaktır ve ona ulaşmak için çabaladığım anda bile, ona ulaşamayacağımın karanlık ve yargı-öncesi kavrayışını taşırım. Ama, aynı biçimde bir kendini aldatma amacını sırf tasarlayabilmem için, doğam gereği kendi varlığım içinde varlığımdan sıyrılmam gerekir. Eğer, şu mürekkep hokkasının mürekkep hokkası olduğu tarzda, hüzünlü ya da korkak olsaydım, kendini aldatmanın imkânı

tasarlanamazdı bile. Yalnızca kendi varlığımdan sıyrılamamakla kalmaz, ondan sıyrılabileceğimi bile düşünemezdim. Ama eğer kendini aldatma, sırf basit bir proje vasfında mümkünse, bunun nedeni tam da benim varlığım söz konusu olduğunda olmak ile olmamak arasında o kadar da kesin bir farklılık bulunmamasıdır, içtenlik doğası gereği hedefine ulaşamayacağının bilincinde olduğu içindir ki kendini aldatma mümkündür. Korkak "olduğum" halde kendimi *korkak olmayan* olarak kavramaya girişebilmem için, bu "korkak olma"nın kendisi de eğer varsa "sorun halinde" olmalıdır, kendisi *bir* soru olmalıdır, tam da onu kavramaya çalıştığım anda her yanı elimden kaçıp kurtulmalı ve yok olmalıdır. Bir kendini aldatma çabasını deneyebilmemin koşulu, olmak istemediğim o korkağı bir bakıma *olmamamdır*. Ama eğer korkak *olmasaydım*, basitçe ne-değilsem-o-olmama kipinde olsaydım, korkak olmadığımı açıklarken "içten" olurdum. Böylece benim olmadığım korkağı, o ele gelmez, silik korkağı, beri yanda da şu ya da bu şekilde olmam gerekir. Bundan, "biraz" korkak ("bir yere kadar korkak ve bir yere kadar korkak değil" anlamında "biraz" korkak) olmam gerektiği anlaşılmamalıdır. Hayır: tümüyle ve her yönden, aynı zamanda hem korkak olmak hem de olmamak durumundayım. Böylece bu durumda kendini aldatma, ne isem o olmamamı, yani insan-gerçekliğinin varlık kipi içinde varlığı varlık-olmayandan ayıran, ölçüye gelmez bir farklılık bulunmasını buyurur. Ama kendini aldatma, sahip olduğum nitelikleri reddetmekle, olduğum varlığı görmezden gelmekle yetinmez. Aynı zamanda da beni ne değilsem o olan gibi oluşturmaya girişir. Beni olumlu yönden cesurmuşum gibi kavrar, oysa ki değilim. Ve bu da bir kez daha ancak ne değilsem o olduğumda, yani bendeki varlık-olmayan, varlık-olmayan vasfıyla varlığa bile sahip değilse mümkündür. Şüphe yok ki, cesur *olmamam* gerekmektedir, aksi takdirde kendini aldatma olmazdı. Ama, ayrıca kendimi aldatma çabamda da şöyle bir ontolojik kavrayış olmalıdır: varlığımın sıradanlığı içinde *ne isem* gerçekten o değilim ve örneğin, "hüzünlü-olmadaki" "olmak" -yani, ne isem o olmamak kipinde *olduğum*- ile kendimden saklamaya çalıştığım "cesur-olmamadaki" "olmamak" arasında, o kadar da büyük bir fark yoktur. Bunun yanı sıra ve özellikle, olmanın yadsınması sürekli bir hiçlemenin nesnesi olmalı, "olmamanın'' anlamı insan-gerçekliği içinde sürekli soru halinde kalmalıdır. Eğer, şu mürekkep hokkasının bir masa olmaması tarzında cesur *olmasaydım*, yani korkaklığımın içinde yalıtılmış, ona dayanmış, onu zıddı

ile ilişkiye sokamayacak bir durumda olsaydım; eğer kendimi korkak olarak *belirlemeyi*, yani bendeki cesareti *olumsuzlamayı* ve bu yoldan, daha korkaklığımı ortaya koyduğum anda korkaklığımdan sıyrılmayı becerecek durumda olmasaydım; eğer benim için *cesur-olmamamla* olduğu gibi *korkak-olmamamla* da örtüşebilmek ilke olarak, *imkânsız* olmasaydı, her türlü kendini aldatma projesi de bana yasaklanmış olurdu. Dolayısıyla kendini aldatmanın mümkün olması için içtenliğin kendisinin de bir aldanma olması gerekir. Kendini aldatmanın imkânının koşulu, insan-gerçekliğinin, en dolaysız varlığı içinde, düşünüm-öncesi cogito'nun içyapısı içinde, ne değilse o olması ve ne ise o olmamasıdır.

III. KENDİNİ ALDATMADAKİ "İNANMA"[40]

Ama, şimdilik yalnızca kendini aldatmayı kavranılabilir kılan koşullara, kendini aldatmanın kavramlarını oluşturmaya imkân veren varlık yapılarına değindik. Bu düşüncelerle yetmemeyiz: henüz kendini aldatmayı yalandan ayırmadık; betimlediğimiz çiftanlamlı [amphibolique] kavramlar hiç şüphesiz muhatabını şaşırtmak isteyen bir yalancı tarafından da kullanılmış olabilirlerdi. Kaldı ki bunların çiftanlamlılığı birtakım ampirik koşullara değil, insanın varlığına dayandığından, herkesçe görülebilirler, görülmeleri de gerekir. Kendini aldatmadaki gerçek sorun elbette ki kendini aldatmanın bir *inanma* [foi], öyle olduğuna inanma, aldanma olmasından kaynaklanır. Bu inanç kinik bir yalan da olmayacaktır, ve eğer apaçıklık nesnenin görüsel sahiplenilmesiyse, apaçıklık da olamaz. Ama nesne verili olmadığı ya da belirsiz bir biçimde verili olduğu zaman varlığın nesnesini benimsemesine inanış adı verilecek olursa, kendini aldatma bir inanıştır ve kendini aldatmanın asıl sorunu da bir inanma sorunudur. Kendini ikna etmek için özellikle oluşturulan kavramlara kendini aldatarak inanmak nasıl mümkün olabilir? Aslında kendini aldatma projesinin kendisinin de kendini aldatma taşımak zorunda olduğuna işaret etmek gerekir: ben yalnızca harcadığım çaba sonunda çiftanlamlı kavramlarımı inşa ettiğim ve kendimi bunlara inandırdığım zaman kendimi aldatıyor değilim. Doğrusunu söylemek gerekirse, kendimi ikna etmedim de: zaten ne kadar ikna olmuşsam, hep o kadar ikna oldum. Ve daha kendimi aldatmaya hazırlandığım anda bile, bizatihi bu hazırlıklara karşı kendimi aldatma hali içindeydim. Onları kafamda içten olmayan hazırlıklar gibi canlandırmak

sinizm olurdu; onların masum hazırlıklar olduğuna içtenlikle inanmaksa iyi niyet olurdu. Kendini aldatma karan, kendini adlı adınca söylemeye cesaret edemez, bir aldanış taşıdığına hem inanır hem inanmaz. Ve kendini aldatmanın belirdiği andan itibaren, daha sonraki her türlü tavrı ve bir bakıma kendini aldatmanın Weltanschauung'unu[41] bu karar belirler. Zira kendini aldatma, hakikatin kriterlerini ve normlarını, iyi niyetin eleştirel düşüncesinin bunları kabul ettiği gibi, muhafaza etmez. Nitekim, kendini aldatmanın karar verdiği ilk şey, hakikatin doğasıdır. Kendini aldatmayla birlikte bir hakikat, bir düşünme yöntemi, nesnelere ilişkin bir varlık tipi ortaya çıkar ve öznenin aniden etrafını çeviren bu kendini aldatma dünyasının ontolojik özelliği, orada varlığın ne değilse o olması ve orada ne ise o olmamasıdır. Bunun sonucunda özel bir apaçıklık tipi ortaya çıkar: *ikna edici olmayan* apaçıklık. Kendini aldatma birtakım apaçıklıklar içerir, ama daha baştan bu apaçıklıklar tarafından doldurulmamaya, ikna edilmemeye ve içtenliğe dönüştürülmemeye boyun eğmiştir: çekingen ve alçakgönüllü görünür, inanmanın karar olduğundan ve her sezginin ardından, *olanı* kararlaştırmak ve *istemek* gerektiğinden habersiz olmadığını söyler. Böylece, kendini aldatma ilksel projesinde ve ortaya çıktığı anda gereklerinin kesin doğasını kararlaştırır, *fazla şey istememek,* yeterince ikna olunmadığı zaman kendini tatmin olmuş saymak, kendini kararlı olarak belirsiz hakikatleri benimsemeye zorlamak konularındaki kararlılığında kendini bütünüyle biçimlendirir. Bu ilk kendini aldatma projesi inanmanın doğasına ilişkin aldatıcı bir karardır. Şunu iyice anlayalım ki burada üzerine düşünülmüş ve istençli bir karar değil, varlığımızın kendiliğinden bir belirlenişi söz konusudur. Kendini aldatmaya *geçmek* uykuya dalmak gibidir, kendini aldatmaksa rüya görmek gibi. Bu varlık kipi bir kez gerçekleştiğinde, oradan çıkmak uyanmak kadar zordur: çünkü kendini aldatma, yapısı geçiş *halinde, geçici* [metastable] tipte olduğu halde, tıpkı uyanıklık ya da rüya gibi kendiliğinden kendi kendini sürdürme eğiliminde olan bir dünyada-olma tipidir. Ama kendini aldatma kendi yapısının bilincindedir ve geçici yapının varlığın yapısı olduğuna, ikna-edici-olmamanın da bütün kanıların yapısı olduğuna karar vererek kendi önlemlerini almıştır. Bununla birlikte eğer kendini aldatma inançsa ve ilk projesi içinde kendi kendisinin olumsuzlanmasını kapsıyorsa (ne değilsem o olduğuma ikna olabilmek için, yeterince ikna olmadığına karar verir),

kökende, yeterince ikna olmamaya gönüllü bir inanmanın mümkün olması gerekir. Böyle bir inancın imkânının koşulları nelerdir?

Dostum Pierre'in bana dostluk beslediğine inanının. Buna *iyi niyetle* inanırım. Buna inanırım ve bu konuda apaçık bir görüye sahip değilim, çünkü konunun kendisi, doğası gereği kendini görüye vermez. *Buna inanırım*, yani kendimi güvenden kaynaklanan itkilerin akışına bırakırım, buna inanmaya ve bu konudaki kararlılığımı sürdürmeye karar veririm, nihayet sanki bundan eminmişim gibi davranırım, bütün bunları aynı tavrın sentetik birliği içinde yaparım. Böylece iyi niyet olarak tanımladığım şeyi Hegel *dolaysız* diye adlandırırdı: gözü kapalı inanç. Hegel, bunun ardından, dolaysızın dolaylamayı davet ettiğini ve inanışın *kendi için inanış* haline gelerek inanç-olmayana geçeceğini gösterirdi. Eğer dostum Pierre'in beni sevdiğine *inanıyorsam,* bu demektir ki onun dostluğu bana bütün edimlerinin anlamıymış gibi görünür, inanış [croyance], Pierre'in edimlerinin *anlamına* ilişkin özel bir bilinçtir. Ama eğer inandığımı biliyorsam, inanış bana dış bağlılaşığı bulunmayan, salt öznel bir belirleme gibi görünür. "İnanmak/sanmak [croire]" sözcüğünü[42] fark gözetmeksizin, hem inancın sarsılmaz sağlamlığını ("Tanrım, sana inanıyorum") hem de eli kolu bağlı ve kesinlikle öznel niteliğini (''Pierre benim dostum mu? Bilemiyorum: buna inanıyorum") göstermek için kullanılan bir terim haline getiren de budur. Ama bilincin doğası öyledir ki dolaylı ile dolaysız onda tek ve aynı varlıktır. İnanmak, inandığını bilmektir ve inandığını bilmek de artık inanmamaktır. Böylece inanmak artık inanmamaktır, çünkü bu da inanmaktan başka bir şey değildir; bütün bunlar kendinin) konuşlandırıcı-olmayan bilinc(i)nin birliği içinde gerçekleşir. Kuşkusuz burada, söz konusu fenomeni *bilmek* sözcüğüyle belirtmek suretiyle onun betimlenişini zorlamış olduk; konuşlandırıcı-olmayan bilinç [conscience non-thetique] *bilmek* değildir. Ama bu bilinç, saydamlığıyla her türlü bilmenin kökeninde yer alır. Böylece inanma(nın) konuşlandırıcı-olmayan bilinc(i) inanışı tahrip eder. Ama beri yandan da düşünüm-öncesi cogito'nun yasası, inanmanın varlığının inanmanın bilinci olmasını buyurmaktadır. Böylece inanış öyle bir varlıktır ki kendini kendi varlığı içinde sorun haline getirir, ancak kendi yok oluşu içinde gerçekleşebilir, ancak kendini olumsuzlayarak kendini kendine açığa çıkarabilir; inanış için, olmak görünmektir ve görünmek de kendini olumsuzlamaktır. İnanmak, inanmamaktır. Bunun nedeni ortada;

bilincin varlığı, kendi aracılığıyla varolmaktır, dolayısıyla kendini oldurmak ve bu yoldan da kendi kendinin üzerine yükselmektir. Bu bağlamda bilinç sürekli bir biçimde kendinden sıyrılmadır, inanış inanış-olmayan haline gelir, dolaysız dolaylılık haline gelir, mutlak görece olur ve görece de mutlak olur. İyi niyet ideali (inandığı şeye inanmak), tıpkı içtenlik ideali gibi (olduğu şey olmak), bir kendinde-varlık idealidir. Her inanış yeterince inanış değildir, insan inandığı şeye asla inanmaz. Ve dolayısıyla kendini aldatmanın ilksel projesi bilinç olgusunun kendini tahrip edişinin kullanılmasından başka bir şey değildir. Eğer her iyi niyetli inanış imkânsız bir inanışsa, şimdi artık her türlü imkânsız inanış için yer var demektir. Cesur olduğuma *inanma* yetersizliğim artık beni yıldırmayacaktır, çünkü zaten hiçbir inanış asla yeterince inanamaz. Bu imkânsız inancı, *benim* inancım olarak tanımlayacağım. Elbette, inanmamak için inandığımı ve de inanmak için inanmadığımı kendimden gizleyemeyeceğim. Ama kendini aldatmanın incelikli ve eksiksiz bir biçimde kendini hiçleştirmesi [anéantissement] beni şaşırtmayacaktır: bu hiçleşme, her türlü inancın temelinde mevcuttur. Nedir o halde bu hiçleşme? Cesur olduğuma *inanmak* istediğim anda korkak olduğumu *biliyorum* ve bu kesin kanaatim de gelip inanışımı yok ediyor mu? İyi ama, *ilk önce*, eğer cesur olmayı kendindenin varlık/olmak kipi içinde anlamak gerekirse, korkak olduğumdan daha cesur değilim. İkinci olarak, cesur olduğumu *biliyor* değilim, kendimi bu biçimde görmem ancak *uyanışla* mümkün olabilir, çünkü bu bakış düşünümsel salt kesinliğinin ötesine geçmektedir. Üçüncü olarak, kendini aldatmanın inanmak istediği şeye inanmayı başaramadığı gerçekten de doğrudur. Ama kendini aldatma, inandığı şeye inanmamayı kabul ettiği ölçüde kendini aldatmadır. İyi niyet, “inandığı-şeye-inanmamaktan” varlığın içine kaçmak ister; kendini aldatan varlıktan “inandığı-şeye-inanamamaya” kaçar. Bu kendini aldatma her türlü inanışın elini kolunu önceden bağlamıştır; elde etmek istediği inanışların da, böylece öteki inanışların, yani kaçmak istediği inanışların da. Bilim, inanışın bu kendi kendini tahrip edişinden kesinliğe kaçarken, kendini aldatma o tahribatı *ister*, istemekle de karşısına çıkarılan inanışları yıkar, bu inanışlar *yalnızca* inanış *olarak* açınlanır. Böylece ilk kendini aldatma fenomenini daha iyi anlayabiliyoruz.

Kendini aldatmada, ne kinik yalan ne de aldatıcı kavramların ustalıklı hazırlanışı vardır. Ama ilk kendini aldatma edimi, kaçılması mümkün olmayan şeyden kaçmaya yöneliktir, insanın olduğu şeyden kaçmasına

yöneliktir. Oysa sırf kaçma projesi kendini aldatmayı, varlığın bağrındaki içsel bir parçalanmayı açınlar, kendini aldatma da o parçalanma olmak ister. Çünkü, aslında, varlığımız karşısında takınabileceğimiz iki dolaysız tavır, bu varlığın bizatihi doğası ve onun kendinde ile olan dolaysız münasebeti tarafından koşullandırılmaktadır.

İyi niyet, varlığımın içsel parçalanmasından, olmak durumunda olduğu ve hiçbir şekilde olmadığı kendindeye doğru kaçmaya çalışır. Kendini aldatma, kendindeden, varlığımın içsel parçalanmasına kaçmaya çalışır. Ama kendini aldatma nasıl ki kendiliğinden kendinin bir aldatma olduğunu olumsuzlarsa, bu parçalanmayı da olumsuzlar. Ne değilsem o olmak kipinde olmadığım kendindeden "ne-ise-o-olmamak" aracılığıyla kaçarak kendini bir aldatma olarak olumsuzlayan kendini aldatma, "ne değilse o olmama" kipinde olmadığım kendindeyi hedefler[43]. Eğer kendini aldatma mümkünse, bunun nedeni, kendini aldatmanın insan varlığının her türlü projesinin dolaysız ve sürekli tehdidi olmasıdır, bilincin kendi varlığı içinde sürekli bir kendini aldatma riski barındırmasıdır. Ve bu riskin kökeni de, bilincin kendi varlığı içinde hem ne değilse o olması hem de ne ise o olmamasıdır. Bu açıklamalar ışığında, bilinci, insan varlığının bütünü olarak değil, insan varlığının anlık çekirdeği [noyau instantane] olarak ontolojik açıdan incelemeye şimdi geçebiliriz.

İkinci Kısım

KENDİ-İÇİN-VARLIK

BİRİNCİ BÖLÜM

KENDİ-İÇİNİN DOLAYSIZ YAPILARI

I. KENDİNE MEVCUT OLMA [LA PRESENCE A SOI][44]

Olumsuzlama bizi özgürlüğe, özgürlük kendini aldatmaya ve kendini aldatma da imkânının koşulu olarak bilincin varlığına gönderdi. Dolayısıyla bu kitabın Giriş bölümünde denediğimiz betimlemeyi yukarıdaki bölümlerde ortaya koyduğumuz gerekliliklerin ışığında yeniden ele almak uygundur, yani düşünüm-öncesi cogito'nun alanına geri dönmek gerekiyor, Ama *cogito,* ifşa etmesi talep edilenden başka bir şeyi asla ifşa etmez. Descartes cogito'yu işlevselliği bakımından sorgulamıştı: "Ben şüphe *ediyorum,* ben *düşünüyorum* ve bu işlevsellikten varoluşsal diyalektiğe hiçbir ipucu olmaksızın geçmek istemesinden ötürü tözcülük hatasına düştü. Husserl, bu hatadan ders almış olarak, çekingen bir tarzda işlevsel betimleme düzleminde kaldı. Bundan ötürü, görünüşün görünüş olarak salt betimlenişinin ötesine asla geçmedi, kendini cogito'nun içine kapattı, kabul etmese de, Husserl, fenomenologdan çok fenomenci olarak adlandırılmayı hak eder; Husserl'in fenomenciliği Kant'ın idealizmine paralel ilerler. Megara okuluna özgü tartışmacı ve diyalektik karşıtı bir yalıtılmışlığa götüren bu betimleme fenomenciliğinden kurtulmak isteyen Heidegger, cogito'dan geçmeksizin doğrudan doğruya varoluşsal analitiğe yanaşır. Ama "Dasein", kökenden itibaren bilinç boyutundan yoksun bırakılmış olduğundan o boyutu asla yeniden fethedemeyecektir. Heidegger insan-gerçekliğini kendi kendinin anlaşılmasıyla donatır ve bu anlayışı da insan-gerçekliğinin imkânlarının "ekstatik proje"si [pro-jet ekstatique][45] olarak tanımlar. Bu projenin varlığını yadsımak gibi bir niyetimiz yok. Ancak, kendi kendinde anlama olma(nın) bilinc(i) olmayacak bir anlama, nasıl bir

şey olurdu? İnsan-gerçekliğinin bu ekstazı, ekstaz bilincinden kaynaklanmazsa yeniden şeyci ve kör bir kendindenin içine düşer. Aslına bakılırsa *cogito'dan* yola çıkmak gerekir, ama cogito için de ünlü bir formülü parodileştirerek kullanabiliriz: "Cogito'dan çıkarsanız cogito sizi her yere ulaştırır!" Bazı davranışların imkânının koşullarına ilişkin daha yukarıdaki araştırmalarımızın tek hedefi, bizi cogito'yu kendi varlığı üzerinde sorgulayacak duruma getirmek ve anındalıktan [instantaneite] sıyrılıp insan-gerçekliğinin oluşturduğu varlık bütünlüğüne varmanın yolunu *cogito*'nun kendisinde bulmamıza imkân verecek diyalektik aracı bize sağlamaktı. Şu halde, kendinin) konuşlandırıcı-olmayan bilinc(i)nin betimlenişine geri dönüp onun sonuçlarını inceleyelim ve ne değilse o olmak ve ne ise olmamak zorunluğunun bilinç için ne anlama geldiğini kendi kendimize soralım.

Giriş bölümünde, "bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan bir varlıktır" diyorduk. Bunun anlamı, bilincin varlığının tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşmemesidir. Kendindeye ait olan bu uygunluk şu basit formülle ifade edilir; varlık, ne ise odur. Kendindede, kendi kendisine mesafesiz olmayan bir varlık parçası yoktur. Bu biçimde düşünülen varlıkta en ufak bir ikildik taslağı bile yoktur; bunu, "kendindenin varlık yoğunluğu sonsuzdur" diyerek ifade edeceğiz. Kendinde-varlık doludur, doluluktur. Özdeşlik ilkesi yalnızca tanımı yapılmış bir varlık bölgesini kapsadığı için değil, özellikle yoğunluğun sonsuzluğunu kendinde topladığı için sentetik olmakla nitelenebilir: A, A'dır demek, şu anlamı taşır; A, sonsuz bir sıkıştırılmışlık [compression] içinde, sonsuz bir yoğunlukta varolur. Özdeşlik, birleşmenin en uç noktadaki kavramıdır; kendindenin, kendi varlığının sentetik birliğine ihtiyacı olduğu doğru değildir; kendi kendisinin son sınırında, birlik de silinip gider ve özdeşliğe geçer. Özdeş, birin idealidir ve bir, insan-gerçekliğiyle dünyaya gelir. Kendinde, kendi kendisiyle doludur ve bundan daha bütüncül bir doluluk, içerilen ile içeren arasında bundan daha mükemmel bir uygunluk düşünülemez: varlıkta hiçliğin sızabileceği en ufak bir boşluk, en ufak bir çatlak yoktur.

Bunun, tersine, bilincin özelliği bir varlık çözülmesi [decompression] olmasıdır. Nitekim bilinci kendiyle örtüşme olarak tanımlamak imkânsızdır. Bu masa hakkında onun yalnız ve yalnızca *bu* masa olduğunu söyleyebilirim. Ama inanışım hakkında onun inanış olduğunu söylemekle

yetinmem mümkün değildir: inanışım, inanış bilinc(i)dir. Sıkça söylendiği gibi, düşünümsel bakış yöneldiği bilinç olgusunu değişikliğe uğratır. Husserl'in kendisi de "görülmüş olmak" olgusunun her bir "Erlebnis" için bütüncül bir değişime yol açtığını itiraf eder. Ancak, her türlü düşünümsel olgunun ilk koşulunun düşünüm-öncesi bir cogito olduğunu gösterdiğimizi sanıyoruz. Bu cogito, elbette ortaya nesne koymaz, bilinç-içi [intraconsaentiel] olarak kalır. Ne var ki kendisi tarafından görülmek gibi bir ilk zorunluluk düşünüm-öncesi *cogito* için de geçerli olduğu ölçüde, düşünüm-öncesi *cogito* düşünümsel cogito'yla homolog olmaktan geri kalmaz; dolayısıyla düşünüm-öncesi *cogito*, kökensel olarak, bir tanık için varolmanın çürütücü vasfını taşır; bu tanık kendisi olsa bile. Böylece inanışım sırf inanış olarak kavrandığı için *artık yalnızca inanış değildir*, yani daha şimdiden inanış olmaktan çıkmıştır, bulanık bir inanıştır. Dolayısıyla "inanış, inanış bilinc(i)dir" biçimindeki ontolojik yargı hiçbir durumda bir özdeşlik yargısı olarak kabul edilemez: özne ve yüklem kökten farklıdır ve bu farklılığa karşın aynı varlığın ayrıştırılamaz birliği içindedirler.

Şu söylenebilir: "Kabul, ama en azından 'inanış bilinc(i), inanış bilinc(i)dir' demek gerekir. Bu düzeyde de özdeşliği ve kendindeyi yeniden buluruz. Bütün sorun, nesnemizi kavrayacağımız düzlemi uygun bir biçimde seçmektir." Ama bu doğra değildir: inanış bilinc(i)nin inanış bilinc(i) olduğunu ileri sürmek, bilincin inanışla bağıntısını kesmek, parantezi kaldırmak ve inanışı bilinç için bir nesne yapmaktır, düşünümsellik düzlemine doğru ani bir sıçrama yapmaktır. Nitekim inanış bilinc(i)nden başka bir şey olmayan bir inanış biline(i)nin, inanış bilinc(i) olarak kendi(nin) bilincinde olması gerekirdi. İnanış, bilincin noema'ya özgü aşkın bir salt niteliği haline gelirdi; bilinç, bu inanış karşısında dilediği biçimde karar vermekte özgür olurdu; bilinç Victor Cousin'deki gibi, bilincin sırayla her birini aydınlatmak üzere psişik fenomenlere doğru fırlattığı o soğukkanlı bakışa benzerdi. Ama Husserl'in yöntemsel şüpheye ilişkin olarak giriştiği analiz şu olguyu çok iyi bir biçimde aydınlığa çıkarmıştır: yalnızca düşünümsel bilinç/üzerine düşünülmüş bilincin ortaya koyduğu şeyle bağını koparabilir. Bir εποχή [epokhe], bir paranteze alma girişimini denemek ve Husserl'in "*Mit-machen*"[46] adını verdiği şeyi reddetmek ancak düşünümsel düzeyde mümkündür. İnanış bilinc(i) her ne

kadar inanışı onarılmaz bir biçimde başkalaştırsa da ondan ayrılmaz, inancını göstermek *için vardır.* Böylece inanış bilinc(i)nin inanış olduğunu itiraf etmek zorundayız ve bu ikili gönderim oyununu kaynağından kavrıyoruz: inanış bilinc(i) inanıştır ve inanış da inanış bilinc(i)dir. Bilincin bilinç ve inanışın da inanış olduğunu hiçbir şıkta söyleyemeyiz. Terimlerden biri ötekine gönderir ve ötekine geçer ama yine de birbirlerinden farklıdırlar. Daha önce gördüğümüz gibi inanış da, haz da, sevinç de bilinçli olmadan önce varolamaz, bilinç onların varlığının ölçüsüdür; ama inanışın, ancak *bulanık* bir biçimde varolabilmesinden ötürü, kökenden itibaren kendinden kaçan olarak, onu içine kapatmak isteyebileceğimiz tüm kavramların birliğini kıran olarak varolduğu da bir o kadar doğrudur.

Böylece, inanış bilinc(i) ve inanış bir tek varlıktır ve bu varlığın özelliği de mutlak içkinliktir. Ama bu varlık, onu kavramak istediğimiz anda parmaklarımızın arasından kayar ve kendimizi bir ikilik taslağıyla, bir yansımalar oyunuyla karşı karşıya buluruz, çünkü bilinç yansıdır [reflet]; ama tam da yansı olduğu için de yansıtıcıdır [réfléchissant] ve eğer onu yansıtıcı olarak kavramaya kalkışırsak ortadan silinip gider ve yeniden yansıyla karşı karşıya kalırız. Filozoflar, yansı-yansıtan [reflet-reflétant] yapısı karşısında farklı tavırlar almışlar ve onu sonsuza başvurarak açıklamak istemişlerdir, bunu da kâh Spinoza gibi ortaya önce bir *fikrin-fikri,* sonra onun çağırdığı bir *fikrin-fikrinin-fikri* vb. ortaya koyarak; kâh Hegel'in yaptığı gibi kendi üzerine dönüşü asıl sonsuzluk olarak tanımlayarak yapmışlardır. Ne var ki, sonsuzluğun bilincin içine buyur edilmesi fenomeni dondurmakla ve onu karanlıkta bırakmakla kalmaz; bilincin içine sonsuzluğu sokmak, bilincin varlığını kesin bir şekilde kendindenin varlığına indirgemeyi amaçlayan bir teori ortaya koymaktan başka bir şey değildir, Eğer yansı-yansıtan yapısını kendini bize verdiği biçimde kabul edecek olursak, onun nesnel varoluşu, tam tersine, bizi kendindeden farklı bir varlık kipi tasarlamaya zorlar: bir ikilik barındıran bir birlik değil, tez ve antitezin soyut uğraklarının ötesine geçen ve onları kaldıran bir sentez değil de, birlik *olan* bir ikilik, kendi yansıması *olan* bir yansı. Nitekim eğer tüm fenomene, yani bu ikiliğin birliğine ya da inanış bilinc(i)ne ulaşmaya çalışırsak, fenomen bizi hemen terimlerden birine gönderir ve bu terim de bu kez bizi içkinliğin birleştirici düzenlenişine yollar. Ama tersine, eğer ikilik olarak ikilikten hareket etmek ve bilinç ile

inanışı bir çift olarak ortaya koymak istersek, Spinoza'daki *fikrin-fikriyle* karşılaşırız ve incelemek istediğimiz düşünüm-öncesi fenomeni ıskalarız. Çünkü düşünüm-öncesi bilinç kendi(nin) bi-linc(i)dir. Ve incelenmesi gereken de bizatihi bu *kendi* nosyonudur, çünkü bilincin bizatihi varlığını o tanımlar.

Her şeyden önce, aşkın varlığı göstermek için felsefi gelenekten ödünç aldığımız kendinde [en soi] teriminin uygun olmadığına işaret edelim. Gerçekten de, kendiyle örtüşmenin sınırında, kendi [soi], ortadan silinip yerini özdeş varlığa bırakır. *Kendi,* kendinde-varlığın bir özelliği olamaz. *Kendi*, doğası gereği, *üzerine düşünülmüş* [reflechie] bir terimdir ve bu durum, sözdiziminde, özellikle de Latince sözdiziminin mantıksal kesinliği ve dilbilgisinin "ejus"un[47] ve ''sui"nin kullanılışları arasında kurduğu kesin ayrımlarda görülür. *Kendi*, gönderir ama tam da *özne'ye* gönderir. Öznenin kendi kendisiyle bir münasebetini belirtir ve bu münasebet tam da bir ikiliktir; ne var ki özel bir ikiliktir, çünkü özel söz sembolleri gerektirir. Ancak, öte yandan *kendi,* varlığı ne özne olarak, ne de tümleç olarak belirtir. Nitekim, örneğin "o kendini üzüyor" tümcesindeki "kendi"yi düşününce, onun kendini açtığını ve ardı sıra öznenin kendisini gösterdiğini görürüm. "Kendi", burada hiçbir biçimde özne değildir; çünkü kendi ile hiçbir münasebeti bulunmayan özne kendindenin özdeşliğinde yoğunlaşacaktır; aynı biçimde, bu gerçeğin sağlam bir eklemlenişi de değildir, çünkü ardı sıra özneyi ortaya çıkarır. *Kendi*, gerçek bir varolan gibi kavranamaz: öznenin kendi *olması* mümkün değildir, çünkü kendiyle olan örtüşme, daha önce gördüğümüz üzere kendiyi yok eder. Ama öznenin kendi *olmaması* da mümkün değildir, çünkü kendi, öznenin kendisinin gösterilmesidir. Demek oluyor ki *kendi,* öznenin iç-kinliğinde, kendisiyle münasebetindeki ideal bir mesafeyi temsil eder, bir çeşit *kendi kendiyle örtüşmemedir,* özdeşliği birlik olarak ortaya koyarken bir yandan da özdeşlikten sıyrılmadır, kısacası, çeşitlilik izi taşımaksızın mutlak tutarlılık olarak özdeşlik ve bir çokluğun sentezi olarak birlik arasında, durmadan oynak bir dengede olmaktır. İşte bu, *kendine mevcut olma [presence â soi*] adını vereceğimiz şeydir. Bilincin ontolojik temeli olarak *kendi-içinin* varlık yasası, kendine mevcut olma biçiminde kendisi olmaktır.

Bu kendine mevcut olma çoğu kez bir varoluş yoğunluğu olarak kabul edilmiştir ve filozoflar arasında oldukça yaygın olan bir önyargıya

göre varlığın en yüce onuru bilincindir. Ne var ki bu postüla, mevcudiyet nosyonuna ilişkin daha ayrıntılı bir betimlemeden sonra savunulamaz. Nitekim, her türlü "...e *mevcut olma*" durumu bir ikilik, dolayısıyla da en azından potansiyel bir ayrım içerir. Varlığın kendine mevcut oluşu, varlıkta kendisinden bir kopukluk gerektirir. Özdeş olanın kendisiyle örtüşmesi gerçek anlamıyla varlık yoğunluğudur, çünkü tam da bu örtüşmede hiçbir olumsuzluğa yer bırakılmamıştır. Hiç şüphesiz özdeşlik ilkesi, Hegel'in de görmüş olduğu gibi, çelişmezlik ilkesine çağrıda bulunabilir. Ne ise o olan varlık, ne değilse o olmayan varlık da olabilmelidir. Ama öncelikle bu olumsuzlama, göstermiş olduğumuz üzere, bütün öteki olumsuzlamalar gibi varlığın yüzeyine insan-gerçekliği aracılığıyla gelir, varlığın kendisine özgü olan bir diyalektik aracılığıyla değil. Ayrıca bu ilke, varlığın yalnızca *dışarı* ile münasebetlerine işaret edebilir, çünkü tam da varlığın olmadığı ile olan münasebetlerini yönetir. Şu halde, kendinde-varlığa mevcut olan ve dünyaya angaje olmuş bir insan-gerçekliğine görünebildikleri biçimiyle *dış ilişkilerin* kurucu bir ilkesi söz konusudur burada; bu ilke, varlığın iç münasebetleriyle ilgili değildir; ortaya bir başkalık koydukları ölçüde bu münasebetler varolmamaktadırlar. Özdeşlik ilkesi, kendinde-varlığın bağrında her türden ilişkinin olumsuzlanmasıdır. Bunun tersine, kendine mevcut olma, ele gelmez bir çatlağın varlığa sızmasını öngörür. Varlık kendine mevcutsa, bunun nedeni varlığın tümüyle kendi olmamasıdır. Mevcut olmak, örtüşmede dolaysız bir yozlaşmadır, çünkü ayrılığı varsayar. Ama şimdi de kendimize, "özneyi kendi kendisinden ayıran *nedir*?" diye sorarsak, bunun *hiç* olduğunu itiraf etmek zorunda kalırız. Genelde, bir ayrılmayı ifade eden şey, uzam içindeki bir mesafedir, bir zaman dilimidir, psikolojik bir çatışma ya da sadece aynı anda, aynı yerdeki iki mevcudiyetin bireyselliğidir, kısacası *nitelenmiş* bir gerçekliktir. Ama bizim ilgilendiğimiz durumda, *hiç*, inanış bilinc(i)ni inançtan ayıramaz, çünkü inanış, inanış bilinc(i)nden *başka bir şey* değildir. Bir düşünüm-öncesi cogito'nun birliği içine, bu cogito'nun dışında olma niteliğine sahip bir öğeyi buyur etmek, düşünüm-öncesi cogito'nun birliğini bozmak, saydamlığını ortadan kaldırmak olur; bu durumda, bilincin içinde, bilincin bilincinde olmadığı ve kendiliğinde bilinç olarak varolamayan bir şey ortaya çıkacaktır, inanışı kendi kendisinden ayıran ayrım, ayrı olarak ne kavranmaya ne de tasarlanmaya imkân verir. Bu ayrım ortaya çıkarılmaya çalışıldığı anda eriyip gider: inanışı sak içkinlik olarak yeniden karşımızda

buluruz. Ama eğer bunun tersine, inanışı inanış olarak kavramak istersek, o zaman da orada çatlak vardır, biz onu görmek istemedikçe ortaya çıkar, onu temaşa etmek istediğimiz anda kaybolur. Şu halde bu çatlak salt olumsuzdur. Mesafe, zaman dilimi, psikolojik çatışma kendi kendilerinde kavranabilirler ve bu halleriyle olumluluk öğeleri içerirler, basit bir *olumsuz* işleve sahiptirler. Ama bilinç-içi çatlak [fissure intra-conscientielle], olumsuzladığı şey dışında bir hiçtir ve ancak görülmediği ölçüde varlık barındırabilir. Aynı anda hem hiç kadar az varlığa hem de hiçleme gücüne sahip olan bu olumsuzluk hiçliktir. Onu başka hiçbir yerde böylesi bir saklık içinde kavrayamayız. Başka her yerde, öyle ya da böyle, ona hiçlik olduğu ölçüde kendinde-varlık vermek gerekir. Ama bilincin bağrında ortaya çıkan hiçlik yoktur. Bu hiçlik öldürülmüştür. Örneğin inanış, bir varlığın başka bir varlıkla bitişikliği değildir, onun *kendisine* mevcut oluşudur, varlığın çözülmesidir.[48] Aksi takdirde, kendi-içinin birliği iki kendindenin ikiliği halinde çökerdi. Dolayısıyla kendi-için, kendisinin hiçliği olmak durumundadır. Bilinç olmak bakımından bilincin varlığı, kendi kendine mevcut olarak *kendine mesafeli* varolmaktır ve varlığın, kendi varlığı içinde taşıdığı bu sıfır mesafe de Hiçliktir. Böylece, bir *kendi*nin varolması için, bu varlığın birliği, özdeşin hiçlenmesi olarak kendi kendisinin hiçliğini içermelidir. Çünkü inanışın içine sızan hiçlik, *onun* hiçliğidir, kendine inanış olarak, kör ve yoğun inanış olarak, “gözü kapalı inanç” olarak inancın hiçliğidir. Kendi-için, kendisiyle çakışmayan olarak kendi kendisini varolmak için belirleyen varlıktır.

Bu durumda o düşünüm-öncesi cogito’yu ipucu olmaksızın sorgularken hiçliği hiçbir yerde *bulamamış* olmamızı da anlıyoruz. Hiçlik, bir varlığı bulmanın, ortaya çıkarmanın mümkün olduğu gibi *bulunmaz, açılıp ortaya çıkarılmaz.* Hiçlik her zaman için bir ötedir. Kendi-içinin, kendi kendisine nispetle hep bir öte biçiminde varolma mecburiyetidir, kendini sürekli olarak varlık tutarsızlığına uğratan bir varlık gibi varolması mecburiyetidir. Bu tutarsızlık da zaten başka bir varlığa göndermez, kendinden kendine doğru, yansıdan [reflet] yansıtana [refletant] ve yansıtandan yansıya doğru sürekli bir göndermeden başka bir şey değildir. Bununla birlikte bu gönderme kendi-içinin bağrında sonsuz bir devinime de yol açmaz, tek bir edimin birliği içinde verilir: düşünümsel bir bakış bu fenomeni bütün olarak kavramak isterken yansıdan yansıtana, yansıtandan

yansıya doğru durmadan gönderildiğinde, böylesi bir sonsuz devinim söz konusudur. Dolayısıyla hiçlik bu varlık boşluğudur, kendi-içini oluşturmak üzere ken-dindenin kendiye doğru bu düşüşüdür. Ama bu hiçlik ancak kendi ödünç varoluşu varlığın bir hiçleştirme edimiyle bağlılaşım içindeyse “oldurulabilir”. Kendindenin kendine mevcut oluş halinde bozulmaya uğradığı bu devamlı edime, ontolojik edim adını vereceğiz. Hiçlik, varlığın varlık tarafından soru konusu yapılmasıdır, yani tastamam bilinçtir ya da kendi-içindir. Hiçlik, varlığa varlık aracılığıyla gelen ve varlığa sahip olmaksızın devamlı olarak varlık tarafından desteklenen mutlak bir olaydır. Kendinde-varlık kendi varlığı içinde tüm olumluluğuyla yalıtılmış olduğundan, hiçbir varlık varlık üretemez ve varlık aracılığıyla varlığın başına gelen de yalnızca hiçliktir. Hiçlik, varlığa özgü bir imkândır ve onun tek imkânıdır. Ayrıca bu kökensel imkân ancak onu gerçekleştiren mutlak edim içinde ortaya çıkar. Hiçlik, varlık hiçliği olduğundan, varlığa da ancak varlığın kendisi aracılığıyla gelebilir. Ve hiç şüphesiz varlığa’da özel bir varlık aracılığıyla, insan-gerçekliği aracılığıyla gelmektedir. Ama bu varlık, kendi hiçliğinin kökensel projesinden başkaca bir şey olmayarak kendini insan-gerçekliği olarak oluşturur. İnsan-gerçekliği, kendi varlığı içinde ve kendi varlığı için varlığın bağrındaki hiçliğin biricik temeli olarak varlıktır.

II. KENDİ-İÇİNİN OLGUSALLIĞI [FACTICITE]

Yine de, kendi-için *vardır.* Ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlık vasfıyla da olsa, kendi-için vardır diyeceğiz. Kendi-için vardır, çünkü içtenliği başarısızlığa sürükleyecek engeller ne olursa olsun, en azından içtenliğin projesi tasarlana-bilirdir. Kendi-için, “II. Philippe *vardı”* dediğimizde ve “dostum Pierre vardır, varolmaktadır” dediğimizde kastettiğimiz anlamda, bir olay vasfıyla vardır; Pierre kendisinin seçmemiş olduğu bir koşulda beliren bin olarak, “1842 yılının Fransız burjuvası” olarak vardır, Schmitt ise “1870 yılının Berlinli işçisi *idi”*, o dünyaya atılmış olarak, bir “durum” içine bırakılmış olarak *vardır,* saf bir olumsallık hali olarak, dünyanın tüm diğer şeyleri için, şu duvar, şu ağaç, şu fincan için geçerli olan kökensel soru onun için de geçerlidir: “Bu varlık neden başka türlü değil de böyle?” O, temelini kendisinin oluşturmadığı bir şeyi, *dünyadaki mevcudiyetini*, kendinde barındıran olarak vardır.

Varlığın, kendi kendisinin temeli olmayan olarak kendini bu biçimde kavrayışı her türlü cogito'nun temelinde yatar. Bu açıdan, bu kavrayışın Descartes'ın düşünümsel *cogito*'sunda dolaysız bir biçimde keşfedilmesi dikkat çekicidir. Nitekim Descartes keşfinden yararlanmak istediğinde, "şüphe ettiği için" kendini kusurlu bir varlık olarak kavrar. Ama bu kusurlu varlıkta mükemmellik fikrinin mevcudiyetini saptar. Dolayısıyla tasarlayabileceği varlık tipi ile olduğu varlık arasında bir uymazlık yakalar. Tanrı'nın varlığına ilişkin ikinci kanıtın kökenindeki şey de işte bu uymazlık ya da varlık eksikliğidir. Gerçekten de eğer skolastik terminoloji bir yana bırakılacak olursa, bu kanıttan geriye şu açık anlam kalır: mükemmelik fikrini kendisinde barındıran varlık kendi temeli olamaz; aksi takdirde bu fikre uygun bir tarzda yaratılmış olurdu. Bir başka deyişle: kendi kendisinin temeli olan bir varlığın olduğu ile tasarladığı arasında en küçük bir uymazlık bile olamaz, çünkü zaten bu varlık kendini varlığa ilişkin anlayışına uygun olarak yaratmıştır ve olduğundan başkasını da tasarlayamaz. Ama burada varlık karşısındaki bir varlık eksikliği olarak varlığın yakalanışı, öncelikle *cogito*nun kendi olumsallığını kavramasıdır. Düşünüyorum öyleyse varım. Neyim ben? Kendi kendisinin temeli olmayan, kendi varlığını açıklamadığı ölçüde olduğundan başkası da olabilecek olan bir varlık. Heidegger'in, otantik olmayandan otantiğe geçişin ilk motivasyonu olarak vereceği şey de kendi olumsallığımızın bu ilk görüsüdür. Bu görü, tedirginliktir, vicdanın çağrısıdır ("*Ruf des Gewissens*"), suçluluk duygusudur. Aslında Heidegger'in betimlemesinde, ilgilenmediğini öne sürdüğü bir Etiği ontolojik olarak temellendirme kaygısı da, kendi hümanizmini aşkınlığın dindeki anlamıyla uzlaştırma kaygısı da fazlasıyla bellidir. Olumsallığımızın görüsü suçluluk duygusuyla bir tutulabilecek türden değildir. Yine de şurası gerçek ki kendi kendimizi kavradığımızda, kendimize, doğrulanamaz bir olgunun özellikleri içinde görünürüz.

Ama biraz önce[49] kendimizi bilinç olarak, yani "kendi aracılığıyla varolan bir varlık" olarak kavramıyor muyduk? Varlıkta tek bir belirişin birliği içinde, kendi varlığının temeli olmayan olarak kendi aracılığıyla varolan bu varlık olmamız nasıl mümkündür? Ya da, başka bir deyişle, *(var)* olarak, kendi kendisinin varlığı olmayan, yani kendi varlığının temeli

olmayan kendi-için nasıl olur da kendi-için olan olarak kendi hiçliğinin temeli olabilir? Yanıt sorunun içindedir.

Gerçekten de varlık kendi varlığının hiçlenmesi olarak hiçliğin temeli olsa da, bu demek değildir ki varlık kendi varlığının temelidir. Kendi varlığını temellendirmek için, kendine mesafeli varolmak gerekir ve bu da, hem temellendirilen varlığın hem de temellendiren varlığın belli bir biçimde hiçlenmesini, birlik olacak bir ikiliği gerektirir: bu durumda, yeniden kendi-için durumuna düşülecektir. Kısacası, kendi varlığının temeli olacak bir varlık fikrini tasarlamak için girişilecek her çaba, ister istemez kendinde-varlık olarak olumsal olduğundan, kendi hiçliğinin temeli olacak bir varlık fikri oluşturmaya götürür, Tanrı'yı *kendi kendirlin nedeni* kılan neden olma edimi, zorunluluğun birincil ilişkisinin bir *kendi* ne dönüş olması, bir kendi-üzerine-düşünüm olması ölçüsünde her kendini ele alma gibi bir hiçleme edimidir. Ve bu kökensel zorunluluk da, olumsal bir varlığın, yani tam da kendinin nedeni olmak *için olan* bir varlığın temelinde belirir. Leibniz'in zorunlu olanı mümkün olandan hareketle tanımlamak için -ki Kant da bu tanımı benimser- gösterdiği çabaya gelince, bu çaba varlığın bakış açısından değil de bilginin bakış açısından anlaşılabilir. Leibniz'in anladığı biçimiyle mümkün olandan varlığa geçiş (zorunlu olan, imkânı varoluşunu içeren bir varlıktır) bilgisizliğimizin bilgiye geçişini ifade eder. Nitekim burada, imkân ancak bizim düşüncemiz açısından imkân olabilir, çünkü imkân varoluştan önce gelir. O, imkânı olduğu varlığa nispetle dışsal bir imkândır, çünkü varlık bu imkândan, bir sonucun bir ilkeden çıkması gibi çıkmaktadır. Ama daha yukarıda imkân nosyonunun iki veçhe altında ele alınabildiğine işaret etmiştik. Gerçekten de bu nosyonu öznel bir belirtme gibi kullanabiliriz ("Pierre'in ölmüş olması mümkündür" demek, Pierre'in yazgısına ilişkin bilgisizliğimi ifade eder) ve bu durumda dünyanın karşısında mümkün olan hakkında karar veren tanıktır; varlığın kendi imkânı o varlığın dışındadır, onun varlık şansını ölçen salt bakışın içindedir; imkân *bize* varlıktan önce pekâlâ verilebilir ama *bize* verilir ve hiçbir biçimde *bu varlığın* imkânı değildir; halının üzerinde yuvarlanan misketin dokudaki bir kıvrım yüzünden yolundan sapması misketin imkânlarına ait bir şey değildir; sapma imkânı halıya ait bir şey de değildir, bu imkân ancak tanık tarafından dışsal bir münasebet olarak sentetik bir biçimde kurulabilir. Ama imkân, bize gerçeğin ontolojik yapısı olarak da görünebilir: o zaman imkân bazı varlıklara *onların* kendi imkânı olarak aittir, onların *oldukları*,

olmaları gereken imkândır. Bu durumda varlık, varlıkta kendi imkânlarını taşır, bu imkânların temelidir ve dolayısıyla varlığın zorunluluğu imkânından devşirilemez. Kısacası, Tanrı eğer varsa, olumsaldır.

Böylece bilincin varlığı, “kendi-için”de kendisini hiçlemek için olan kendindedir ve olumsal kalır, yani bilinç, varlığını kendi kendine vermediği gibi başka bir varlıktan da almaz. Aslında, kozmolojik kanıt gibi ontolojik kanıtın da zorunlu bir varlık oluşturmakta başarısızlığa uğraması bir yana, *falanca bir* varlık olarak varlığımın açıklaması ve temeli de zorunlu varlık içinde aranamaz: “Olumsal olan her şey zorunlu bir varlıkta kendine bir temel bulmak zorundadır ve ben olumsalım” ifadesinde gerçek bir temele açıklayıcı bir şekilde bağlanma arzusuna değil, bir temellendirme arzusuna işaret edilir. Nitekim ontolojik kanıt, *bu* olumsallığı hiçbir biçimde açıklayamaz, yalnızca kendinde olumsallığın soyut fikrini açıklayabilir. Ayrıca, bu durumda olgu değil, değer söz konusudur[1]. Ama kendinde-varlık olumsal olsa da, bozulmaya uğrayarak kendi-için haline gelir ve kendisini yeniden ele alır. Kendinde-varlık kendi-için halinde kaybolmak için vardır. Kısacası, varlık *vardır,* olmaktan başkaca olamaz. Ama varlığın kendine has imkânı -hiçleme edimiyle açınlanan imkân-, kendini hiçleyen kurban edici edimle bilinç olarak kendinin temeli olmaktır; kendi-için, kendini bilinç olarak temellendirmek üzere kendinde olarak kaybolup giden kendindedir. Böylece bilinç, bilinç-olmasını kendi kendisinden sağlar ve kendi kendisinin hiçlenmesi olduğu ölçüde ancak kendine gönderme yapabilir, ama bilinç halinde hiçleşen şey, bilincin temeli olduğu söylenemeyecek olan olumsal kendindedir. Kendinde, hiçbir şeyi temellendiremez; kendi kendisini temellendirse bile, bunu ancak kendine kendi-için olma özelliğini katarak yapar. Kendinde ancak *artık* kendinde *olmadığı* ölçüde kendi kendisinin temelidir; ve burada her türlü temelin kökeniyle karşı karşıya geliriz. Kendinde-varlık, kendisinin de başka varlıkların da temeli olamıyorsa, o takdirde genel olarak temel, dünyaya kendi-için aracılığıyla gelecektir. Kendi-için, hiçleştirilmiş kendinde olarak kendisini temellendirmekle kalmaz, kendisiyle birlikte temel de ilk kez ortaya çıkar.

Ne var ki temelin ortaya çıkışı ya da kendi-içinin belirişi olan mutlak olaya [l’evenement absolu] gömülü olan ve orada hiçlenen bu kendinde, kendi-içinin kökense! olumsallığı olarak hep kendi-içinin bağrındadır. Bilinç kendi kendisinin temelidir, ama sak sonsuz bir kendinde yerine bir

bilincin *olup olmaması* olumsal kalır. Mutlak olay ya da kendi-için, bizatihi kendi varlığında olumsaldır. Düşünüm-öncesi cogito'nun verilerini çözersem, hiç kuşkusuz kendi-içinin kendine gönderme yaptığını saptarım. Kendi-için her ne olursa olsun varlık bilinci kipinde olumsaldır. Susuzluk, susuzluğun bilincidir ve kendi temeline gönderme yapar gibi susuzluk bilincine gönderir — ve tersi de aynı şekilde geçerlidir. Ama "yansıtan-yansıtılan" bütünlüğü, eğer verilebilseydi, olumsallık ve kendinde olurdu. Ne var ki, bu bütünlüğe ulaşmak mümkün değildir, çünkü ne susuzluk bilincinin susuzluğun bilinci olduğunu söyleyebilirim, ne de susuzluğun susuzluk olduğunu. O, hiçlenmiş bütünlük olarak, fenomenin silik birliği olarak oradadır sadece. Fenomeni çokluk gibi kavrarsam, bu çokluk kendi kendisini bütüncül birlik [unite totalitaire] olarak gösterir ve bu yoldan da anlamı olumsallık olur; yani kendime şunu sorabilirim: ben neden susuzluğum? neden bu bardağın, bu Benin bilinciyim? Ama bu bütünlüğü kendi kendisinde ele aldığım anda, bütünlük de gözlerimin önünde hiçleşir, *yoktur,* olmamak için vardır ve böylece kendinin temeli olarak, ikilik taslağı halinde kavradığım kendi-içine geri dönerim: öfkeliysem, bu, kendimi öfke bilinci olarak ürettiğim içindir: kendi-içinin varlığını oluşturan bu kendine-neden-olmayı ortadan kaldırdığınız anda, artık hiçbir şey yoktur, "kendinde-öfke'ye bile rastlamazsınız, çünkü öfke, doğası gereği kendi-için olarak varolur. Böylece kendi-için sürekli bir olumsallık tarafından taşınır ve onu yeniden hesaba katar, onu kendisine katar ama asla ortadan kaldıramaz. Kendi-içine musallat olan ve ele gelmeksizin kendi-içini kendinde -varlığa bağlayan bu devamlı silikleşme halindeki olumsallığı, kendi-içinin olgusallığı diye adlandıracağız, işte bu olgusallık (onu *gerçekleştirmek* bizim için hiçbir zaman mümkün olmasa bile, onu her zaman kendi-için üzerinden kavrasak bile) "kendi-için vardır", dememize imkân veren şeydir. Daha yukarıda, o olmayı oynamadıkça hiçbir şey olamadığımıza işaret ediyorduk[50]. "Eğer garsonsam, bu ancak garson *olmamak* kipinde olabilir" diye yazıyorduk. Ve bu doğrudur: eğer garson *olmam* mümkün olsaydı, kendimi aniden olumsal bir özdeşlik kitlesi gibi oluşturmuş olurdum. Durum hiç de böyle değildir: bu olumsal ve kendinde-varlık her zaman elimden kaçar. Ama durumumun içerdiği mecburiyetlere özgürce bir anlam verebilmem için, sürekli silikleşen bütünlük olarak kendi-içinin bağrında kendinde-varlığın da bir bakıma benim *durumumun* silikleşen olumsallığı

olarak verilmiş olması gerekir. Garson olmak için garson *olmayı oynamak* zorundaysam da, en azından diplomat ya da denizci olmayı ne kadar oynarsam oynayayım diplomat ya da denizci olamayacağım olgusundan çıkan şey işte budur. Durumumun bu kavranamaz *olgusundan,* gerçekleştiren oyun ile düpedüz oyunu birbirinden ayıran bu ele gelmez farklılıktan dolayıdır ki, kendi-için bir yandan durumunun *anlamını* seçip, kendisini durum içinde kendinin temeli olarak oluştururken, bir yandan da kendi konumunu *seçmez.* Bu, kendimi, hem varlığımın temeli olduğum ölçüde varlığımdan tümüyle sorumlu olarak ve hem de tümüyle doğrulanamaz olarak kavramama yol açan şeydir. Olgusallık olmasaydı, ruhların Platon'un "Devlet"inde kendi koşullarını seçmeleri gibi, bilinç de dünya ile olan bağlarını seçebilirdi: "emekçi olarak doğmak" ya da "burjuva olarak doğmak" üzere karar verebilirdim. Ama öte yandan da olgusallık, beni burjuva *olan* ya da emekçi *olan* olarak oluşturamaz. Aslında olgusallık tam anlamıyla olgunun bir *direnişi* bile değildir, çünkü olgusallığı *düşünüm-öncesi* cogito'nun altyapısında yeniden ele alarak anlamını ve direncini ona ben vereceğim. Olgusallık, olduğum şey olmak için ulaşmak zorunda olduğum varlığa ilişkin olarak kendimi belirtmemden başka bir şey değildir. Olgusallığı brüt çıplaklığı içinde kavramak mümkün değildir, çünkü onunla ilgili bulacağımız her şey, zaten yeniden ele alınmış ve özgür bir biçimde temellendirilmiş haldedir. "Burada olma", bu masanın başında, bu odanın içinde bulunma olgusu, daha şimdiden bir sınır-kavramın salt nesnesidir ve öyle olduğu ölçüde ona ulaşmak imkânsızdır. Ama yine de "burada olma" olgusu, kendi-içinin yoğun olumsallığı olarak onun kendini burada olma bilinci biçiminde üretmesinin fonunu oluşturan hiçleştirilmiş kendinde olarak "burada-olma bilincim" tarafından içerilir. Kendini burada-olma bilinci olarak derinleştiren kendi-için, kendine baktığında asla birtakım *motivasyonlardan* başka bir şey keşfedemeyecektir, yani durmadan kendine ve değişmez özgürlüğüne gönderilecektir (... için buradayım, vb.). Ne var ki bu motivasyonları donduran olumsallık, bu motivasyonlar tümüyle kendi kendilerini temellendirdikleri ölçüde kendi-içinin olgusallığıdır. Kendi-için olarak kendi kendisinin temeli olan kendi-içinin olgusallıkla münasebeti, doğru bir biçimde "olgusal zorunluluk" diye adlandırılabilir. Ve Descartes ile Husserl'in cogito'nun apaçıklığının kurucusu olarak kavradıkları şey de, gerçekten bu olgusal zorunluluktur. Kendi-için, kendi kendisini temellendiren olarak zorunludur. Ve kendi-için,

işte bu yüzden apodiktik bir görünün üzerine düşünülmüş nesnesidir: olduğumdan şüphe edemem. Ama kendi-için, olduğu haliyle, kendi-içinin olmamış olmasının da mümkün oluşu olarak, olgunun olanca olumsallığına sahiptir. Hiçleyici özgürlüğümün kendi kendisini içdaralması aracılığıyla kavraması gibi, kendi-için de olgusallığının bilincindedir: tümüyle nedensiz- oluşunun duygusunu taşır, kendini *hiç uğruna* orada olan olarak, *fazladan* olan olarak kavrar.

Yüklemi düşünce olan Descartesçı töz ile olgusallığı birbirine karıştırmamak gerekir. Elbette düşünen töz ancak düşündüğü ölçüde vardır ve yaratılmış bir şey olduğu için *ens creatum*’un[51] olumsallığından pay alır. Ama düşünen töz vardır. Yüklemi kendi-için olsa bile, düşünen töz, kendindeliğini olanca tamlığı içinde muhafaza eder. İşte bu, Descartes’ın tözcülük yanılsaması diye adlandırılan şeydir. Bizim görüşümüze göre, tersine, kendi-içinin ortaya çıkışı ya da mutlak olay, bir kendindenin *kendini* temellendirme çabasına gönderir; kendi varlığının olumsallığını yükseltmek için varlığın başvurduğu bir girişime tekabül eder; ama bu girişim kendindenin hiçleştirilmesiyle sonuçlanır, çünkü kendinde, *kendi*yi ya da düşünümsel ve hiçleyici göndermeyi varlığının mutlak özdeşliği içine buyur etmeksizin, dolayısıyla yozlaşıp *kendi-için* haline gelmeksizin *kendini* temellendiremez. Dolayısıyla kendi-için, kendindenin çözücü tahribine tekabül eder ve kendinde, kendini temellendirme girişiminde hiçleşip emilir. Şu halde kendinde, düşünce üreten ama bu sırada kendisi tükenmeyen ve yüklemi kendi-için olan bir töz değildir. Kendinde, bir varlık anısı olarak, doğrulanamaz bir *dünyaya mevcudiyet* hali olarak, kendi-içinde kalır sadece. Kendinde-varlık kendi hiçliğini kurabilir ama kendi varlığını kuramaz; çözülürken hiçleşip bir kendi-için haline gelir ve bu kendi-için de, kendi-için olan olarak kendi kendisinin temeli olur; ama kendi-içinin kendindelik olumsallığı, ele geçirilmeden kalmış olur. Bu, kendi-içinde olgusallık olarak kendindeden *kalan* şeydir ve kendi-içinin yalnızca bir olgusal zorunluluğa sahip olması, yani kendi *bilinç-varlığı*nın ya da varoluşunun temeli olması, ama mevcudiyetini hiçbir durumda temellendiremeyişi de bu yüzdendir. Böylece bilinç, hiçbir durumda kendini olmaktan alıkoyamaz ama yine de kendi varlığından tümüyle sorumludur.

III. KENDİ-İÇİN VE DEĞERİN VARLIĞI

İnsan-gerçekliğine ilişkin bir inceleme işe cogito'dan başlamak zorundadır. Ama Descartes'ın "Düşünüyorum'u, anındalığa [instantaneite] dayalı bir zamansallık anlayışıyla tasarlanmıştır. Acaba cogito'nun içinde bu anındalığı aşmanın bir yolu bulunabilir mi? İnsan-gerçekliği *Düşünüyorum'un* varlığıyla sınırlı olsaydı, yalnızca bir anlık bir gerçekliğe sahip olurdu. Nitekim insan-gerçekliği Descartes'ta anlık bir bütünlüktür, çünkü kendisi aracılığıyla geleceğe ilişkin hiçbir iddiada bulunmaz ve onu bir andan ötekine geçirebilmek için sürekli bir "yaratma" eylemi gerekir. Ama anın hakikiliğini tasarlamak bile mümkün müdür? Ve cogito da kendince geçmişi ve geleceği angaje etmez mi? Heidegger, Husserlin "Düşünüyorum"unun büyüleyici ve başa bela bir tuzak olduğuna o kadar inanmıştır ki, kendi Dasein betimlemesinde bilince başvurmaktan tümüyle kaçınmıştır. Amacı, Dasein'ı dolaysız bir şekilde *kaygı* [souci] gibi göstermektir, yani kendinin projesinde, *kendisi olan* imkânlara doğru kendinden sıyrılan olarak göstermektir. Heidegger'in "Anlama" (*Verstand)* adını verdiği ve insan-gerçekliğini "açınlayan-açınlanan" [revelante-revelee] gibi kurmasına imkân veren şey, işte bu kendinin-dışındaki-kendmin projesidir. Ne var ki *önce* Dasein'ın kendinden sıyrılışını göstermeye yönelik bu girişimde üstesinden gelinemez güçlüklerle karşılaşacaktır: sonradan yeniden kurmak için bile olsa, *önceden* "bilinç" boyutunu ortadan kaldırmak mümkün değildir. Anlama ancak anlama bilinciyse anlam taşır, imkânım, ancak o imkâna doğru kendinden sıyrılan benim bilincimse, *benim* imkânım olarak varolabilir. Aksı takdirde varlığın ve imkânlarının tüm sistemi bilinçaltına, yani kendindeye yuvarlanacaktır. İster istemez cogito'ya dönmüş olduk işte. Buradan çıkmak gerekiyor. *Cogito* düşünümsel apaçıklığın getirilerini yitirmeksizin genişletilebilir mi? Kendi-içinin betimlenmesinin bizim için açığa çıkardığı nedir?

İlk önce, kendi-içinin varlığının kendi varlığında kendi kendisini uğrattığı bir hiçlemeyle karşılaşmıştık. Ve hiçliğin bu açmlanışı bize cogito'nun sınırlarını aşıyor gibi görünmemişti. Ama buna biraz daha yakından bakalım.

Kendi-için, kendi kendisini bir *varlık kusuru* [defaut d'étre] olarak belirlemeksizin hiçlemeyi taşıyamaz. Bu demektir ki hiçleyiş basit bir şekilde boşluğun bilince sokulmasıyla örtüşmez. Dışarıdan gelen bir varlık kendindeyi bilinçten kovmuş değildir, kendi-için kendinde *olmamak* üzere kendi kendisini durmadan belirlemektedir. Yani kendi-için kendi kendisini

ancak kendindeden kalkarak ve kendindeye karşı temellendirebilir. Nitekim hiçleme, varlığın hiçlenmesi olduğundan, kendi-içinin varlığı ile kendindenin varlığı arasındaki kökensel bağlantıyı temsil eder. Somut ve gerçek kendinde, bilincin o olmamak üzere kendisini belirlediği şey olarak bilincin bağrında bütünüyle mevcuttur. *Cogito* bizi ister istemez kendindenin bu bütüncül ve erişilmez mevcudiyetini keşfetmeye götürmek zorundadır. Ve bu mevcudiyet olgusu da elbette kendi-içinin bizatihi aşkınlığı olacaktır. Ama, kendi-için ile kendindenin kökensel bağı olarak tasarlanan aşkınlığın kökeni tam da hiçleyiş olmaktadır. Böylece *cogito'*dan çıkmanın bir yolunu fark ediyoruz. Nitekim, daha ileride göreceğimiz gibi, cogito'nun derin anlamı kendini özü gereği kendinin dışına atmaktır. Ama kendi-içinin bu özelliğini betimlemenin henüz zamanı gelmedi. Ontolojik betimleme dolaysız olarak şunu gösterdi: bu varlık, varlık kusuru olarak kendinin temelidir, yani olmadığı bir varlık tarafından kendi varlığında belirlenmeye bırakır kendini.

Bununla birlikte, olmamanın birçok şekli olduğu gibi, bunlardan bazıları ne değilse o olmayan varlığın iç doğasına ulaşmazlar. Örneğin bir mürekkep hokkasının bir kuş olmadığını söylediğimde, mürekkep hokkası da kuş da bu olumsuzlamadan etkilenmezler. Olumsuzlama ancak tanık bir insan-gerçekliği tarafından kurulabilecek olan bir' dışsal ilişkidir. Buna karşılık, yadsınan ile kendisinden hareketle yadsımanın gerçekleştirildiği şey arasında içsel bir münasebet kuran bir olumsuzlama tipi de vardır[52]. Varlığın en derinine inen içsel olumsuzlama, *kendi varlığı içinde,"...* olmayan" varlık aracılığıyla onun ‘‘olmadığı" varlığı oluşturan olumsuzlama, *eksikliktir.* Bu eksiklik, baştan aşağı olumluluk olan kendindenin doğasına ait değildir. Ancak insan varlığının belirişiyle birlikte dünyada görünür. Yalnızca insanın dünyasında eksikler olabilir. Her eksiklik bir üçlü varsayar: *eksik-olan* ya da eksikliği-duyulan [manquant], eksik olanın eksikliğini duyan ya da *varolan,* ve eksiklik tarafından bölünmüş olarak eksikliği-duyulan ile varolanın senteziyle yeniden kurulacak olan bir bütünlük, yani *eksik-olunan* [le manque], İnsan-gerçekliğinin görüsüne verilen varlık, her zaman için *eksiği-olan* ya da varolandır. Örneğin, ayın dolunay olmadığını, bir çeyreğinin eksik olduğunu söylediğimde, son dördün evresindeki bir ayın tam görüsüne dayanarak bu yargıya varırım. Böylece görüye verilen şey, kendi kendisinde

ne tam olan ne de tam olmayan, başka varlıklarla bağlantısı olmaksızın sadece *olduğu şey olan* bir kendindedir. Bu kendindenin son dördün olarak kavranması için, bir insan-gerçekliği gerçekleşmiş bütünlüğün -burada, dolunayın oluşturduğu dairenin- tasarısına doğru bu verinin ötesine geçmeli, sonra yeniden veriye dönüp onu son dördün olarak oluşturmalıdır. Yani onu, temeli haline gelen bütünlükten kalkarak varlığında gerçekleştirmelidir. Ve bu öteye geçme ediminde, *eksik-olan,* varolana sentetik olarak katılarak eksiği-olanın sentetik bütünlüğünü yeniden kuracak olan olarak ortaya konacaktır. Bu bağlamda, *eksik-olan,* varolanla aynı doğaya sahiptir; durum tersine çevrilecek olursa, eksik-olan eksiği-olana, eksiği-olan da eksik-olana dönüşür. Varolanın tamamlayıcısı olarak bu eksik-olan, kendi varlığında, eksiği-olanın sentetik bütünlüğü tarafından belirlenmiştir. Böylece, insanın dünyasında, eksiği-olan olarak kendini görüye veren tam olmayan varlık, eksik-olan tarafından -yani olmadığı şey tarafından- kendi varlığında oluşturulur; son dördün evresindeki aya son dördün olarak varlığını kazandıran şey dolunaydır; varolanı belirleyen, varolmayandır; kendi dışına çıkmak ve kendi anlamına götürür gibi kendi olmadığı varlığa götürmek, insan aşkınlığının bağlılaşığı olarak varolanın varlığında söz konusudur.

Eksikliğin dünyada ortaya çıkmasına aracılık eden insan-gerçekliğinin kendisi de bir eksiklik olmalıdır. Çünkü eksiklik, ancak eksiklik aracılığıyla varlıktan gelebilir, kendinde için eksikliğin vesilesi kendinde olamaz. Başka bir deyişle, varlığın eksik-olan ya da eksik-olunan olması için, bir varlığın kendini kendinin eksikliği kılması gerekir; yalnızca ve yalnızca eksik bir varlık, eksik-olunana doğru varlığın ötesine geçebilir.

İnsani olgu olarak arzunun varolması, insan-gerçekliğinin eksiklik olduğunu kanıtlamaya yeterdi. Nitekim, arzuyu bir psişik *hal* olarak, yani doğası gereği, ne ise o olan bir varlık olarak görmek istiyorsak, onu nasıl açıklarız? Ne ise o olan bir varlık, ne ise o olan gibi düşünüldüğünde, tamamlanmak için hiçbir şeyi kendine çağırmaz. Tamamlanmamış bir çember ancak insan aşkınlığı tarafından ötesine geçilen olarak tamamlanmışlığı çağırır. Tamamlanmamış çember kendinde eksiksizdir ve kapanmamış bir eğri olarak tümüyle olumludur. Bu eğrinin yeterliliğiyle varolan bir psişik durum ayrıca başka bir şeye "yönelik" en küçük "çağrıyı" bile barındıramaz: eğer böyle olsaydı psişik durum kendi kendisi olurdu ve kendisi olmayan şeyle hiçbir ilişkisi olmazdı; nasıl dışarıdan bir aşkınlık

son dördün evresindeki bir ayın ötesine geçiyorsa, bu psişik durumu açlık ya da susuzluk olarak oluşturmak için de "yatıştırılmış açlık" bütünlüğüne doğru onun ötesine geçen dışarıdan bir aşkınlık gerekir. Arzuyu bir fizik güç gibi tasarlanan bir *conatus* yapmakla da işin içinden sıyrılmış olmayız. Çünkü ona bir nedenin etkililiğini bile atfetmiş olsak, conatus, başka bir duruma yönelik bir açlığın özelliklerini kendisinde taşıyamaz. Birtakım durumların üreticisi olarak *conatus*, durum çağrısı olarak arzuyla özdeşleşemez. Psikofizyolojik paralelliğe yapılacak bir başvuru da bu zorlukları ortadan kaldırmaya daha fazla imkân vermeyecektir: organik fenomen olarak susuzluk, "fizyolojik" su ihtiyacı olarak susuzluk diye bir şey yoktur. Sudan yoksun kalan organizma birtakım olumlu fenomenler sunar, örneğin, kanda pıhtılaşıcı nitelikte bir koyulaşma belirir ve bu da birtakım başka fenomenlere yol açar. Bunların tümü organizmanın olumlu bir durumudur ve yalnızca organizmanın kendisine gönderir, tıpkı suyu buharlaşan bir eriyiğin koyulaşmasının kendi başına alındığında eriyiğin su arzusu olarak düşünülemeyeceği gibi. Eğer zihinsel olan ile fizyolojik olanın tam ve kesin olarak karşılıklı olduğu varsayılacaksa, bu karşılıklılık Spinoza'nın görmüş olduğu gibi ancak ontolojik özdeşlik fonu üzerinde kurulabilir. Bunun sonucu olarak psişik susuzluğun varlığı bir *halin* kendinde-varlığı olacaktır ve bir kez daha tanık durumundaki bir aşkınlığa gönderilmiş olacağız. Ama o zaman susuzluk kendi kendisi için değil, bu aşkınlık *için* arzu olacaktır: başkalarının gözünde arzu olacaktır. Eğer arzu kendine arzu olabilecekse, kendisi aşkınlık olmalıdır, yani doğası gereği arzulanan nesneye doğru kendiden sıyrılma olmalıdır. Başka bir deyişle, bir eksiklik olmalıdır — ama kendisi olmadığı öteye geçme edimiyle yaratılmış bir nesne-eksiklik ya da maruz kalınan bir eksiklik olmamalıdır: kendi kendisinin "-sizliği" olmalıdır. Arzu, varlık eksikliğidir, arzuladığı varlık en içsel varlığında ona musallat olur. Böylece arzu, insan-gerçekliğinin varlığında, eksikliğin varlığına tanıklık eder. Ama insan-gerçekliği eksiklik olsa bile, varolan, eksik-olan ve eksik-olunan üçlüsü insan-gerçekliği aracılığıyla ortaya çıkar. Bu üçlünün terimleri tam olarak nedir?

Burada varolan rolünü oynayan şey, kendini *cogito'ya* arzunun dolaysızlığı olarak veren şeydir; örneğin, daha önce, ne ise o olmayan ve ne değilse o olan olarak kavradığımız o kendi-için'dir. Peki ama eksik-olunan ne olabilir?

Bu soruya yanıt vermek için, eksiklik fikrine geri dönmemiz ve varolan ile eksik-olanı birleştiren bağı daha iyi belirlememiz gerekiyor. Bu bağ sıradan bitişiklik türünden bir bağ olamaz. Eğer eksik-olan şey, tam da namevcudiyetiyle varolanın bağrında böylesine derin bir biçimde mevcutsa, bunun nedeni, varolan ile eksik-olanın aynı bütünlüğün birliği içinde bir çırpıda kavranmış ve ötesine geçilmiş olmasıdır. Ve kendi kendini eksiklik olarak oluşturan şey, bunu ancak parçalanmış büyük bir forma doğru kendini aşarak yapabilir. Nitekim eksiklik, bir bütünlük fonu üzerindeki bir görünmedir. Esasen bu bütünlüğün önce verilmiş olup şimdi bozulmuş olması ("Milo Venüsü'nün kolları *eksiktir...")* ya da hiç gerçekleştirilmemiş olması ("Onun cesareti eksik") fazla önem taşımaz. Önemli olan, eksik-olan ile varolanın eksik-olunan bütünlüğün birliğiyle kendini hiçlemek zorunda olan olarak verilmesi ya da öylece kavranmasıdır. Eksik olan her şey, ... olmak *için ...'nın* eksiğidir, ilksel bir belirişin birliği içinde verili olan bu içindir; ve bu için henüz olmamış olan ya da hiç olmamış olan olarak kavranır; namevcudiyetinin ötesine geçilen ya da budanmış varolanın ötesine bizatihi bu budanmışlık yoluyla geçen olarak kavranır. İnsan-gerçekliğinin içini nedir?

Kendinin temeli olarak kendi-için, olumsuzlamanın belirişidir. Belli bir varlığı ya da bir varlık tarzını *kendiliğinden* olumsuzlayarak kendini temellendirir. Olumsuzladığı ya da hiçlediği şey, bildiğimiz gibi, kendinde-varlıktır. Ama herhangi bir kendinde-varlık değil: insan-gerçekliği her şeyden önce kendi kendisinin hiçliğidir. Kendi-için olarak kendiliğinden olumsuzladığı ya da hiçlediği şey, *kendiden* başkası olamaz. Bu hiçleyişle ve hiçlediği şeyin hiçlenmiş olan sıfatıyla kendisindeki bu mevcudiyetiyle oluşturulduğundan ötürü, insan-gerçekliğine anlamını veren şey, eksik-olunan *kendinde-varlık-olarak-kendi'dir.* İnsan-gerçekliği, kendiyle ilksel münasebeti içinde ne ise o olmayan olduğu ölçüde, kendiyle münasebeti de ilksel bir münasebet değildir ve anlamını ancak *sıfır münasebet* ya da özdeşlik olan bir ilk münasebetten devşirebilir. Kendi-içini ne ise o olmayan olarak kavramaya imkân veren şey, ne ise o olacak olan kendidir; kendi-içinin tanımında yadsınan -ve bu haliyle ilk başta ortaya konması gereken-ilişki, kendi-içinin kendi kendisiyle özdeşlik kipinde sürdürdüğü ve sürekli bir biçimde namevcut olarak verilen bir ilişkidir. Susuzluğun kendinden kurtulmasına ve susuzluk bilinci olduğu ölçüde susuzluk olmamasına yol açan bu ince bulanıklığın anlamı, susuzluk olacak olan ve susuzluğa

musallat olan bir susuzluktur. Kendi-içinde eksik olan şey, kendidir — ya da kendinde olarak bizzat kendidir.

Bununla birlikte, bu eksik-olunan kendindeyi, olgusallığın kendindesiyle karıştırmamak gerekir. Olgusallığın kendindesi kendini temellendirme girişimindeki başarısızlığı sonucu emilip kendi-içinin dünyadaki salt mevcudiyeti haline gelmiştir. Bunun tersine, eksik-olunan kendinde salt bir namevcudiyettir. Temellendirme ediminin başarısızlığa uğraması ayrıca kendi-içini kendisinin hiçliğinin temeli olarak kendindeden ortaya çıkarır. Ama eksik-olunan temellendirme ediminin anlamı hep aşkındır. Kendi-için kendi varlığında başarısızlıktır, çünkü *ancak* ve *ancak* hiçlik olarak kendinin temelidir. Aslında bu başarısızlık kendi-içinin bizatihi varlığıdır, ne var ki olmayı başaramadığı varlığın, yani kendi-içinin hiçliğinin olduğu kadar varlığının da temeli olacak varlığın, yani kendisiyle örtüşmesi *olarak* onun temeli olacak varlığın *mevcudiyeti karşısında* kendi kendisini başarısızlık olarak kavrarsa bir anlamı vardır kendi-içinin. Cogito, doğası gereği eksik olduğu şeye ve kendisinde eksik olan şeye gönderir, çünkü cogito, varlığın musallat olduğu *cogito* dur ve Descartes da bunu gayet güzel görmüştür; aşkınlığın kökeni de budur: insan-gerçekliği onda eksik olana doğru kendinin ötesine geçiştir, insan-gerçekliği ne ise o olsaydı olmuş olacağı tikel varlığa doğru kendinin ötesine geçer. İnsan-gerçekliği önce varolup daha sonra şundan ya da bundan eksik kalan bir şey değildir: öncelikle eksiklik olarak ve onda eksik olanla dolaysız sentetik bağlamı içinde varolur. Böylece, insan-gerçekliğinin dünyada mevcudiyet olarak ortaya çıktığı salt olay, kendisi tarafından *kendi eksikliği* olarak kendiliğinden kavranır. İnsan-gerçekliği varoluş kazanırken, tam olmayan varlık gibi kavranır. Ne ise o olan tekil bütünlük karşısında insan-gerçekliği, bu bütünlüğün eksikliğini çeken ve o olmayan formunda olan olarak, o olmadığı ölçüde kavranır, insan-gerçekliği, kendiyle çakışmaya doğru sürekli bir öteye geçme edimidir ama bu çakışma hiçbir zaman verilmemiştir. Cogito'nun varlığa doğru *yönelmesinin* nedeni şudur: cogito bizatihi ortaya çıkışıyla varlığa doğru kendinin ötesine geçer ve bunu yaparken de kendisini, kendi varlığı içinde, ne ise o olmak için gereken kendi ile çakışmanın eksik olduğu varlık olarak nitelendirir. *Cogito* kendinde-varlığa çözülmez bağlarla bağlıdır ama bu, bir düşüncenin nesnesine bağlı olması gibi değildir -böyle bir şey kendindeyi görecelendirirdi-, bir eksiklik nasıl eksikliğini tanımlayan şeye bağlıysa

cogito da kendinde-varlığa öyle bağlıdır. Descartes’ın ikinci kanıtı bu bağlamda sağlam bir kanıttır: mükemmel olmayan varlık, mükemmel varlığa doğru kendinin ötesine geçer; yalnızca kendi hiçliğinin temeli olan varlık, kendi varlığının temeli olan varlığa doğru kendinin ötesine geçer. Ama insan-gerçekliğinin kendinin ötesine geçerken yöneldiği varlık aşkın bir Tanrı değildir: bu varlık insan-gerçekliğinin bağrındadır, bütünlük olarak insan-gerçekliğinin kendisinden ibarettir.

Çünkü gerçekten de bu bütünlük aşkının saf ve basitçe olumsal olan kendindesi değildir. Bilincin kendinin ötesine geçerken yöneldiği varlık olarak kavradığı şey salt kendinde olsaydı bu durum bilincin yok oluşuyla örtüşürdü. Ama bilinç yok oluşuna doğru kendinin ötesine geçemez, öteye geçme ediminin sımanda özdeşliğin kendindesi içinde kaybolmak istemez. Kendi-için, kendinde-varlığı, kendi-için olarak kendi-için adına talep eder.

Böylece kendi-içine musallat olan bu devamlı olarak namevcut varlık, kendin-dede donmuş bulunan kendi-içindir yine. Kendi-için ile kendindenin imkânsız sentezidir: bu varlık, hiçlik değil ama varlık olarak kendi kendisinin temeli olacak ve hem bilincin zorunlu saydamlığını hem de kendinde-varlığın kendisiyle çakışmasını muhafaza edecektir. Her zorunluluğu ve her temeli koşullandıran o kendi üzerine dönüşü kendisinde muhafaza edecektir. Ama bu kendi üzerine dönüş, mesafesiz olarak gerçekleşecektir, kendi kendine mevcut olma değil, ama kendi kendine özdeş olma olacaktır. Kısacası bu varlık, tam da, ancak her zaman silik bir münasebet olarak varolabileceğini daha önce gösterdiğimiz *kendi* olacaktır, ama bu kendi, tözsel varlık olarak kaldığı ölçüde olacaktır. Böylece insan-gerçekliği, insan-gerçekliği olarak kendi kendisinin bütünlüğü ya da kendi karşısında, bu bütünlüğün eksikliği olarak belirir. Ve bu bütünlük doğası gereği verilmiş olamaz, çünkü kendindenin ve kendi-içinin bağdaşmaz vasıflarını bağrında toplamaktadır. Bize bu türden bir varlığı keyfi bir biçimde uydurduğumuz suçlaması yöneltilmesin: bu bütünlük, varlığı ve mutlak namevcudiyeti dünya ötesindeki aşkınlık olarak hipostazlaştırıldığında, daha sonraki bir dolayım devinimiyle Tanrı adını alır. Ve Tanrı, baştan sona olumluluk ve dünyanın temeli olarak hem ne ise o olan bir varlık, hem de kendinin bilinci ve kendinin zorunlu temeli olarak ne ise o olmayan ve ne değilse o olan bir varlık değil midir? İnsan-gerçekliği kendi varlığında ıstırap çeker, çünkü kendi-için olmaktan çıkmaksızın kendindeye erişemeyeceğinden ötürü, o olmaya muktedir

olmadığı bir bütünlüğün sürekli istilası altında varlıkta ortaya çıkar. Şu halde insan-gerçekliği, doğası gereği mutsuz bilinçtir ve bu mutsuzluk halinin ötesine geçmesi imkânsızdır.

Ama, mutsuz bilincin kendinin ötesine geçerken yöneldiği o varlık, kendi varlığında tam olarak nedir? Onun varolmadığını mı söyleyeceğiz? Bu varlıkta ortaya çıkardığımız çelişkiler yalnızca onun *gerçekleşmiş* olamayacağını kanıtlar. Ve hiçbir şey bu apaçık doğruyla boy ölçüşemez: bilinç, kendisini dört bir yandan kuşatan ve hayalet mevcudiyetiyle içine sızan bu varlığa -bilincin olduğu ama yine de bilinç olmayan bu varlığa- *angaje olmuş* olarak varolabilir. Onun bilince *görece* bir varlık olduğunu mu söyleyeceğiz? Bu, onu bir *tezin* nesnesiyle karıştırmak olur. Bu varlık, bilinç tarafından bilincin önüne konmuş değildir; bu varlığa ilişkin bir bilinç yoktur, çünkü o kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilinc(i)ne musallattır. Bu varlık, bilincin varlık anlamı olarak bilince damgasını vurur ve bilinç kendinin bilinci olmadığı gibi bu *varlığın* bilinci de değildir. Yine de, bu varlık bilinçten sıyrılıp kurtulamayacaktır: bilinç olmak(m) bilinci olarak kendini varlığa taşıdığı ölçüde, bu varlık da oradadır. Ve bilinç şu mürekkep hokkasına ya da şu kaleme anlamını kazandırdığı gibi bu varlığa anlam kazandırmaz; ne var ki bilmem olmamak formunda olduğu bu varlık olmasa, bilinç de bilinç olamazdı, yani eksiklik olamazdı: tersine, bilinç kendi için bilinç ünlemini ondan devşirir. Bu varlık bilinçle aynı anda onaya çıkar, hem bilincin bağrında hem dışında ortaya çıkar, mutlak içkinlikteki mutlak aşkınlıktır, ne onun bilinç üzerinde ne de bilincin onun üzerinde önceliği vardır: ikisi bir *çift oluşturur.* Hiç şüphesiz bu varlık, kendi-içinsiz varolamaz ama kendi-için de aynı şekilde onsuz varolamaz. Bilinç bu varlığa nispetle onu *olmak* kipindedir, çünkü bu varlık bizatihi bilinçtir, ama bilincin olamadığı bir varlık olarak bizatihi bilinçtir. Bu varlık bir namevcudiyet ve bir gerçekleştirilmez olarak, hem bilincin bağrında hem erimdışında, bizatihi bilinçtir ve kendi çelişkisini kendinde bulundurmak doğasına sahiptir; kendi-içinle olan münasebeti, bütünsel aşkınlık halinde tamamlanan bütünsel bir içkinliktir.

Kaldı ki bu varlığı, araştırmalarımızın ortaya koyduğu soyut vasıflarıyla bilincin farkında olduğu şey gibi de düşünmemek gerekir. Somut bilinç durum içinde ortaya çıkar, hem bu konumlanışın tekil ve bireyselleşmiş bilincidir hem de bir durum içinde olan kendi(nin) bilincidir. Kendi, bir somut bilince mevcuttur ve kendinin bütünlüğü içinde bilincin

bütün somut vasıflarının kendi bağlılaşıkları vardır. Kendi, bireyseldir ve bireysel tamamlanışı olarak kendi-içine musallattır. Örneğin bir duygulanım, bir normun, yani aynı türden olan ama ne ise o olabilen bir duygulanımın mevcudiyeti karşısında bir duygulanımdır. Bu norm, ya da duygulanıma açık bir kendinin bütünlüğü [totalite d'un soi affectif], ızdırabın bizatihi bağrında *ızdırabı çekilen* eksiklik olarak doğrudan mevcuttur. Izdırap çekilir ve yeterince ızdırap çekmemekten ötürü ızdırap çekilir. *Sözünü ettiğimiz* ızdırap asla tam olarak hissettiğimiz ızdırap değildir. Bizim "güzel", "iyi" ya da "gerçek" diye nitelediğimiz ve bizi heyecanlandıran ızdırap, başkalarının yüzünde, daha da iyisi portrelerde, bir heykelin suratında, bir trajedi maskesinde okuduğumuz ızdıraptır. Bu ızdırap *varlık*tan olan bir ızdıraptır. Varlık için bizim gelişimizi beklemeyen ve ona ilişkin bilincimizden taşan kompakt ve nesnel bir bütün olarak kendini bize sunar; oradadır, dünyanın ortasındadır, nüfuz edilemeyen ve yoğun bir şekilde, tıpkı şu ağaç ya da şu taş gibi vardır, varlığını sürdürür; sonuç olarak o, ne ise odur: onun hakkında şöyle diyebiliriz: bu kasılmış yüzle, bu çatık kaşlarla kendini ifade eden şuradaki ızdırap. Bu ızdırap fizyonomi tarafından taşınır ve sunulur, ama fizyonomi tarafından yaratılmış değildir. Fizyonominin üzerine konmuştur, etkinliğin olduğu kadar edilgini iğin de, olumlamanın olduğu kadar olumsuzlamanın da ötesindedir: o vardır. Ama yine de ancak kendinin bilinci olarak varolabilir. Şu maskenin uyuyan birinin bilinçsizce yüzünü buruşturmasını ya da bir ölünün kasılmış yüzünü ifade etmediğini gayet iyi biliriz: maske, mümkün olanlara, dünya üzerindeki bir duruma gönderir. Izdırap, bu mümkün olanlarla, bu durumla kurulan bilinçli bir münasebettir ama katılaştırılmış, varlığın bronz kalıbına dökülmüş bir münasebettir ve bizi de bu haliyle büyüler; bizim kendi ızdırabımıza musallat olan kendinde-ızdırabın yozlaşmış bir yaklaşık biçimi gibidir. Bunun tersine, *benim* hissettiğim ızdırap, kendisini temellendiren edim aracılığıyla kendinde olarak hiçleşmesinden ötürü asla yeterince ızdırap değildir, *Benim* hissettiğim ızdırap, ızdırap olarak ızdırap çekme bilincine doğru kaçar. Onun tarafından şaşırtılmam asla mümkün değildir, çünkü bu ızdırap onu hissetmemin kesin ölçüsü içinde vardır. Saydamlığı onu her türlü derinlikten yoksun bırakır. Bu ızdırabı, heykelin ızdırabını gözlemlediğim gibi gözlemleyemem, çünkü onu ben yaparım ve ben bilirim. Izdırap çekmek gerekirse, ızdırabımın beni kavramasını ve bir fırtına gibi benden taşmasını isterim: ama tersine, özgür

kendiliğindenliğim içinde, onu varoluşa benim yükseltmem gerekir. Aynı zamanda hem ızdırabım olmak hem de ona maruz kalmak isterim, ama benim dışıma taşmasını istediğim bu devasa ve donuk ızdırap beni durmadan sıyırıp geçer ve ben onu kavrayamam; betiden, kendime acıyan, sızlanan, kendisi olduğum bu ızdırabı gerçekleştirmek için ara vermeden ızdırap çekme oyununu oynamak zorunda olan benden başkasını bulamam. Kendinde-varlıkların, seslerin, jestlerin dünyaya saçılması için kollarımı açarım, bağırırım, ama o olmadığım kendinde-ızdırap bütün bunların üzerinden süzülüp geçiverir. Izdırap çekenin her yakınması, fizyonomisindeki her değişiklik, ızdırabın kendinde heykelini yontmayı hedefler. Ne var ki bu heykel yalnızca ve her zaman başkaları aracılığıyla, başkaları için varolacaktır. Izdırabım ne değilse o olmaktan, ne ise o olmamaktan ötürü ızdırap çeker; kendine kavuşmak üzereyken hiç aracılığıyla, bizatihi temeli olduğu o hiçlik aracılığıyla kendinden ayrılıp kaçar. Yeterince olmadığı için gevezelik eder, ama ideali sessizliktir. Heykelin sessizliğidir, başını eğen ve hiçbir şey söylemeden yüzünü örten bunalmış insanın sessizliğidir. Ama bu sessiz insan *benim için* konuşmaz. Kendi kendisinde, hiç susmaksızın gevezelik eder, çünkü içsel dilin sözcükleri ızdırabın çiziktirdiği "kendi" taslakları gibidir. Bu insan benim gözümde ızdırabın "altında ezilmiştir": içinden kendi kendisini acıdan sorumlu hisseder; bu acıyı istemezken ister, isterken istemez; bu acıya sürekli bir namevcudiyet, durağan ve dilsiz ızdırabın namevcudiyeti musallattır; namevcut olan bu durağan ve dilsiz ızdırap da *kendidir,* ızdırap çeken kendi-içinin somut ve erişim dışındaki bütünlüğüdür, ızdırap çeken İnsan-gerçekliğinin içinidir. Gördüğümüz gibi, ızdırabımı ziyaret eden bu kendi-ızdırap asla benim ızdırabım tarafından *ortaya konulmamıştır.* Benim gerçek ızdırabım kendiye ulaşmak için bir *çaba* da değildir. Izdırabım, ancak o yoğun ve namevcut ızdırap karşısında *yeterince* ızdırap olmama(nın) bilinc(i) olarak ızdırap olabilir.

Şimdi artık kendinin varlığının ne olduğunu daha bir açıklıkla belirleyebiliriz: bu varlık, değerdir. Nitekim değer, ahlakçıların epey bölük pörçük bir biçimde açıkladıkları bir çift vasfa sahiptir: koşulsuzcasına olmak ve olmamak. Gerçekten de değer, değer olduğu ölçüde varlığa sahiptir; ama bu kuralcı varolanın tam da gerçeklik olduğu ölçüde varlığı yoktur. Değerin varlığı değer olmaktır, yani varlık olmamaktır. Dolayısıyla değerin değer olarak varlığı, varlığı olmayanın varlığıdır. Şu halde değer

kavranamaz gibi görünüyor: değeri varlık gibi ele alırsak, gerçekdışılığını tümüyle bilmezden gelmek ve onu sosyologların yaptığı gibi herhangi bir olgusal gereklilik haline getirmek tehlikesiyle karşılaşırız. Bu durumda varlığın olumsallığı değeri öldürür. Ama tersine, değerlerin idealliğinden başka bir şeye bakılmazsa, varlığı onlardan geri çekmek gerekir ve varlıksız kaldıklarından çökerler. Hiç şüphesiz, Scheler'in göstermiş olduğu gibi somut örneklemelerden kalkarak değerlerin görüsüne ulaşabilirim: soylu bir edime bakarak soyluluğu kavrayabilirim. Ama bu biçimde kavranan değer, varlığın içinde, değerli kıldığı edimle aynı düzeydeymişçesine -örneğin, tekil kırmızıya kıyasla "kırmızı" özünün olduğu tarzda- kendini vermez. Göz önüne alınan edimlerin ötesi olarak, örneğin soylu edimlerin sonsuz gelişiminin sınırı olarak verir kendini. Değer, varlığın ötesindedir. Yine de, eğer sözcüklerin yanılsamasına kapılmazsak, varlığın ötesinde olan bu varlığın en azından bir biçimde varlığa sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu irdelemeler bize değerin dünyaya gelmesine aracılık eden şeyin insan-gerçekliği olduğunu kabul ettirmek için yeterlidir. Değerin anlamı, bir varlığın, varlığının ötesine geçerken yöneldiği şey olmaktır: değer yüklenen her edim, ...e doğru kendi varlığından koparılıştır. Değer her zaman ve her yerde bütün öteye geçişlerin *ötesi* olduğundan, bütün varlığın ötesine geçişlerin koşulsuz birliği gibi düşünülebilir. Bu yoldan da değer, kökensel olarak kendi varlığının ötesine geçen ve öteye geçmenin varlığa gelmesine aracı olan gerçeklikle, yani insan-gerçekliğiyle bir ikili oluşturur. Şunu da görüyoruz ki, değer bütün öteye geçişlerin koşulsuz ötesi olduğundan, öteye geçen varlığın kendisinin de kökensel olarak ötesi olmak zorundadır, çünkü mümkün olan bütün öteye geçişlerin kökensel ötesi olabilmesinin tek yolu budur. Nitekim, her öteye geçişin ötesine geçilmek zorundaysa öteye geçen varlığın da öteye geçişlerin bizatihi kaynağı *olarak a priori* aşılmış olması gerekir; dolayısıyla kökeninde ele alındığı haliyle değer ya da en üstün değer, aşkınlığın ötesi ve içimdir. Değer, bütün öteye geçişlerin ötesine geçen ve onları kuran ötedir, ama ben asla kendimin ötesine geçip ona yönelemem, çünkü tam da kendi öteye geçişlerim onu varsayar. Değer bütün eksikliklerin, eksik-olanı değil eksik-olanımdır. Değer, kendi-içinin "ne için" [pour quoi] olduğunu açığa çıkaran, kendi-içinin tam bağrında ona musallat olan kendidir [soi]. Bilincin bizatihi varlığıyla her an kendinin ötesine geçerken yöneldiği üstün değer, "kendi"nin temeli olan, özdeşlik, saklık, süreklilik gibi vasıflarıyla birlikte kendiye ait olan mutlak varlıktır.

Bu da değerin neden aynı zamanda hem olabildiğini hem de olamadığını kavramamıza imkân veren şeydir. Değer her türlü öteye geçmenin anlamı ve "ötesi" olarak vardır, kendi-için varlığa musallat olan namevcut kendinde olarak vardır. Ama onu göz önüne aldığımız anda, onun kendisinin de o kendinde-varlığın ötesine geçiş olduğu görülür, çünkü değer *bu kendindeyi kendi kendisine verir.* Değer kendi öz varlığının ötesindedir, çünkü değerin varlığı kendi ile örtüşme türünde olduğundan, bu varlığın sürekliliğinin, saklığının, tutarlılığının, özdeşliğinin, sessizliğinin bir çırpıda ötesine geçer, öteye geçmek için de bu nitelikleri kendi kendine mevcut olarak talep eder. Ve karşı yönden, onu kendi kendine mevcut olarak ele almakla işe başlanırsa, bu mevcudiyet bir çırpıda katılaştırılmış, kendindede dondurulmuş olur. Ayrıca değer, kendi varlığında, bir varlığın kendini varlık haline getirirken yöneldiği eksik-olunan bütünlüktür. Değer, bir varlık olanca olumsallık içinde ne ise o olan olarak değil, kendi hiçlemesinin temeli olarak o varlık için ortaya çıkar. Bu bağlamda, değer olan olarak değil, kendini kuran olarak varlığa musallat olur: *özgürlüğe* musallat olur. Bu demektir ki değerin kendi-içinle münasebeti çok özel bir münasebettir: Değer, kendi varlığının hiçliğinin temeli olarak varlık olacak olan varlıktır. Ve eğer kendi-için o varlığı daha olacaksa, bu ne bir dış zorlamanın baskısı altında bulunmasından, ne de değerin, tıpkı Aristoteles'in ilk devindiricisi gibi, kendi-için üzerinde olgusal bir çekim uygulayacak olmasındandır; bu, kendi varlığından aldığı bir vasfın gereği de değildir; kendi-içinin bu varlığı daha olacak olmasının nedeni, kendini bu varlığı olacak olan olarak kendi varlığı içinde oldurmasıdır. Kısacası, kendi-için, kendi hiçliğinin temeli olarak kendi varlığının da temeli olamadığı sürece, *kendi,* kendi-için bu ve ikisi arasındaki münasebet hem hiçbir koşula bağlı olmayan bir özgürlüğün sınırları içinde kalır -değeri, aynı anda benim kendimi de vareden özgürlükten başkaca *hiçbir şeyin* varedemeyeceği anlamında- hem de somut olgusallığın sınırları içinde kalır. Şu halde *değer-için-varlıkta* [l'étre-pour-la-valeur] tam bir olumsallık vardır ve bu olumsallık sonradan her türlü ahlakın içine sızıp onu görecelileştirecektir — aynı zamanda da özgür ve mutlak bir zorunluluk vardır.

Değer, kökensel ortaya çıkışında asla kendi-için tarafından *ortaya konulmuş [po*see] değildir: kendi-içinle ayrılmazlık içindedir — o kertede ki, *onun* değerinin musallat olmadığı hiçbir bilinç yoktur ve geniş anlamıyla insan-gerçekliği kendi-içini ve değeri kapsar. Değerin, kendi-için tarafından

ortaya konulmuş olmaksızın kendi-içine musallat olmasının nedeni bir tezin nesnesi olmamasıdır: nitekim değerin ortaya konulması için, kendi-içinin kendi kendisine, göre konum nesnesi olması gerekirdi, çünkü değer ve kendi-için ancak bir ikilinin oluşturacakları bir ayrılmazlığın birliği içinde ortaya çıkabilirler. Dolayısıyla kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilinc(i) olarak kendi-için, Leibniz'de monadın "Tanrı karşısında, tek başına" varolduğu anlamda değerin *karşısında* değildir. Şu halde değer, bu aşamada hiçbir şekilde *biliniyor* değildir, çünkü nesneyi bilincin karşısına koyan, bilgidir. Değer, kendini varlık bilinci olarak olduran kendi-içinin konuşlandırıcı-olmayan saydamlığıyla verilmekle kalır, hiçleyici "yansı-yansıtan" münasebetinin bağrında, hem mevcut hem erişim dışında, her yerde ve hiçbir yerdedir, sadece benim mevcut varlığımı oluşturan o eksikliğin somut anlamı olarak yaşanır. Değerin bir tezin nesnesi haline gelmesi için, musallat olduğu kendi-için düşünümün bakışı önüne çıkarılması gerekir. Gerçekten de düşünümsel bilinç, üzerine düşünülmüş *Erlebnis*'i eksiklikten oluşan doğası içinde ortaya koyar ve bunu yaparken de değeri ek-sik-olunanın erişimdışı anlamı olarak açığa çıkarır. Dolayısıyla düşünümsel bilince aslında ahlak bilinci de denebilir, çünkü değerleri bir kalemde açığa çıkarmaksızın belirmesi mümkün değildir. Düşünümsel bilincimde dikkatimi bu değerlere yöneltmekte ya da onları boşlamakta elbette özgürüm — tastamam şu masanın üzerinde duran dolma kalemime ya da tütün paketime özel olarak bakışımı yöneltmemin bana bağlı olması gibi. Ama koşullandırılmış bir dikkatin nesnesi olsun ya da olmasınlar, bu değerler *vardır.*

Bununla birlikte, buradan, değeri ortaya çıkarabilecek yegane şeyin düşünümsel bakış olduğu sonucuna varılmamalıdır; kendi-içinimizin değerlerini analoji yoluyla aşkınlığın dünyasına yansıttığımız sonucuna da varılmamalıdır. Görünün nesnesi insan-gerçekliğinin bir fenomeniyse, ama aşkın bir fenomense, kendini bir çırpıda değeriyle birlikte verir, çünkü başkasının kendi-içini, kendini ancak analojik bir akıl yürütmenin sonucu olarak veren saklı bir fenomen değildir. Başkasının kendi-içini kendini kökensel olarak benim kendi-içinimde açığa vurur ve hattâ ileride göreceğimiz gibi başkası-içinin başkası-için olarak mevcudiyeti, kendi-içinin kendi-için olarak oluşmasının zorunlu koşuludur. Ve baş-kası-içinin bu onaya çıkışında değer, farklı bir varlık kipinde olsa bile, tıpkı kendi-içinin ortaya çıkışında verildiği gibi verilmiştir. Ama başkası-içinin

doğasını aydınlatmadığımız sürece değerlerin dünya üzerindeki nesnel karşılaşması ele alınamayacaktır. Dolayısıyla bu sorunun incelenmesini kitabımızın Üçüncü Kısmı'na bırakıyoruz.

IV. KENDİ-İÇİN VE MÜMKÜN OLANLARIN VARLIĞI

İnsan-gerçekliğinin bir eksiklik olduğunu ve kendi-için olarak, kendi kendisiyle belli bir örtüşmenin eksikliğini çektiğini gördük. Somut olarak her tikel kendi-için (her *Erlebnis*) belli bir tikel ve somut gerçekliğin eksikliğini çeker; bu eksiklik sentetik olarak tamamlansaydı bu kendi-için *kendi* ye dönüşürdü. Eksiği olan ay kursu nasıl ki kendisini tamamlayıp dolunaya dönüştürecek olanın eksikliğini çekiyorsa, kendi-için de ... *olmak için ...nin* eksikliğini çeker. Böylece eksik-olan aşkınlık sürecinde ortaya çıkar ve eksik-olunandan varolana doğru bir geri dönüş aracılığıyla belirlenir. Bu biçimde tanımlanan eksik-olan varolana aşkındır ve tamamlayıcıdır. Demek oluyor ki onunla aynı doğaya sahiptir: dolunay olabilmek için son dördün ayda eksik olan şey, aslında ayın bir çeyreğidir; ABC açısının 180 derece olmak için eksiği yine bir açı, CBD açısıdır. Kendi-içinin kendisiyle bütünleşmek için eksiği de yine bir parça kendi-için olacaktır. Ne var ki bu eksik, kesinlikle yabancı bir kendi-için olamaz, yani ben olmayan bir kendi-için olamaz. Aslında ortaya çıkan ideal, kendinin kendisiyle örtüşmesi olduğuna göre, eksik-olan kendi-için ben *olan* bir kendi-içindir. Ama bir başka yönden, eğer ben özdeşlik kipinde kendi-için olsaydım hepsi birden kendinde haline gelecekti. Ben, ben olmayan kendi-içinle kendinin birliğinde özdeşleşmek için, ben olmayan kendi-için olmak yükümlülüğü kipinde eksik-olan kendi-içinim. Böylece kendi-içinin kendiyle olan kökensel ve aşkın münasebeti, kendi-içinin hem *olduğu* hem *eksikliğini çektiği* namevcut bir kendi-içinle özdeşleşme projesi gibi bir şeyin sürekli olarak taslağını yapar. Her kendi-içinin *kendine özgü eksik-olan'ı* olarak verilen ve ancak belli bir kendi-içinde eksik-olan olarak kesinlikle tanımlanan şey kendi-içine ait mümkün olandır. Mümkün olan, kendi-içinin hiçleme fonu üzerinde ortaya çıkar. Kendiye ulaşma koşulu olarak tematik olarak *sonradan* tasarlanmaz. Ama kendindenin hiçlenmesi ve varlık çözülmesi olarak kendi-içinin ortaya çıkışı, varlık çözülmesinin veçhelerinden biri olarak, yani olunanı kendinden mesafeli bir biçimde olmanın bir tarzı olarak mümkün olanı ortaya çıkarır. Nitekim kendi-için,

değerin istilasına uğramaksızın ve kendi kendisi için mümkün olanlara doğru yansıtılmaksızın ortaya çıkamaz. Yine de kendi-için bizi kendi için mümkün olanlara gönderdiği anda *cogito* bizi anın dışına kovup kendi-içinin olmamak kipinde olduğu varlığa götürür.

Ama insan-gerçekliğinin aynı zamanda hem kendi mümkün olanları olup hem de kendi için mümkün olanları olmamasını daha iyi anlamak için, bu *mümkün olan* nosyonuna geri dönmemiz ve onu aydınlatmaya çalışmamız gerekiyor.

Değer için geçerli olanlar mümkün olan için de geçerlidir: onun varlığını anlamak son derece güçtür, çünkü saf imkânı olduğu varlıktan önceymiş gibi verilir, ama yine de en azından mümkün olduğu ölçüde varlığa da sahip olması gerekir. Şöyle demez miyiz: "Gelmesi mümkündür"? Leibniz'den bu yana, kesin olarak belirlenebildiği biçimiyle varolan bir nedensellik dizisine hiçbir şekilde bağırtmayan ve kendi kendisiyle de, ele alınan sistemle de hiçbir çelişki barındırmanın bir olaya duraksamaksızın "mümkün" diyoruz. Mümkün, bu biçimde tanımlandığında ancak bilgi karşısında mümkündür, çünkü göz önünde tutulan mümkün olanı ne olumlayacak ne de olumsuzlayacak durumdayız. Buradan, mümkün olan karşısında alınabilecek iki tavır ortaya çıkar: Spinoza gibi, mümkün olanın bizim bilgisizliğimize nispetle varolduğu ve bilgisizlik ortadan kalkınca mümkün olanın da silinip gittiği düşünülebilir. Bu durumda mümkün, mükemmel bilgiye giden yolda öznenin bir aşamasından başka bir şey değildir; mümkün olanın gerçekliği yalnızca psişik bir kipin gerçekliğidir; karışık ya da güdük düşünce olarak somut bir varlığı vardır, ama dünyanın bir özelliği olarak somut bir varlığı yoktur. Beri yandan Leibniz'in yaptığı gibi, sonsuz sayıda mümkün olanı Tanrısal anlama yetisinin düşüncelerinin nesnesi haline getirmek de geçerli bir yaklaşımdır, bu da mümkün olanlara bir tür mutlak gerçeklik kazandırır; bunlar arasından en mükemmel sistemi gerçekleştirme iktidarı da Tanrısal istence bırakılır. Bu durumda monadın algılarının zincirlenişi kesinlikle belirlenmiş olsa da, her şeyi bilen bir varlık Âdem'in kararını bizatihi tözünün formülünden kalkarak kesinlikle kurabilse de, "Âdem'in elmayı dalından koparmaması mümkündür" demek saçma olmaz. Bu tümce yalnızca şu anlama gelir: Tanrısal anlama yetisindeki bir düşünce olarak başka bir eşimkânlar sistemi [systeme de compossibles] vardır ve bu sistemde Âdem, Bilgi ağacının meyvesini yememiştir. Ama bu kavrayış

Spinoza'nınkinden çok mu farklıdır? Aslında mümkün olanın gerçekliği yalnız ve yalnızca Tanrı'nın düşüncesinin gerçekliği olmaktadır. Bu demektir ki mümkün olan hiçbir şekilde gerçekleştirilmemiş düşünce olarak varlığa sahiptir. Şüphesiz, öznellik fikri burada en uç noktasına götürülmüştür, çünkü benim bilincim değil Tanrı'nın bilinci söz konusudur; ve eğer daha en başta öznellik ile sonluluk [finitude] özenle birbirine karıştırılmışsa, anlama yetisi sonsuz hale getirilince öznellik de silinip gider. Yine de mümkün olan *yalnızca düşünce olan* bir düşüncedir. Leibniz'in kendisi de mümkün olanlara bir özerklik ve bir tür kendine özgü ağırlık kazandırmak istemişe benziyor, çünkü Couturat tarafından yayımlanan metafizik parçalarının birçoğunda, mümkün olanların eşimkân sistemleri halinde kendi kendilerini düzenlediklerini ve bu sistemler arasında en yoğun ve en zengin olanının kendiliğinden gerçekleşme eğilimi içine girdiğini görürüz. Ama bu bir öğreti taslağından ibarettir ve Leibniz bunu geliştirmemiştir — hiç şüphesiz, geliştirilmesi mümkün olmadığı için: mümkün olanlara varlığa yönelik bir eğilim atfetmek demek, ya mümkün olanın daha şimdiden yoğun bir varlığa ait olduğunu ve -tomurcuğa çiçek haline gelme eğiliminin atfedilebileceği anlamda- varlıkla aynı türden bir varlığa sahip olduğunu söylemek demektir; ya da mümkün olan, Tanrı'nın anlama yetisinde esasen bir fikir-kuvvet [idée-force] olduğunu ve sistem halinde düzenlenen azami fikir-kuvvetlerin otomatik bir biçimde Tanrı'nın istencini harekete geçirdiğini söylemek demektir. Ama bu ikinci durumda öznelden çıkmış olmayız. Dolayısıyla eğer mümkün olanı çelişkili-olmayan şeklinde tanımlarsak, mümkün olan ancak gerçek dünyadan önce olan ya da olduğu haliyle dünyanın salt bilgisinden önce olan bir varlığın düşüncesi olarak varlığa sahip olabilir. Her iki durumda da mümkün olan mümkün olma doğasını yitirir ve öznenin tasarımının varlığında emilip ortadan kalkar.

Ama mümkün olanın bu tasarımlanmış-varlığı, mümkün olanın doğasını anlayamaz, çünkü tersine, mümkün olanı yok eder. Sıradan kullanımında mümkün olanı asla kendi bilgisizliğimizin bir yönü olarak ya da bu dünyanın kıyısında duran ve gerçekleştirilmemiş bir dünyaya ait olan çelişkisiz bir yapı olarak kavramayız. Mümkün olan, varlıkların bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Gökyüzüne şöyle bir göz attıktan sonradır ki "Yağmurun yağması mümkündür" diye tahminde bulunurum ve burada "mümkün"ü "gökyüzünün mevcut durumuyla çelişkisizlik" olarak

düşünmem. Bu imkân bir tehdit gibi gökyüzüne aittir, algıladığım bulutlardan yağmura doğru bir geçişi temsil eder, bulutlar bu geçişi kendilerinde taşırlar, bu da böyle bir imkânın gerçekleşeceği anlamına gelmez, yalnızca bulutun varlık yapısının yağmura doğru bir aşkınlık olduğu anlamına gelir, imkân burada tikel bir varlığa aidiyet olarak verilmiştir, o varlığın bir şeylere *muktedir* oluşudur; tıpkı, beklediğimiz bir dost hakkında, herhangi bir ayrım gözetmeksizin "Gelmesi mümkün" ya da "Gelebilir" dediğimizde bu iki ifade tarzının yeterince işaret ettiği gibi. Dolayısıyla mümkün olan öznel bir gerçekliğe indirgenemez. Gerçeklikten ya da hakikatten önce de değildir. Ama zaten varolan gerçekliklerin somut bir özelliğidir. Yağmurun mümkün olması için gökyüzünde bulutların olması gerekir. Mümkün olanı kendi saklığı içinde kurmak üzere varlığı ortadan kaldırmak saçma bir girişimdir; sık sık sözü edilen varlık-olmayandan mümkün olana, mümkün olandan da varlığa geçiş, gerçeğe tekabül etmez. Elbette, mümkün olan hal henüz yoktur; ama kendi varlığıyla imkânını ve bu imkânın gelecek halinin varlık-olmayışını taşıyan belli bir varolanın mümkün halidir.

Bu birkaç açıklamanın bizi Aristoteles'in "saklıgüç"üne [puissance] götürme tehlikesi içerdiği besbellidir. Tümüyle mantıksal "mümkün olma" anlayışından sakınıp *sihirli* bir kavrayışa bel bağlamak, yağmurdan kaçarken doluya tutulmak olurdu. Kendinde-varlık "saklıgüç halinde" olamaz, "saklıgüçlere sahip" olması da mümkün değildir. Kendinde-varlık kendindeliği içinde, özdeşliğinin mutlak yoğunluğu içinde ne ise odur. Bulut "saklıgüç halindeki yağmur" değildir, kendindeliği içinde, belli bir ısı ve belli bir basınç durumunda tam da neyse o olan belli bir miktarda su buharıdır. Kendinde-varlık bir edimdir. Ama bilimsel bakışın dünyayı insansızlaştırma girişimiyle *saklıgüçler* olarak mümkün olanları nasıl karşıladığını ve onları mantıksal hesaplarımızın ve bilgisizliğimizin salt öznel sonuçlarına dönüştürerek onlardan nasıl kurtulduğunu epey açık bir şekilde kavrayabiliriz. Bilimin ilk girişimi doğrudur: mümkün olan, insan-gerçekliği aracılığıyla dünyaya gelir. Şu bulutların yağmur halinde değişmeleri ancak ben yağmur fikrine doğru onların ötesine geçersem mümkündür, bunun gibi son dördün evresindeki ayın kursu ancak ben dolunay fikrine doğru onun ötesine geçersem eksiktir. Ama mümkün olanı sonradan psişik öznelliğimizin basit bir verisi haline getirmek gerekir mi? Nasıl ki dünyada eksikliğin olabilmesi için eksiklik, kendi kendisinin

eksikliği olan bir varlık aracılığıyla dünyaya gelmek zorundaysa, dünyada imkânlar olması için de, imkânın kendi kendisinin imkânı olan bir varlık aracılığıyla dünyaya gelmesi gerekir. Ne var ki özü gereği imkân, salt imkân düşüncesiyle örtüşmez. Nitekim imkân ilk önce varlıkların ya da tikel bir varlığın nesnel yapısı olarak verilmiş olmasaydı, düşünce, hangi biçimde ele alınırsa alınsın mümkün olanı düşüncesinin içeriği olarak kapsayamazdı. Gerçekten de mümkün olanları Tanrısal anlama yetisinin bağrında Tanrısal düşüncenin içeriği olarak tasavvur edersek, bu mümkün olanlar tastamam *somut tasavvurlar* haline geliverirler. Salt varsayım olarak Tanrı'nın olumsuzlamaya muktedir oluşuna, yani kendi tasavvurları hakkında olumsuz yargılarda bulunma iktidarına sahip olduğunu kabul etsek bile -baştan aşağı olumluluk olan bir varlığa o olumsuz iktidarın nereden geleceğini anlamak mümkün değilse de- yine de bu tasavvurları nasıl olup da *mümkün olanlar* halinde dönüştüreceğini kavrayanlayız. Olumsuzlama bu tasavvurları olsa olsa "gerçek karşılığı bulunmayan" biçiminde oluşturabilir. Ama Kentauros'un varolmadığını söylemek, hiçbir şekilde onun mümkün olduğunu söylemek değildir. Ne olumlama ne de olumsuzlama bir tasavvura mümkün olma vasfını kazandırabilir. Ve eğer mümkün olma vasfının bir olumsuzlama ve olumlama sentezi aracılığıyla verilebileceği öne sürülecek olursa, o zaman da bir sentezin bir toplam olmadığına dikkat çekmek ve bu sentezi öğelerinden kalkarak değil, kendine özgü bir imlemle donanmış organik bütünlük olarak anlamak gerekecektir. Aynı şekilde, fikirlerimizden bir tanesinin gerçekle münasebetine ilişkin bilgisizliğimizi salt öznel ve olumsuz olarak saptamak da o tasavvurun mümkün olma vasfını açınlayamaz: böyle bir saptama bizi o tasavvur karşısında ilgisizliğe götürebilir, ama ona mümkün olanın temel yapısı olan, gerçek üzerindeki *hakkı* kazandıramaz. Birtakım eğilimlerin beni tercihen şunu ya da bunu beklemeye yönelttiği eklenecek olursa, o zaman da bu eğilimlerin, aşkınlığı açıklamak söyle dursun, tam tersine onu varsaydıklarını söyleriz: daha önce de gördüğümüz gibi, bu eğilimlerin esasen eksiklik olarak varolmaları gerekir. Ayrıca mümkün olan herhangi bir biçimde verilmemişse, bu eğilimler beni tasarımımın uygun bir biçimde gerçeğe tekabül etmesini *temenni etmeye* yöneltebilirler ama bana gerçek üzerinde bir hak kazandıramazlar. Kısacası, mümkün olanın mümkün olarak kavranması kökensel bir öteye geçme edimini varsayar. Ne ise o olan bir öznellikten, yani kendi üzerine kapanan bir öznellikten kalkarak

mümkün olanı kurmaya yönelen her çaba, ilke olarak başarısızlığa mahkûmdur.

ma mümkün olanın varlık için bir vaat olduğu ve mümkün olanın ancak kendi kendisinin imkânı olan bir varlık aracılığıyla dünyaya gelebildiği doğruysa, bu demektir ki insan-gerçekliği kendi varlığına ilişkin bir vaat biçimi altında kendi varlığı olmak zorundadır. Ne isem düpedüz o olmak yerme, ne isem o olma Hakkı olarak olduğum zaman imkân vardır. Ama bu hakkın kendisi bile beni olma hakkım olandan ayırır. Mülkiyet hakkı ancak birisi çıkıp da iyeliğimi yadsıdığı zaman, o mülk bir bakıma esasen bana ait olmadığı zaman ortaya çıkar. Sahip olduğum şeyin bana verdiği dingin tatmin, sıradan ve basit bir olgudur, bir hak değildir. Aynı biçimde, mümkün olanın olabilmesi için insan-gerçekliği kendi kendisi olduğu ölçüde kendi kendisinden başka bir şey olmalıdır. Bu mümkün olan, kendi-içinin, kendi-için olduğu ölçüde doğası gereği elinden sıyrılan öğesidir. Mümkün olan, kendindenin hiçleşip kendi-için haline gelmesinin yeni bir veçhesidir.

Mümkün olanın dünyaya ancak kendi kendisinin imkânı olan bir varlık aracılığıyla gelebilmesinin nedeni,-doğası gereği ne ise o olan kendindenin mümkün olanlara “sahip” olamamasıdır. Kendindenin bir imkânla münasebeti ancak dışarıdan, bizatihi imkânlar karşısında duran bir varlık tarafından kurulabilir. Halıdaki bir kıvrım tarafından engellenme imkânı, ne yuvarlanan bilyeye ne de halıya aittir: bu imkân, ancak mümkün olanlara ilişkin bir anlayışa sahip olan bir varlık tarafından bilye ve halının sistem halinde düzenlenmesiyle ortaya çıkabilir. Ama bu anlayış o varlığa *dışarıdan*, yani kendindeden gelemeyeceğinden ve bilincin öznel kipi olarak yalnızca bir düşünce olmakla sınırlanamayacağından, imkân, mümkün olanları anlayan varlığın nesnel yapısıyla örtüşmelidir. İmkânı imkân olarak anlamak ya da kendi kendisinin imkânları olmak, kendi varlığı içinde varlığım soru konusu eden varlık için aynı zorunluluktur. Ama kendi kendimin imkânı olmam, yani kendi kendimin imkânı aracılığıyla tanımlanmam demek, kendimin olmayan o parçayla tanımlanmam demektir, kendimden ...e doğru sıyrılma olarak tanımlanmam demektir. Kısacası, sadece, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan olarak kendi dolaysız varlığımı açıklamak istediğim anda, içkin bir öznel tasavvurla hiçbir şekilde karıştırılamayacak erimdışı bir anlama doğru, varlığımın dışına fırlatılırım. *Cogito* aracılığıyla kendi kendini *şüphe* olarak

kavrayan Descartes, bu şüpheyi yöntemsel şüphe olarak tanımlamayı, hattâ salt anlık bakışın kavradığıyla yetinirse, sadece şüphe olarak tanımlamayı bile umamaz. Şüphe, ancak bir apaçıklığın şüpheyi "ortadan kaldıracağına" ilişkin açık bir imkândan kalkarak anlaşılabilir; ancak, εποχή [epokhe]nin henüz gerçekleşmemiş ama her zaman için açık olan imkânlarına gönderme yaparak şüphe olarak kavranabilir. Hiçbir bilinç olgusu aslında *bu* bilinç değildir -Husserl'in yaptığı gibi, bu bilinci oldukça yapay bir biçimde, yapı-içi ileri atılımlarla [pro-tensions intrastructurales] donatmak beyhudedir, çünkü bu ileri atılımlar, yapısı oldukları bilincin ötesine geçmelerini sağlayabilecek hiçbir araca sahip olmadıklarından acınası bir halde çöküp kalırlar, pencereye çarpan sineklere benzerler-, bir bilinç, onu şüphe, algı, susuzluk, vb. biçiminde tanımlamak istediğimiz anda, bizi henüz varolmayanın hiçliğine gönderir. Okuma(nın) bilinc(i) şu mektubu, şu sözcüğü, şu tümceyi, hattâ şu paragrafı okuma(nın) bilinci değildir — ama şu *kitabı* okuma(nın) bilinc(i)dir, bu da beni henüz okumadığım bütün sayfalara ve daha önce okuduğum bütün sayfalara gönderir, tanım gereği bilinci *kendi* den dışarı kovar. Yalnızca olduğu şeyin bilinci olacak bir bilinç, hecelemek zorunda kalırdı.

Somut olarak, her *kendi-için* kendi ile belli bir örtüşmenin eksikliğidir. Yani *kendi-için, kendi* olmak için örtüşmek zorunda olduğu şeyin mevcudiyetinin istilası altındadır. Ama bu kendinde örtüşme bir yandan da kendi ile örtüşme olduğundan, kendi-içinin kendi olmak için özümlemesi gereken olarak eksikliğini çektiği, yine kendi-içindir. Kendi-içinin "kendi kendine mevcudiyeti" olduğunu daha önce gördük: kendi kendine mevcut olmada eksik olan, ancak kendi kendine mevcut olan olarak eksik olabilir. Kendi-içinin kendi için mümkün olan ile sürdürdüğü belirleyici münasebeti, kendi kendine mevcut olmanın bağrında ortaya çıkan hiçleyici bir gevşemedir: bu gevşeme aşkınlığa varır, çünkü kendi-içinin eksikliğini çektiği kendine mevcut olma, *olmayan* bir kendiye mevcut olmadır. Böylece kendi-için, *kendi* olmadığı ölçüde, belli bir kendine mevcut olmanın eksiği olan bir kendine mevcut olmadır ve bu mevcudiyetin eksikliği olduğu ölçüde kendine mevcuttur. Her bilinç, ... *olmak için ...nın eksikliğini çeker.* Ama şunu iyi anlamak gerekir ki, çeyrek ayın son dördün evresindeki aya dışarıdan gelmesindeki gibi, eksiklik kendi-içine dışarıdan gelmez. Kendi-içinde eksik olan, kendi-içinin ta kendisi *olan* bir eksikliktir. Kendi-içinin varlığını onun kendi hiçliğinin

temeli olarak oluşturan şey, kendi-içinde eksik olan olarak, bir kendine mevcut olma taslağıdır, Mümkün olan, kendi kendisini yaptığı ölçüde bilinci kuran bir namevcudiyetdir. Bir susuzluk -örneğin- kendini susuzluk kıldığı ölçüde asla yeterince susuzluk değildir, bir Kendi mevcudiyeti ya da bir Susuzluk-kendi mevcudiyeti susuzluğu istila eder. Ama bu somut değer onu istila ettiği ölçüde, susuzluk, kendisini *giderilmiş susuzluk* olarak gerçekleştirecek ve kendisine kendinde-varlık kazandıracak belli bir kendi-içinin eksikliğini çeken olarak kendi varlığında som haline gelecektir. Mümkün olan, işte bu eksik olan kendi-için'dir. Gerçekten de, bir susuzluğun susuzluk olarak kendi yok oluşuna yöneldiği doğru değildir: hiçbir bilinç, olduğu haliyle ortadan kalkışını hedeflemez. Yine de yukarıda işaret ettiğimiz gibi susuzluk bir eksikliktir. Böyle olduğu ölçüde de *giderilmek* ister; ama bir örtüşme edimi içinde kendi-için-arzunun (ya da susuzluğun) kendi-için-doygunlukla (ya da içine edimiyle) sentetik bütünleşmesi aracılığıyla gerçekleşecek olan bu giderilmiş susuzluk, susuzluğun ortadan kaldırılması olarak hedeflenmemiştir, tam tersine. Giderilmiş susuzluk, varlık yoğunluğuna geçmiş susuzluktur; Aristoteles'te formun maddeyi kavrayıp dönüştürdüğü gibi, doygunluğu kavrayan ve onu bünyesine katan susuzluktur, ebedi susuzluk haline gelir. Bir adamın cinsel arzusundan boşalmak için genelevlere gittiği görüşü gibi, su içen adamın susuzluğundan kurtulmak için su içtiği görüşü de çok sonradan ortaya çıkmış düşünümsel bir bakış açısını yansıtır. Susuzluk da, cinsel arzu da üzerine düşünülmemiş ve naif halde, kendiliklerinden haz almak isterler, kendiyle örtüşmenin, yani doyumun peşindedirler, bu doyum içinde susuzluk, su içmek arzusu daha kendisini doldurduğu anda kendini susuzluk olarak tanımlar, yine bu doyum içinde ve bu dolma olgusundan ötürü eksiklik vasfını kaybederken bir yandan da kendisini dolum aracılığıyla ve dolum içinde susuzluk kılar. Böylece Epiküros hem haklı hem de haksızdır: nitekim kendi kendisi olarak alındığında, arzu bir boşluktur. Ama üzerine düşünülmemiş hiçbir proje sırf bu boşluğu yok etmeyi hedeflemez. Arzu, kendisini devamlı kılmaya kendiliğinden yönelir, insan arzularına sıkı sıkıya bağlıdır. Arzunun olmak istediği şey, doldurulmuş bir boşluktur, ama kendi doymuşluğunu, tıpkı bir kalıbın içine dökülen bronzu kabın biçimlendirmesi gibi biçimlendiren bir boşluktur. Susuzluk bilincinin mümkün olanı, içine bilincidir. Kaldı ki, *kendiyle* örtüşmenin imkânsız olduğunu biliyoruz, çünkü mümkün olanın gerçekleşmesiyle erişilen kendi-

için, kendini kendi-için olarak olduracaktır, yani başka bir mümkün olanlar ufkuyla olduracaktır. Doymuşluğa eşlik eden değişmez düş kırıklığı, o pek bilinen “Hepsi bu muymuş?” duygusu da buradan gelir; doyumun verdiği somut zevki değil, kendi ile örtüşmenin silikliğini hedef alır. Burada, zamansallığın kökenini ucundan kıyısından görmekteyiz, çünkü susuzluk kendisi için mümkün olanken aynı zamanda da kendi mümkün olanı *değildir,* insan-gerçekliğini kendi kendisinden ayıran bu hiçlik, zamanın kaynağıdır. Ama bu konuya geleceğiz. Şimdilik şunu belirtmek gerekir: kendi-için, eksikliğini çektiği ve kendisi için mümkün olan kendine mevcut oluştan ayrılmıştır; eksik-olan kendi-için ya da mümkün olan, dünyanın belli bir haline *mevcudiyet* olarak kendi-için olduğu ölçüde, onu bu kendine mevcudiyetinden ayıran bir anlamda hiçtir, ama bir başka anlamda dünyada varolanın bütünüdür. Bu bağlamda, kendi-içinin kendiyle örtüşme atılımında bulunduğu varlık, dünyanın ya da insanın, onun ötesinde yeniden kendi mümkün olanlarıyla buluşmak zorunda olduğu o sonsuz varlık mesafesidir. Kendi-içinin olduğu mümkün olan ile münasebetini *“kendilik devresi*” [circuit de l’ipseite] diye adlandıracağız — ve kendilik devresi tarafından boydan boya geçilen olarak varlığın bütünlüğüne de *“dünya”* diyeceğiz.

Mümkün olanın varlık kipini artık aydınlığına kavuşturabiliriz. Mümkün olan, kendi-için, kendi olmak *için neyin* eksikliğini çekiyorsa odur. Bunun sonucu olarak, mümkün olanın mümkün olduğu ölçüde *olduğunu* söylemek doğru olmaz. Meğer ki, olmak derken, oldurulmadığı ölçüde *“oldurulan”* bir varolanın varlığı ya da dilerseniz, olduğumun mesafeli olarak görünmesi anlaşılmasın. Mümkün olan, düpedüz bir tasavvur olarak varolmaz, bu tasavvur yadsınmış bile olsa böyle varolmaz, eksiklik vasfıyla varlığın ötesinde olan gerçek bir varlık eksikliği gibi varolur. O bir eksikliğin varlığına sahiptir ve eksiklik olarak, varlık eksikliği çeker. Mümkün olan yoktur, mümkün olan, kendi-içinin kendini oldurmasının tam ortasında mümkünleşir, şematik bir taslakla kendi-içinin kendi kendisinin ötesinde olduğu bir hiçlik yeri belirler. Doğal olarak, mümkün olan önce tematik olarak ortaya konmuş değildir: dünyanın ötesinde taslak halinde çiziktirilir ve mevcut algım kendilik devresi içinde dünyanın kavranışı olarak, mevcut algıma anlamını verir. Ama mümkün olan, bilgimin dışında ya da bilinçaltımda da değildir: konuşlandırıcı-olmayan bilinç olarak kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilinc(in)in

sınırlarını taslaklaştırır. Üzerine düşünülmemiş susuzluk bilinc(i), arzunun hedefi olarak kendiyi merkezcil bir biçimde konumlandırmaksızın, dolu su bardağının arzulanan olarak kavranmasıdır. Ama mümkün doymuşluk, dünya-ortasındaki-su-bardağının ufkunda, kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilinc(in)in konumsal-olmayan bağlılaşığı olarak görünür.

V. BEN [MOİ] VE KENDİLİK DEVRESİ [CIRCUIT DE L'IPSÉITÉ]

"Recherches Philosophiques" [Felsefe Araştırmaları] dergisindeki bir makalemizde Egonun kendi-içinin alanına ait olmadığını göstermeye çalışmıştık. Bu konuya yeniden dönmeyeceğiz. Burada yalnızca Ego'nun aşkınlığının nedenini hatırlatalım: "Erlebnis"lerin[53] birleştirici kutbu olarak Ego, kendi-için olan değil, kendinde olandır. Gerçekten de, eğer "bilince ait" olsaydı, dolaysız olanın saydamlığı içinde kendi kendisinin temeli olurdu. Ama o zaman da ne değilse o olur ve ne ise o olmazdı, bu da hiçbir şekilde Ben'in (Je] varlık kipi değildir. Nitekim Ben'e [Je] ilişkin bilincim Ben'i [Je] asla tüketmez, ve Ben'e [je] varoluş kazandıran da bu bilinç değildir: Ben |je], her zaman bilinçten önce orada *oldurulmuş* olarak, aynı zamanda da yavaş yavaş açığa çıkacak derinliklere sahip olan olarak kendini verir. Böylece Ego, bilincin Ego'su olarak değil, aşkın bir kendinde olarak insanın dünyasındaki bir varolan olarak bilince belirir. Ama buradan, kendi-içinin düpedüz "kişisel olmayan" bir temaşa olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Ego'nun, yokluğu halinde kişisizlik aşamasında kalacak bir bilinci kişi haline getiren kutup olmaması bir yana, tam tersine, temel kendiliği içindeki bilinç, Ego'nun belli koşullar altında bu kendiliğin aşkın fenomeni olarak görünmesini sağlar. Nitekim, daha önce gördüğümüz üzere, kendindenin *kendi* olduğunu söylemek mümkün değildir. O sadece *vardır.* Ve bu bağlamda, çok yanlış olarak bilincin sakini kılınmış olan Ben'in [Je] de kendi kendisinin *kendi* olduğu değil, bilmem "Ben'i [Moi] olduğu söylenecektir.[54] Böylece, kendi-içinin, üzerine düşünülmüş-varlığın bir kendinde halinde tözleştirilmiş olmasından ötürü, kendi üzerine düşünüm devinimi dondurulur ve yok edilir: bu durumda bilinç kendi *kendine* gönderir gibi Ego'ya gönderir ama artık Ego hiçbir şeye göndermez, düşünüm münasebeti sıradan bir merkezcil münasebete

dönüştürülmüş olur ve merkez de bir opaklık düğümüdür. Biz, bunun tersine, *kendi*nin ilke olarak bilinçte ikamet etmediğini gösterdik. Kendi, dilerseniz, yansının yansıtana yansıtanın da yansıya gönderdiği sonsuz devinimin nedenidir, tanım gereği bir idealdir, bir sınırdır. Ve kendinin sınır olarak belirmesini sağlayan şey de, varlığın birliği içindeki varlık türü olarak varlığın varlığa mevcut oluşundaki hiçleyici gerçekliğidir. Nitekim, bilinç ortaya çıkar çıkmaz, düşünümün salt hiçleyici yansı-yan-sıtma devinimiyle kendini *kişisel* kılar: çünkü bir varlığa kişisel varoluş kazandıran şey, bir Ego'ya sahip olmak değil -bu sadece kişilik *iminden* ibarettir-, kendine mevcudiyet olarak kendi için varolma olgusudur. Ama, ayrıca, bu ilk düşünümsel devinim, yansı-yansıtma devinimi, bir ikinci devinimi ya da kendiliği [ipseite] beraberinde getirir. Kendilikte, benim için mümkün olan bilincime yansır ve onu ne ise o olarak belirler. Kendilik, *düşünüm-öncesi cogito*'nun salt kendinin bilincinde oluşuna kıyasla daha ileriye götürülmüş bir hiçleme derecesini temsil eder; şu bağlamda ki, kendisi olduğum mümkün olan, yansının yansıtanda olduğu gibi kendi-içine mevcudiyet değildir, *namevcııt-mevcudiyettir.* Ama bu olgudan ötürü, kendi-içinin varlık yapısı olarak *gönderme*nin varoluşu daha da açık bir şekilde belirtilmiş olur. Kendi-için *oradaki* kendidir, erişimdışıdır, kendi imkânlarının uzaklarındadır. Ve orada eksiklik biçiminde olunan şey olmanın bu özgür zorunluluğudur ki, kendiliği, ya da kişinin ikinci özsel veçhesini oluşturur. Gerçekten de kişi, kendiyle özgür münasebet olarak tanımlanmaktan başkaca nasıl tanımlanabilir ki? Dünyaya, yani kendilik devresi içinde varoldukları ölçüde varlıkların bütününe gelince, bu ancak insan-gerçekliğinin ötesine geçtiği şey olabilir, ya da Heidegger'in tanımını ödünç alarak söylersek "insan-gerçekliğinin kendinin ne olduğunu kendine duyururken yola çıktığı hareket nokta-sı"dır[6]. Nitekim, *benim için* mümkün olan mümkündür, mümkün olan kendi-içindir ve bu haliyle de kendindeye yönelik bilinç olarak kendindenin bilincinde olmaktır. Dünyanın karşısında aramakta olduğum şey, kendisi olduğum ve dünyaya *ilişkin* bilinç olan bir kendi-içinle örtüşmektir. Ama mevcut bilinçte *konuşlandırcı-olmayan* bilinç olarak namevcut-mevcut olan bu mümkün olan, konumsal bir bilincin nesnesi olarak mevcut değildir, yoksa üzerine düşünülmüş olurdu. Şu anki susuzluğuma musallat olan giderilmiş susuzluk, giderilmiş susuzluk olarak kendi(nin) bilinc(i) değildir: *içilen-bardağın* konuşlandırıcı bilincidir

[concience thetique] ve kendi(nin) konumsal olmayan bilincidir [concience non-positionnelle de soi]. Dolayısıyla kendini *bilinci olduğu* bardağa doğru aşar ve bu konuşlandırıcı-olmayan mümkün bilincin bağlılaşığı olarak, içilmiş-olan-bardak kendi imkânı olarak dolu bardağa musallat olur ve onu içilecek bardak olarak oluşturur. Böylece dünya, doğası gereği, hiçliğin kendinde bağlılaşığı olarak dünya *benimkidir,* yani "daha olacak olmak" formunda olduğum şey olarak kendimi Ötesinde bulduğum zorunlu engelin kendinde bağlılaşığı olarak *benimkidir.* Dünya olmadan ne kendilik ne de kişi vardır; kendilik olmadan, kişi olmadan dünya da yoktur. Ama dünyanın insana ait olması, asla düşünüm-öncesi cogito'nun düzleminde *ortaya konmuş* değildir. Dünyanın bilindiği kadarıyla benimki olarak bilindiğini söylemek saçma olur. Ama yine de dünyanın bu "benimliği" kaçıcı ve her zaman farkında olunan bir yapıdır, benim *yaşadığım* bir yapıdır. Dünya benimki(dir), çünkü *olduğum* kendi(nin) mümkün bilinçlerinin yöneldiği mümkün olanların istilası altındadır; dünyaya birliğini ve "dünya" anlamını veren de, oldukları haliyle bu mümkün olanlardır.

Olumsuz davranışların ve kendini aldatmanın irdelenmesi cogito'nun ontolojik açıdan incelenmesine girişmemizi sağladı ve cogito'nun varlığı da bize, kendi-için-varlık gibi göründü. Bu varlık gözlerimizin önünde değere ve mümkün olanlara doğru kendini aştı, onu Descartes'ın *cogito*sundaki anındalığın [instanineite] tözcülükten kaynaklanan sınırları içinde tutamadık. Ama elde ettiğimiz sonuçlarla tam da bu yüzden yetinemeyiz: cogito anındalıkla bağdaşmıyorsa ve kendisi için mümkün olana doğru kendini aşıyorsa, bu ancak zamansal öteye geçme edimi içinde olabilir. Kendi-içinin "olmamak" kipinde kendine ait mümkün olanlar oluşu "zamanın içinde" gerçekleşir; benim için mümkün olanların dünyanın ufkunda belirmesi ve dünyayı benimki haline getirmesi zamanın içinde olur. Dolayısıyla insan-gerçekliği kendi kendisini zamansallık olarak kavrıyorsa ve aşkınlığının anlamı zamansallığıysa, Zamansalın ne anlama geldiğini betimleyip kesinleştirmeden kendi-içinin varlığının aydınlığa kavuşmasını umamayız. İlgilendiğimiz sorunu, yani bilincin varlıkla kökensel ilişkisi sorununu incelemeye ancak o zaman geçebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

ZAMANSALLIK

I. ÜÇ ZAMANSAL BOYUTUN FENOMENOLOJİSİ

Zamansallık elbette düzenli bir yapıdır ve zamanın o üç sözümona “öğesi”, yani geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek, toplamı yapılacak bir “veriler” derlemesi olarak değil -örneğin, bir kısmı henüz olmayan, bir kısmı da artık olmayan sonsuz bir “şimdiler dizisi olarak değil-, kökensel bir sentezin yapılanmış uğrakları olarak ele alınmalıdır. Aksi takdirde önce şu paradoksla karşılaşırız: geçmiş artık var değildir, gelecek henüz var değildir, anlık şimdiki zamana [present instantane] gelince, herkesin iyi bildiği üzere o hiç var değildir, boyutsuz nokta gibi sonsuz bir bölünmenin sınırıdır şimdi. Böylece bütün dizi yok olur, hem de iki yönden yok olur, çünkü örneğin gelecekteki “şimdi” gelecek olarak bir hiçliktir ve mevcut “şimdi” durumuna geçince hiçlik halinde gerçekleşecektir. Zamansallığı incelemek için mümkün olan tek yöntem, ikincil yapılarına hakim olan ve onlara anlamlarını veren bir bütünlük olarak zamansallığa yaklaşmaktır. Bunu asla gözden kaçırmayacağız. Bununla birlikte, zamanın üç boyutunun çoğu zaman karanlıkta kalan anlamını preontolojik ve fenomenolojik bir betimlemeyle öncelikle aydınlığa kavuşturmadan, Zamanın varlığını incelemeye girişenleyiz. Bu fenomenolojik betimlemeyi, bizi topyekün zamansallığın görüsüne ulaştırma amacına yönelik geçici bir çalışma gibi düşünmekle yetineceğiz. Özellikle de ele alınan her boyutu, bu boyutun “Unselbstândigkeit”mı[3] akıldan çıkarmadan zamansal bütünlüğün *fonu üzerinde* göstermek gerekiyor.

A. Geçmiş

Belleğe ilişkin her teori geçmişin varlığına dair bir önvarsayım [presupposition] içerir. Hiçbir zaman aydınlatılmamış olan bu

önvarsayımlar, anı [souvenir] sorununu ve genel olarak da zamansallık sorununu karanlıkta bırakmışlardır. O halde şu soruyu adamakıllı sormak gerekiyor: geçmiş bir varlığın *varlığı* nedir? Sağduyu aynı ölçüde müphem iki kavrayış arasında gidip gelir: geçmişin artık olmadığı söylenir. Bu bakış açısından varlık, sanki yalnızca şimdiki zamana atfedilmek istenmektedir. Bu ontolojik önvarsayım beyinde kalan izlere (traces cerebrales] ilişkin ünlü teoriyi doğurmuştur: mademki geçmiş artık yoktur, mademki hiçliğin içinde çöküp gitmiştir, anının varolmaya devam etmesi de varlığımızda *şimdiki* bir değişim adına mümkündür; örneğin bu değişim bir grup beyin hücresine şimdi kazınmış olarak duran bir iz olacaktır. Böylece her şey şimdiki zamandır: beden, şimdiki algı, ve bedende şimdi varolan iz olarak geçmiş; her şey *edim halinde*dir: zira iz, anı *olarak* gücül bir varoluşa sahip değildir; bütünüyle *edimsel/güncel* izdir. Anı yeniden ortaya çıkarsa, bu, şimdiki zamanda olur, şimdiki bir sürecin devamında, yani söz konusu hücre gruplaşması içindeki protoplazma dengesindeki bir kopuş şeklinde olur. Apansız ve zaman-ötesi olan psişik-fizyolojik paralellik, bu fizyolojik sürecin nasıl saklıkla psişik olduğunu ama aynı ölçüde de şimdiki zamana ait bir fenomen olan anı-imgenin bilinçte görünmesinin bağlılaşığı olduğunu açıklar. Daha yemlerdeki *angram* [engramme] nosyonu da bu teoriyi sözde bilimsel bir terminolojiyle bezemekten öte bir şey yapmamaktadır. Ama her şey şimdiki zamandaysa, anının *geçmişliği* [passeite], yani anımsayan bir bilincin yönelimsel olarak şimdiki zamanı aşıp olayı *olmuş olduğu* noktada hedefleme olgusu nasıl açıklanacaktır. Başka bir çalışmamızda, imgenin bir kez yeniden doğan bir algı haline getirildiğinde, algıdan ayırt edilemeyeceğini göstermiştik[55]. Aynı imkânsızlıklarla burada da karşılaşıyoruz. Ama dahası, anıyı imgeden ayırt etme olanağımızı da yitiriyoruz: anının “zayıflığı” da, solukluğu da, tamamlanmamışlığı da, algının verilerine kıyasla sunduğu çelişkiler de anıyı kurmaca-imgeden [image-fiction] ayırt edemez, çünkü kurmaca-imge de onunla aynı özellikleri sunar; kaldı ki bu özellikler anının şimdiki nitelikleri olduğundan, bizi şimdiki zamandan çıkarıp geçmişe yöneltemezler. Claparède’in yaptığı gibi, anının ben’e [moi] ya da ben olmaklık”a [monte] ait olmasından, James’in yaptığı gibi anının “içselliğinden” medet ummak boşunadır. Bu özellikler, ya anıyı kapsayan şimdiki bir atmosferin belirtilerinden ibarettirler — o takdirde şimdiki

özellikler olarak kalırlar ve şimdiki zamana gönderirler; ya da bunlar geçmiş olarak geçmişle nicedir süren bir ilişkidir — ama bu takdirde de açıklanması gereken şeyi önvarsayarlar. Tanımayı [reconnaissance] bir konumlandırma, yerleştirme çabasına ve konumlandırmayı da “belleğin toplumsal çerçevelerinin” varlığının kolaylaştırdığı bir zihinsel işlemler bütününe indirgemekle bu sorundan kolayca kurtulunacağı sanıldı. Bu işlemler elbette vardır ve psikolojik bir incelemenin nesnesi kılınmak zorundadırlar. Ne var ki geçmişle olan münasebet herhangi bir şekilde verilmemişse, bu işlemler o münasebeti yaratamazlar. Kısacası, insan öncelikle şimdiki zamanının anlık adacığına kapatılmış biri haline getirilmişse ve insanın bütün varlık kipleri, göründükleri anda özleri gereği sürekli bir şimdiki zamana mahkûm edilmişse, insanın geçmişle olan kökensel münasebetini anlamanın bütün araçları da radikal bir şekilde elden çıkarılmış olur. “Genetizm yanlıları” uzamsal olmayan öğelerle uzamı oluşturmayı nasıl başaramadılarsa, biz de yalnızca şimdiki zamandan ödünç alınmış öğelerle “geçmiş” boyutunu oluşturmayı başaramayız.

Esasen popüler bilinç de geçmişin gerçek bir varoluşa sahip olduğunu reddetmekte öylesine zorlanır ki, bu ilk tezle birlikte bir o kadar bulanık bir başka kavrayışı, geçmişin bir tür onursal varoluşa sahip olduğu bir kavrayışı benimser. Buna göre, bir olay için geçmiş olmak demek, sadece emekliye çıkarılmış olmak, varlığını yitirmeksizin etkililiğini yitirmek demektir; Bergson’un felsefesi bu fikri sürdürmüştür: geçmişe dönerek ele aldığımız bir olay varlıktan çıkmış değildir, sadece etkimesi sona ermiştir, “kendi yerinde”, kendi tarihinde, ebediyen kalır. Böylece geçmişe varlık kazandırmış oluruz ve bunu çok da iyi yaparız, hattâ sürenin [duree] iç içe geçmeler olduğunu ve geçmişin durmaksızın şimdiki zamanla düzenlendiğini bile öne süreriz. Ama bunu yapmakla bu düzenlenişin ve bu iç içe geçişin hesabını vermiş olmadık; geçmişin “yeniden doğabilmesini”, bize musallat olabilmesini, kısacası *bizim için* varolabilmesini açıklamadık. Bergson’un söylediği gibi, geçmiş bilinçaltıysa ve bilinçaltı da etkimeyen şeyse, bu geçmiş, şimdiki bilincimizin örgüsünün içine nasıl sızabilir? Kendine özgü bir kuvveti mi vardır? Ama o takdirde bu kuvvet şimdi vardır, çünkü şimdiki zaman üzerinde etkir. Bu kuvvet, geçmiş olarak geçmişten nasıl yayılır? Yoksa soruyu Husserl’in yaptığı gibi tersine çevirip, şimdiki bilinçte bir zamanların bilinçlerini birbirine kenetleyen, onları kendi tarihlerinde tutan ve kendilerini hiçleştirmekten alıkoyan bir

“kendi içinde tutma” [retension] oyunu olduğunu mu göstereceğiz? Ama eğer Husserl’deki cogito önce anlık olarak verilmişse, ondan dışarı çıkmanın hiçbir olanağı da olmaz. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi ileri atılımla [protension] şimdiki zamanın camına çarparlar, onu kıramazlar. Geri dönüp tutma için de aynı şey geçerlidir. Aşkınlık ve öteye geçme fikri bütün felsefe kariyeri boyunca Husserl’in peşini bırakmamıştır. Ama elindeki felsefe araçları, özellikle de varoluşa ilişkin idealist kavrayış, onu bu aşkınlığı anlama imkânından yoksun bırakıyordu: Husserl’deki yönelimsellik kavramı aşkınlığın karikatüründen ibarettir. Husserl’deki haliyle bilinç, aslında kendini aşıp ne dünyaya, ne geleceğe ne de geçmişe yönelebilir.

Böylece geçmişe varlık atfetmekle hiçbir şey elde etmiş olmadık çünkü geçmişe varlık atfedince, geçmiş bizim için “olmayan” gibi oldu. Eğer geçmiş ile kendi şimdiki zamanımız arasındaki köprüleri atarak işe başlamışsak, geçmiş ister Bergson ve Husserl’in öne sürdükleri gibi olsun, ister Descartes’in öne sürdüğü gibi artık *olmasın*, önemi yoktur.

Gerçekten de eğer şimdiki zamana “dünyaya mevcut olmak” olarak bir ayrıcalık atfedilirse, geçmiş sorununa yaklaşmak üzere dünya-içi varlığın perspektifine yerleşilmiş olur. Önce şu sandalyenin ya da şu masanın zamandaşları olarak varolduğumuz düşünülür, zamansalın anlamı dünya aracılığıyla belirtilir. Oysa dünyanın ortasında yer alındığında, *artık olmayan* şeyi *olmayan* şeyden ayırt etmenin her türlü imkânı da yitirilir. Yine de şu söylenecektir: artık olmayan şey en azından olmuştur, oysa olmayan şeyin varlıkla hiçbir türden hiçbir ilişkisi yoktur. Bu doğrudur. Ama dünya-içi anın varlık yasası, daha önce gördüğümüz üzere, şu basit sözcüklerle ifade edilebilir: “Varlık vardır” — bu ifade tüm olumlulukların yoğun tamlığını belirtir ve orada *olmayan* hiçbir şekilde tasavvur edilemez; ne bir izle ne bir boşlukla ne bir anımsatmayla ve hattâ ne de bir ‘‘histerezis ‘le yapılabilir bu. Varolan varlık, kendini olmakla tüketir; olmayan şeyle ya da attık olmayan şeyle hiçbir alışverişi yoktur. İster radikal bir biçiminde dile getirilmiş, ister “artık ... değil” biçiminde yumuşatılmış olsun, hiçbir olumsuzlama bu mutlak yoğunlukta kendine yer bulamaz. Bu noktadan sonra geçmiş kendine göre dilediğince varolabilir: köprüler atılmıştır. Varlık geçmişini “unutmuş” bile değildir: unutmak bile bir bağlantı tarzı olurdu. Geçmiş, bir rüya gibi varlıktan kayıp gitmiştir.

Hem Descartes'in hem de Bergson'un kavrayışlarının aynı biçimde dışlanabil-meşinin nedeni, ikisinin de aynı eleştiriye maruz kalmasıdır. Söz konusu olan ister geçmişin yok edilmesi, ister o geçmişte bir Ocak Tanrısı mevcudiyetinin muhafaza edilmesi olsun, bu filozoflar geçmişi şimdiki zamandan yalıtmak suretiyle onun yazgısını *ayrı bir yerde* düşünmüşlerdir; ve bilince ilişkin kavrayışları ne olursa olsun bilince kendindenin varoluşunu atfetmiş, onu ne ise o olan gibi düşünmüşlerdir. Öyle olunca da geçmişi şimdiki zamana bağlama çabalarında başarısızlığa uğramaları karşısında şaşırmanın alemi yoktur, çünkü bu biçimde tasarlanan şimdiki zaman geçmişi bütün gücüyle reddedecektir. Zaman fenomenini bütünlüğü içinde irdelemiş olsalardı görürlerdi ki "benim" geçmişim öncelik' le *benimkidir,* yani benim *olduğum* belli bir varlığa göre varolur. Geçmiş *hiç* değildir, şimdiki zaman da değildir, ama belli bir şimdiki zamana ve belli bir gelecek zamana bağlı olarak bizatihi kendi kaynağına aittir. Claparède'in bize sözünü ettiği o "ben olmaklık" [monte] anıyı parçalayacak öznel bir nüans değildir: geçmişi şimdiki zamana bağlayan ontolojik bir münasebettir. Geçmişim, hiçbir zaman kendi "geçmişliğinin" yalıtılmışlığı içinde ortaya çıkmaz, hattâ onun bu şekilde *varolabileceğini* düşünmek bile saçma olur: geçmişim kökensel olarak *bu şimdinin* geçmişidir. Burada öncelikle aydınlatılması gereken şey de budur.

Paul, 1920 yılında politeknik yüksek okulunda öğrenci idi diye yazıyorum. Kim "idi"? Elbette, Paul: ama hangi Paul? 1920'deki genç adam mı? Gelgelelim politeknik yüksek okulu öğrencisi niteliği atfedildiği ölçüde 1920 yılındaki haliyle düşünülen Paul'e uyan "olmak" fiilinin tek çekim zamanı şimdiki zaman kipidir. Politeknik yüksek okulu öğrencisi olduğu sürece, onun hakkında "o, ...'dır" demek gerekir. Eskiden politeknik yüksek okulu öğrencisi olan, geçmiş haline gelmiş bir Paul ise eğer, şimdiki zamanla her türlü münasebet kopmuş olur: o niteliği taşımış olan adam, yani özne, yüklemiyle birlikte orada, I920'de kalmıştır. Bir anımsamanın mümkün olarak kalmasını istiyorsak, bu varsayımda, şimdiki zamandan gelip geçmişle teması muhafaza eden bir tanımaya dayalı sentezi kabul etmek gerekir. Bu sentez de eğer kökensel bir varlık kipi değilse, tasarlanması imkânsız bir sentezdir. Böylesi bir sentezin yokluğunda, geçmişi o muhteşem yalnızlığına terk etmemiz gerekecektir. Kaldı ki kişiliğin böyle ikiye bölünüşü ne anlama gelir? Proust, Ben'lerin [Moi] ardışık çokluğunu kabul eder, ama bu kavrayış eğer olduğu gibi

benimsenecek olursa, bizi bir zamanlar çağrışımcıların karşılaşmış oldukları çözümsüz güçlüklerin içine düşürecektir. Belki de, değişiklik sırasında bir süreklilik olduğu varsayımı önerilecektir: bir zamanlar politeknik yüksek okulu öğrencisi olan kişi, 1920'de varolduğu gibi şimdiki zamanda varolan aynı Paul'dür. Kendisi hakkında daha önce "o politeknik yüksek okulunun öğrencisidir" denen de, bugün "o politeknik yüksek okulunun eski öğrencisi *dir"* denen de aynı Paul'dür. Ama bu biçiminde sürekliliğe başvurmak suretiyle de işin içinden çıkamayız: eğer hiçbir şey "şimdilerin akışını tersine çevirerek zaman dizisini oluşturmuyorsa, süreklilik de her bir "şimdi"nin yoğunluksuz ve anlık içeriğinden başka bir şey olmaz. Bir sürekliliğin olabilmesi için bir geçmiş olmalıdır, sonra da bu geçmiş olmuş bir şey ya da biri olmalıdır; sürekliliğin zamanı oluşturabilmesi şöyle dursun, süreklilik zamanda açığa çıkmak ve kendisiyle birlikte değişikliği açığa çıkarmak için zamanı varsayar. Şu halde daha yukarıda belirsiz bir biçimde öngördüğümüz şeye geri dönüyoruz: varlığın geçmiş biçimi altındaki varoluş etkinliğini sürdürmesi kökensel olarak edimsel şimdiki zamanımdan belirmiyorsa, dünkü geçmişim bugünkü şimdiki zamanımın bir tür geriye yönelik aşkınlığı gibi değilse, geçmişi şimdiki zamana bağlama umudunu tümden yitiririz. Şu halde Paul hakkında "O politeknik yüksek okulu öğrencisi *idi"* derken, şimdi varolan ve hakkında "O kırk yaşındadır" dediğim bu Paul söz konusudur. "Politeknik yüksek okulu öğrencisi *idi"* derken kastım, genç Paul değildir. Genç Paul hakkında, öyle kaldığı sürece şöyle demek gerekir: "O *var* ve politeknik yüksek okulu öğrencisidir". Ama kırkındaki kişi, politeknik yüksek okulu öğrencisi *idi.* Aslında otuzundaki kişi de aynı şekilde politeknik yüksek okulu öğrencisi *idi.* Ama bu otuz yaşındaki adam, bir zamanlar otuz yaşındaki o adam olan kırkındaki adam olmaksızın ne olurdu? Ve kırkında olan adam da şimdiki zamanının en uç noktasında politeknik yüksek okulu öğrencisi *"idi".* Son olarak da kırkındaki kişi, hem otuzundaki kişiyi hem de genç adam olma misyonunu *idi* kipinde taşıyan, *"Erlebnis"in*[56] bizatihi varlığıdır. Bu "Erlebnis" hakkında, bugün, o *vardır* denir; kırkındaki kişi ve genç adam için de, zamanında, onlar *vardır* denmiştir; ama bugün, onlar geçmişin parçasıdırlar ve bu geçmiş de şu anda "Bu geçmiş Paul'ün ya da bu *'Erlebnis'*in geçmişidir"deki anlamıyla *vardır.* Böylece —di'li geçmişin tek tek bütün zamanları, farklı varlık kiplerinde olmakla beraber hepsi de

gerçekten varolan ama hem *olan* hem de *öteki olmuş olan* varlıkları belirtir; geçmişin temel özelliği, bir şeyin ya da birisinin geçmişi olmaktır, bir geçmişe *sahibizdir.* Kendi geçmişine *sahip olan*, şu alettir, şu toplumdur, şu adamdır. Sonradan somut geçmişler halinde tikelleşecek tümel bir geçmiş yoktur. Tam tersine, öncelikle karşımıza çıkan, geçmişlerdir. Ve gerçek sorun -bir sonraki bölümde ele alacağımız sorun- bu bireysel geçmişlerin *geçmişi* oluşturmak üzere hangi süreç aracılığıyla birleşebildiklerini kavramaktır.

Belki de bize, “varolmuş olan” öznenin şimdiki zamanda hâlâ varolduğu bir örnek seçerek işin kolayına kaçtığımızı söyleyen bir itirazda bulunulabilir. Bize daha başka örnekler verilecektir. Örneğin, ölmüş olan Pierre hakkında şöyle diyebilirim: “Müziği severdi”. Bu durumda özne de yüklem de geçmişte kalmıştır. Ve bu geçmiş-olmanın ortaya çıkmasına hareket noktası sağlayacak “şimdiki Pierre” diye biri yoktur. Buna katılıyoruz. Hattâ müziği sevmenin Pierre için asla *geçmiş* olmadığını da kabul ediyoruz. Pierre *onun kendi* müzik sevgisi olan bu müzik sevgisinin hep zamandaşı olarak kaldı; müziği seven canlı kişi bu müzik sevgisinin ardı sıra yaşamını sürdürmüş değil, o müzik sevgisi de bu canlı kişinin ardı sıra varlığını sürdürmüş değil. Dolayısıyla burada geçmiş olan şey, müziği-seven-Pierre’dir. Ve biraz önce sorduğum soruyu sorabilirim: bu geçmiş-Pierre *kimin* Geçmişidir? Salt varlık olumlaması olan tümel bir Şimdiki zamana kıyasla geçmiş olamaz; şu halde *benim* şimdiki etkililiğimin geçmişidir. Gerçekten de Pierre benim-için (var) oldu ve ben de onun-için (var) oldum, ileride göreceğimiz gibi, Pierre’in varoluşu iliklerime kadar işlemiştir, daha Pierre’in sağlığında, o zamanlar *benim* şimdiki zamanım olan, “dünya-içinde, benim-için ve başkası-için” bir şimdiki zamanın, o zamanlar benim olduğum bir şimdiki zamanın parçası olmuştur. Dolayısıyla, kaybolmuş somut nesneler, hayatta kalan bir kişinin somut geçmişinin parçası oldukları ölçüde geçmiştirler. “Ölümde dehşet verici olan şey”, der Malraux, “yaşamı Yazgıya dönüştürmesidir”. Yani ölüm, başkası-için-kendi-içini sıradan bir başkası-için durumuna indirger. Ölmüş olan Pierre’in varlığından, bugün özgürlüğüm içinde tek ben sorumluyum. Hayatta kalan birinin somut geçmişinin teknesine alınarak kurtarılamamış olan ölülere gelince, onlar geçmiş değildirler, kendileri de geçmişleri de yok olup gitmiştir.

Demek ki geçmişlerine “sahip olan” varlıklar vardır. Biraz önce geçmişe sahip olanlara örnek olarak fark gözetmeksizin bir aletten, bir toplumdan, bir insandan söz ettik. Acaba haklı mıydık? Sonlu olan her varoluşa kökensel olarak bir geçmiş atfedilebilir mi, yoksa aralarından yalnızca bazı kategorilere mi bir geçmiş atfetmek gerekir? Bir geçmişe “sahip olmak” nosyonunu, bu çok özel nosyonu daha yakından incelediğimiz takdirde bu sorunun yanıtını daha kolay belirleyebileceğiz. Bir arabaya ya da yarış atlarına “sahip olunduğu” gibi bir geçmişe ‘sahip olunamaz”. Yani geçmiş, örneğin, benim kendi dolmakalemimin dışında kaldığım gibi, kendisinin kesinlikle dışında kalan şimdiki bir varlık tarafından edinilemez. Kısacası, edinmenin genellikle edinenden edinilene yönelik bir *dışsal* münasebeti ifade ettiği bağlamda “edinmek” deyimi burada yetersizdir. Burada dışsal münasebetlerden söz edersek, geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki aşılamayacak uçurumun üstünü örtmüş, geçmiş ile şimdiki zamanı da aralarında gerçek iletişim olmayan iki olgusal veri haline getirmiş oluruz. Bergson’un anladığı biçimiyle, geçmiş ve şimdiki zamanın mutlak olarak iç içe geçmişliği bile güçlüğü çözemez, çünkü geçmişin şimdiki zamanla düzenlenmesinden ibaret olan bu yorum, temelde bizatihi geçmişten gelir ve bir *ikamet etme* münasebetinden ibarettir. O durumda geçmiş gerçekten de şimdiki zamanın içindeymiş gibi tasarlanabilir, ama böyle yapmakla bu içkinliği ırmağın dibindeki bir taşın içkinliğinden başka türlü göstermenin araçlarından da kendimizi yoksun bırakmış oluruz. Geçmiş, şimdiki zamana gerçekten de musallat olabilir, ama şimdiki zaman *olamaz*; kendi kendinin geçmişi *olan* şimdiki zamandır. Dolayısıyla geçmişin şimdiki zamanla münasebetleri geçmişten kalkarak incelenirse, aralarındaki iç ilişkiler asla kurulamaz. Bunun sonucu olarak, şimdiki zamanı ne ise o olan bir kendinde, bir geçmişe “sahip” olamaz. Chevalier’nin tezini desteklemek üzere verdiği örnekler, özellikle de *histerezis* olguları, maddenin geçmişinin o maddenin şimdiki zamanı üzerindeki etkisini ortaya koymaya imkân vermez. Nitekim bu örneklerden hiçbiri mekanikçilikteki determinizmin sıradan yöntemleriyle yorumlanamaz. Şu iki çividen bir tanesi, der Chevalier, şimdi imal edilmiştir ve hiç kullanılmamıştır, öteki eğrilmiş, sonra da çekiç darbeleriyle düzeltilmiştir: her ikisi de kesinlikle birbirinin eşi gibi görünür. Bununla birlikte ilk çekiç darbesinde biri doğruca çakıldığı yere saplanacak, oysa öteki yeniden eğrilecektir: geçmişin etkisidir bu. Bize göre burada

geçmişin etkisini görmek için bir miktar kendini aldatmak gerekir; yoğunluk olan varlığın bu anlaşılamaz açıklanışı yerine, mümkün olan yegâne açıklamayı ikame etmek kolaydır: bu çivilerin dış görünüşleri birbirine benzer ama şimdiki molekül yapıları belirgin bir şekilde farklıdır. Ve moleküllerin şimdiki durumu hep bir önceki durumun kesin sonucudur, bu da bilim adamı için geçmişin sürekliliği altında bir andan ötekine "geçiş" olduğu anlamına değil, yalnızca fizik zamanın iki anının içerikleri arasında tersine çevrilmez bir bağlantı bulunduğu anlamına gelir. Geçmişin bu sürekliliğine kanıt olarak bir ham demir parçasındaki mıknatıslanmanın histerezisini göstermek de daha ciddi bir kanıt sayılamaz: nitekim burada söz konusu olan, bir fenomenin kendisini ortaya çıkaran nedenden sonra da varlığını sürdürmesidir, nedenin *geçmişteki* neden olarak süregiden varlığı değil. Suyun yüzeyinden geçen taş çoktan gölcüğün dibine inmiş olduğu halde yarattığı dairesel dalgalar iç içe, suyun yüzeyini katetmeye devam ederler: bu fenomeni açıklamak için hiç kimse kalkıp da geçmişin bilmem hangi etkisine çağrıda bulunmaz; buradaki mekanizma hemen hemen görünür haldedir. *Histerezis* olguları da farklı tipte bir açıklamayı gerektirir gibi görünüyor. Aslında çok açıktır ki sahip olanın edilgin olabileceğini düşündüren ve bu haliyle de kulağa garip gelmeyen bir sahiplenme kipi varsaydıran "bir geçmişe *sahip olmak" sözü* maddeye uygulandığında, "kendi kendisinin geçmişi *olmak*" sözüyle değiştirilmelidir. Geçmiş, ancak orada, kendinin ardında kendi kendisinin geçmişi olmaksızın varolması mümkün olmayan bir şimdiki zaman için vardır; yani varlıkları içinde kendi geçmiş varlıkları soru konusu olan, kendi geçmişlerini *daha olacak olan* varlıkların geçmişi vardır. Bu açıklamalar kendindenin kendi geçmişine sahip olduğu fikrini *a priori* olarak reddetmemize imkân verir (bu da elbette onu şimdiki zamanın içine yerleştirmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez). *Canlıların* geçmişi sorununu kesin bir çözüme bağlamayacağız. Yalnızca şunu göstereceğiz: eğer yaşama bir geçmiş atfetmek gerekseydi -bu da hiçbir şekilde kesin değildir-, bunu ancak yaşamın varlığının bir geçmiş içerecek biçimde olduğunu kanıtladıktan sonra yapabilirdik. Kısacası, öncelikle canlı maddenin fiziksel-kimyasal bir sistemden *başka bir şey* olduğunu kanıtlamak gerekir. Geçmişe daha güçlü aciliyet vererek onu yaşamın özgünlüğünün kurucusu gibi göstermekten ibaret aksi yönde bir çaba -Chevalier'nin çabası- tümüyle anlamdan yoksun bir ὕστερον

πρότερον [hysteron proteron][57] olur. Yalnızca insan-gerçekliği için bir geçmiş tezahür eder, çünkü daha önce ortaya konduğu gibi insan-gerçekliği, *ne ise o daha olacak olandır.* Geçmiş, kendi-için aracılığıyla dünyaya gelir, çünkü kendi-içinin "Ben varım"ı, bir "Ben *kendime* varım" biçimindedir.

O halde "idi" ne anlama gelir? Öncelikle, bunun bir geçişli fiil olduğunu görüyoruz. "Paul yorgundur" dediğimde, bildirme koşacının ontolojik bir değer taşıdığına itiraz etmek belki mümkündür, belki burada yalnızca bir içerme imi görmek istenir. Ama "Paul yorgun *idi"* dediğimizde, "idi"nin temel anlamı apaçık ortadadır: şimdiki Paul, geçmişteki bu yorgunluğu çekmiş olmaktan halihazırda sorumludur. Bu yorgunluğu varlığı ile birlikte taşımasaydı, o halin unutulması bile olmazdı, bir "olmamak"la kesinlikle özdeş olan bir "artık-olmamak" olurdu. Yorgunluk *kaybolup gitmiş* olurdu. Şu halde şimdiki varlık kendi geçmişinin temelidir; ve "idi''nin açıkça ortaya koyduğu da bu temel olma özelliğidir. Ama sanılmasın ki varlık bu geçmişi ilgisizlik kipinde ve bu geçmiş tarafından derinlemesine değiştirilmeksizin kurar: "idi" demek, şimdiki varlığın bizzat kendisi o geçmiş *olarak* kendi varlığında kendi geçmişinin temelini daha olacak demektir. Bunun anlamı nedir; şimdiki zaman nasıl geçmiş olabilir?

Sorunun püf noktası şimdiki zamanla geçmiş zamanlar arasında aracılık ederken ne tümüyle şimdiki zamanda ne de tümüyle geçmişte olan, "idi" teriminde yatıyor elbette. Gerçekten de "idi" ne şimdiki zamanda ne geçmişte olabilir, çünkü bu durumda zamanda içerilmiş olurdu, zaman da onun varlığını imlerdi. Şu halde "idi" terimi şimdiki zamanın geçmişin içine doğru yaptığı ontolojik sıçramayı belirtir ve bu iki zamansallık kipinin kökensel bir sentezini temsil eder. Bu sentezden ne anlamak gerekir?

İlk önce, "idi" teriminin bir varlık kipi olduğunu görüyorum. Bu bağlamda ben kendi geçmişimim. Ona sahip değilim, oyum: dün yaptığım bir harekete, takındığım bir tavra ilişkin olarak bana söylenenlere karşı ilgisiz kalmam: kırılırım ya da keyiflenirim, isyan ederim ya da kulak asmam; söylenenler, iliklerime kadar etkilemiştir beni. Geçmişimle bağlarımı koparmam. Şüphesiz, uzun vadede bağımı koparmaya kalkışabilirim, "ben artık eskiden olduğum kişi değilim" şeklinde bir açıklama yapabilirim, değiştiğimi, geliştiğimi öne sürebilirim. Ama burada kendini olduğu haliyle sunan ikincil bir tepki söz konusudur. Şu ya da bu noktada kendi geçmişimle aramdaki ontolojik bağlılığı yadsımak, onu

yaşamımın bütünü bakımından olumlamak demektir. En uç noktada, ölümümün kısacık anı içinde, geçmişimden başkaca bir şey olmayacağım. Beni yalnızca bu geçmiş tanımlayacaktır. Sophokles'in *Trakhis Kadınlarında* Deianeira'ya söylettiği şu sözlerle ifade etmek istediği de budur: "Ölümlülerin yaşamı hakkında hükme varılamayacağı ve onlar ölmeden bu yaşamın mutlu mu yoksa mutsuz mu olduğunun söylenemeyeceği çok eskiden beri insanlar arasında düstur bellenmiştir." Malraux'nun, daha yukarıda andığımız tümcesinin anlamı da budur: "Ölüm yaşamı yazgıya dönüştürür." Ölüm anı geldiğinde zarların artık atılmış olduğunu, oynayacak tek bir kartı bile kalmadığını dehşet içinde fark eden inançlı kişiyi yıkan şey de yine budur. Ölüm bizi bize ulaştırır, ebediyet bizi neysek ona dönüştürür. Ölüm anında *varız,* yani başkasının yargıları karşısında savunmasızız; ne olduğumuz hakkında *gerçekten* karar verilebilir, her şeyi bilen bir zekânın yapabileceği muhasebeden kurtulma şansımız kalmamıştır. Ve son pişmanlık da üstümüzde yavaş yavaş yoğunlaşıp katılaşmış olan bütün o varlığı kırıp geçmek için gösterdiğimiz bütünlüklü bir çabadır, *olduğumuz* şeyle aramızdaki bağları koparmak için son bir atılımdır. Bütün bunlar beyhudedir: ölüm, geri kalan her şeyle beraber bu atılımı da dondurur, onu herhangi bir etken olarak, ancak bütünlükten kalkarak anlaşılabilecek tekil bir belirleme olarak kendisinden öncekilerle bileşime sokar. Ölümle birlikte kendi-için de, artık bütünüyle geçmişe kaydığı ölçüde, bir daha değişmemecesine kendindeye dönüşür. Dolayısıyla geçmiş, olduğumuz kendindenin hep büyüyen toplamıdır. Bununla birlikte, ölmediğimiz sürece özdeşlik kipinde bu kendinde değiliz. Kendindeyi *daha alacak olanız.* Kin, genelde ölümle birlikte son bulur: çünkü insan geçmişiyle buluşur, *o geçmiş olur,* ama geçmişi olmaktan sorumlu değildir. Kişi yaşadığı sürece duyduğum kinin nesnesidir, yani onu geçmişi dolayısıyla kınarım ve bunu yalnızca *o geçmiş olarak* değil, geçmişini her an varlığa geri alan olarak ve varlıkta tutan olarak, geçmişinden *sorumlu* olan olarak yaparım. Kinin insanı daha önce olduğu şeyin içinde dondurduğu doğru değildir, öyle olsaydı km ölümden sonra da varlığını sürdürürdü: daha önce ne idiyse şimdiki varlığında da özgürce o olan canlıya kin beslenir. Ben kendi geçmişimim ve ben geçmişim olmasaydım, geçmişim benim için de *kimse* için de artık varolmazdı. Geçmişimin şimdiki zamanla hiçbir ilişkisi kalmazdı. Geçmişimin şimdiki zamanla hiçbir ilişkisinin kalmaması bu geçmişin olmamış olması demek

değildir, yalnızca onun varlığının ortaya çıkarılamaz hale gelmesi demektir. Ben, geçmişimin bu dünyada bulunmasına aracı olan kişiyim. Ama şunu iyi anlamak gerekir ki geçmişime varlık *veren* ben değilim. Başka türlü söylenecek olursa, geçmişim "benim" kafamdaki ona dair tasavvur olarak varolmaz. Geçmişim, onu kafamda "tasavvur ettiğim" için var değildir. Ben kendi geçmişim *olduğum* içindir ki bu geçmiş dünyaya dahil olur ve ben geçmişimin dünya-içinde-olmasından kalkarak, birtakım psikolojik süreçler uyarınca onu kafamda tasavvur edebilirim. Geçmişim, benim daha olacak olduğumdur ama yine de doğası itibariyle benim için mümkün olanlardan farklıdır. Aynı zamanda da olacak olduğum mümkün olan, benim için somut bir mümkün olan olarak kalır, ve daha az bir derecede olmakla birlikte tersi de mümkün olan olarak kalır. Buna karşılık geçmiş, hiçbir türden hiçbir imkânı olmayandır, imkânını tüketmiş olandır. Olmaya muktedir olduğum hiçbir şeye bağlı olmayan, olabileceği her şeyi çoktan kendinde olmuş olan şeyi daha olacağım. Kendisi olduğum geçmişi daha olacak olmam öyledir ki, onu olmamamın hiçbir olanağı Yoktur. Sanki onu değiştirebilirmişim gibi onun tüm sorumluluğunu üstlenirim ve yine de ondan başka bir şey olamam. Daha ileride göreceğimiz gibi, bir *geleceğe sahip olmuş olan* bir eski-şimdi olarak geçmişin *anlamını* değiştirme imkânını hep muhafaza ederiz. Ama geçmişin içeriğinden, o haliyle ne bir şey atabilir, ne de ona bir şey ekleyebilirim. Başka türlü söylersek, *olmuş olduğum* geçmiş, ne ise odur; dünyadaki şeyler gibi bir kendindedir. Ve geçmişle sürdürmek zorunda olduğum varlık münasebeti de kendinde türünden bir münasebettir. Yani kendiyle özdeşleşme türünden bir münasebettir.

Ama öte yandan da ben geçmişim değilim. Geçmişim *değilim*, çünkü ben geçmişim idim. Başkasının kini beni her zaman şaşırtıp öfkelendirir: olduğum kişide olmuş *olduğum* kişiden nasıl nefret edilebilir? Antik bilgelik bu olgu üzerinde çok durmuştur: kendim hakkında, dile getirdiğim anda bir yanlışa dönüşmeyecek hiçbir şey söyleyemem. Hegel de bu kanıtı kullanmaktan çekinmemiştir. Ne yaparsam yapayım, ne söylersem söyleyeyim, onu *olmak* istediğim anda, esasen onu *yapıyor idim, onu söylüyor idim.* Ama bu açmazı biraz daha yakından inceleyelim: bu kanıta göre, bana ilişkin olarak vardığım her yargı o yargıya vardığım zaman esasen yanlıştır, yani *başka şey* haline gelmiştir. Peki, *başka* şeyden ne anlamak gerekir? Bundan, şimdiki varoluşu reddedilenle aynı varoluşsal tipte bir insan-gerçekliği kipi anlıyorsak, bu demektir ki özneye yüklemini

atfederken bir hata yaptık ve bir başka yüklem hâlâ atfedilebilir: sadece, bu yüklemi dolaysız gelecekte hedeflemek gerekir. Aynı şekilde, bir kuşu *tam gördüğü yerde* hedef alan avcı onu ıskalar, çünkü kuş, mermi oraya ulaştığında artık o yerde değildir. Buna karşılık biraz ileri tarafa, kuşun henüz ulaşmadığı bir noktaya nişan alırsa isabet ettirecektir. Eğer kuş artık o yerde değilse bu *zaten* başka bir yerde *olduğu* içindir; her ne olursa olsun, kuş herhangi bir yerdedir. Ama göreceğimiz gibi, bu Eleacı devinim kavranışı derinlemesine hatalıdır: eğer gerçekten "Ok AB'dedir" denilebilirse, o takdirde devinim de bir durağanlıklar dizisi olur. Aynı şekilde, eğer daha şimdiden artık olmadığımı olduğum, artık kendisi de varolmayan sonsuzca kısa bir anın olduğu düşünülürse, bir büyülü fenerden görünen imgeler gibi birbiri ardı sıra gelen bir dizi donmuş durumdan oluşturulmuş olurum. O *olmamamın* nedeni, yargı koyucu düşünce ile varlık arasındaki hafif bir zaman farkı ya da yargı ile olgu arasındaki bir gecikme değil, ilke olarak, dolaysız varlığımda, kendi şimdiki halimin şimdisi içinde o *olmamamdır.* Kısacası, olmuş olduğum şeyin nedeni, bunun bir değişim olması, varlığın homojenlik içinde heterojenliğe geçiş gibi düşünülmüş bir oluş [devenir] olması değildir; tersine, burada bir oluş bulunabilmesinin nedeni, ilke olarak, varlığımın varlık tarzlarımla homojen olmamasıdır. Dünyayı, varlık ve varlık-olmayanın sentezi olarak düşünülen oluş aracılığıyla açıklamak acelecilik olur. Ama oluş sürecindeki varlığın bu sentez olabilmesi için onun kendi hiçliğini kuran bir edimle kendiliğinden bu sentez olması gerektiği hiç düşünülmüş müdür? Daha önce ne idiysem o olmaktan zaten çıkmışsam da, benim varlıkta tuttuğum hiçleyici bir sentezin birliğiyle yine de o olmam gerekir, yoksa artık olmadığım şeyle hiçbir türden hiçbir ilişkim olmazdı ve yoğun olumluluğum, oluş için vazgeçilmez olan varlık-olmayanı zorunlu olarak dışarıda bırakırdı. Oluş bir *veri*, dolaysız bir varlık kipi olamaz, çünkü eğer böyle bir varlık düşünürsek, ve varlık-olmayanın onunla ilişkisi ancak yanyanalık olabilir ve dayatılan ya da *dışarıdan getirilen* hiçbir yapı onları kaynaştıramaz. Varlığın ve varlık-olmayanın bağlantısı ancak içeriden olabilir: varlık-olmayan, varlık olduğu sürece varlığın içinde ortaya çıkmak zorundadır, varlık da varlık-olmayanın içinde sivrilmelidir ve bu bir olgu ya da bir doğa yasası olamaz, bu yalnızca kendi kendisinin varlık hiçliği olan varlığın ortaya çıkışıdır. Dolayısıyla ben kendi kendimin geçmişi *değilsem,* bu ancak oluş kipinde olabilir, *ancak geçmişim olmamak için onu daha olacak*

olduğum olarak ve *geçmişim olmak için onu daha olmayacak olduğum olarak* olabilirim. Bu bizi, *"idi"* kipinin doğası üzerinde aydınlatsa gerektir: ben ne idiysem o değilsem, bunun nedeni esasen değişmiş olmam değildir, çünkü böyle bir durum esasen verilmiş olan zamanı varsayar; bunun nedeni, kendi varlığıma nispetle olmamanın iç bağlantı kipinde olmamdır.

Böylece, kendi geçmişim *olduğum* sürecedir ki onu olmayabilirim; hattâ o geçmiş olmamamın yegane mümkün temeli, kendi geçmişim olmanın bizatihi zorunluluğudur. Aksi takdirde, zaten kendisi de *olmamanın* kipinde kendi geçmişini daha olacak olan ve kesinlikle dışarıda kalan bir tanığın gözünden bakılmadıkça, her an, ne geçmişim olacağım ne de olmayacağım.

Bu açıklamalar, olduğumu söylediğim şeyi esasen artık olmadığım konusunda ve yalnızca bu konuda direten Herakleitos kökenli şüpheciliğin içerdiği hatayı anlamamıza yardım edebilir. Şüphe yok ki olduğum konusunda söylenebilecek tek şey, onu olmadığımdır. Ama, onu esasen artık olmadığımı ilen sürmek de yanlış bir ifadedir, çünkü bununla "kendinde-varlık" anlaşılıyorsa, ben olduğum şeyi asla olmadım; öte yandan, onu olduğumu söylerken hata yaptığım sonucu da çıkmaz, çünkü onu olmamak için onu olmam gerekir: onu "idi" kipinde olurum.

Böylece, kendinde-varlık anlamında *olduğum* söylenebilecek şeylerin hepsi de, (o hiddetlidir, o memurdur, o keyifsizdir) tam bir sımsıkı yoğunluk ile her zaman *benim* geçmişimdir. Olduğum şeyi geçmişte olurum. Ama bir başka yandan da bu ağır olmak yoğunluğu benim arkamdadır, onu benden kopartan, bağlantısız ve katılımsız bir şekilde onu benim erimim dışına düşüren mutlak bir mesafe vardır. Mutlu idiysem, mutlu olmuşsam, bunun nedeni mutlu olmamamdır. Ama bu mutsuz *olmam* anlamına gelmez: yalnızca geçmişte mutlu *olabilirim* demek değildir; ben bir geçmişe sahip olduğum *için* varlığımı böylece ardım sıra taşıyor değilim: geçmiş, aslında, beni *geriden doğru* [par-derriere] olduğum şey olmaya mecbur eden o ontolojik yapıdan *ibarettir.* "İdi"nin taşıdığı anlam işte buradadır. Kendi-için, tanım gereği, kendi varlığını üstlenmek [assumer] mecburiyeti alanda varolur ve kendi-içinden başkaca bir şey olamaz. Ama kendi varlığım tam da ancak bu varlığı yeniden kavramakla üstlenebilir ve bu da kendi-için ile varlığı arasına belli bir *mesafe* koyar. Kendinde kipinde *olduğumun* olumlamasıyla bu olumlamadan kurtulurum, çünkü bu olumlama kendi yapısı içinde bir olumsuzlama içerir. Böylece kendi-için, olduğunu kendi-

için olmasından ve onu daha olacak olmasından ötürü, olduğunun her zaman ötesindedir. Ama aynı zamanda da kendi-içinin arkasında duran şey bir başka varlık değil, gerçekten de *onun* varlığıdır. Basitçe, kendi-içinin varlık tipini vasıflandıran "idi"nin anlamını, yani kendi-içinin kendi varlığıyla ilişkisini böyle anlıyoruz. Geçmiş, *geçmişte kalmış* olan olarak olduğum kendindedir.

Geriye, kendi-için nasıl kendi kendisinin geçmişi "idi", bunu incelemek kalıyor. Kendi-içinin, kendindenin kendini temellendirmek üzere kendini hiçlediği kökensel edimde ortaya çıktığını biliyoruz. Kendi-için, kendisi olmak adına kendindenin başarısızlığı şeklinde kendini ortaya koyan olarak kendi kendisinin temelidir. Ne var ki buna rağmen kendindeden kurtulmayı başarabilmiş değildir. Geçmişte kalan, kendinde-varlığını sürdürürken, kendi-içinin kökensel olumsallığı olarak ona musallattır. Kendi-için asla kendindeye ulaşamaz, kendini asla şu ya da bu *olan* olarak kavrayamaz, ve ne ise o olan kendine mesafeli olmaktan da kaçınamaz. Bu olumsallık, kendi-içinin asla *olmadığı* ama bizatihi geride kalış içinde muhafaza edilen geçmiş ağırlık olarak daha olacak olduğu bu uzak ağırlık, *olgusallıktır [facticite*], ama aynı zamanda da geçmiştir. Olgusallık ve geçmiş biri ve aynı şeyi göstermeye yarayan iki sözcüktür. Nitekim Geçmiş, Olgusallık gibi, olmamamın hiçbir imkânı olmaksızın daha olacak olduğum kendindenin sarsılmaz olumsallığıdır. Zorunluluk vasfıyla değil ama olgu vasfıyla, olgusal zorunluluğun kaçınılmazlığıdır. Geçmiş, motivasyonlarımın içeriğini belirleyemeyen olgusal varlıktır, ama bu motivasyonları kendi olumsallığıyla dondurur, çünkü bu motivasyonlar geçmişi ne ortadan kaldırabilirler ne de değiştirebilirler, tam tersine geçmiş, bu motivasyonların değiştirmek üzere zorunlu olarak beraberlerinde götürdükleri şeydir, kendisinden kaçmak üzere muhafaza ettikleri şeydir, bizatihi onu olmama çabaları içinde daha olacak oldukları şeydir, kendilerini ondan kalkarak ne iseler o kıldıkları şeydir. Geçmiş, benim yaşadığım her an diplomat ya da denizci *olarak değil* ama öğretmen olarak varolmama yol açan şeydir — bu varlığı, ona asla ulaşabilmeksizin yalnızca oynayabilsem bile. Eğer geçmişe dönemiyorsam, bu onu erimdışı bırakan birtakım sihirli güçler yüzünden değil, sadece onun kendinde olması ve benimse kendim-için olmam yüzündendir; geçmiş, onu yaşayabilmeksizin olduğum şeydir. Geçmiş, tözdür. Bu bağlamda Descartes'in cogito'sunun aslında şöyle formülleştirilmesi gerekirdi: "Düşünüyorum, öyleyse var

idim.” Yanıltan şey, geçmişin ve şimdiki zamanın belirgin homojenliğidir. Çünkü dün duyumsadığım utanç, onu duyumsamış olduğum zaman kendi-için idi. Onun bugün de kendi-için olarak kaldığı sanılmakta, dolayısıyla buradan hareketle, hatalı bir şekilde, ona döllemiyorsam bunun nedeni *artık olmamasıdır* sonucuna varılmaktadır. Ne var ki doğruya ulaşmak için bu münasebeti tersine çevirmek gerekir: geçmiş ve şimdiki zaman arasında mutlak bir heterojenlik vardır, eğer geçmişe dönemiyorsam, bunun nedeni geçmişin *olduğudur.* Ve benim o olabilmemin tek yolu özdeşleştirme formunda kendimi geçmişte yitirmek üzere bizzat benim kendinde olmamdır: bu da esasen bana verilmemiş olan şeydir. Nitekim dün duyumsadığım ve kendi-için utanç olmuş olan o utanç, şimdi de hâlâ utançtır ve kendi özü aracılığıyla hâlâ kendi-için olarak betimlenebilir. Ama kendi varlığı içinde kendi-için *değildir artık* çünkü yansıyan-yansıtan gibi, değildir artık. Kendi-için olarak betimlenebilir bir halde, utanç sadece *vardır.* Geçmiş, kendini, kendinde *haline-gelmiş,* kendinde *olmuş* kendi-için gibi verir. O utanç, onu yaşadığım ölçüde ne ise o değildir. Ama şimdi, madem ki utancı “*idi* ‘ kipinde yaşıyorum, şöyle diyebilirim: bu bir utanç idi; utanç benim arkamda, utanç idi haline gelmiştir; kendindenin sürekliliğine ve değişmezliğine sahiptir, kendisi için düşülmüş tarihte ebedidir, kendindenin kendi-kendisine olan bütün aidiyetine sahiptir. Şu halde, hem kendi-için hem de kendinde olan geçmiş, bir anlamda, önceki bölümde betimlediğimiz değere ya da kendiye *benzer;* değer gibi, geçmiş de ne değilse o olan ve ne ise o olmayan varlığın ne ise o olanla belli bir sentezini temsil eder. Geçmişin silinip giden bir değerinden işte bu anlamda söz edilebilir. Anının, “idi” kipinde olduğumuz varlığın, ona belli bir şiirsellik kazandıran bir varlık yoğunluğuyla kendini bize sunması buradan gelir. Bir acıyı çekmiş *idik,* ama bu acı kendini geçmişte dondururken bir kendi-içinin anlamını sunmaktan gen durmaz, yine de başkasının ızdırabının, bir heykel ızdırabının sessiz sabitliğiyle, kendi kendisinde varolur. Kendini varettirmek için kendinin huzuruna çıkmaya ihtiyacı yoktur artık. Bu acı vardır, ve tersine, onun kendi-için olma özelliği, kendi varlığının varlığı olma kipinden uzak olan basit bir varlık tarzına, bir niteliğe dönüşür. Psikologlar psişiği geçmişte düşündükleri için, bilinci, kendinde bir değişiklik yapmaksızın, bu psişiği etkileyebilen ya da etkileyemeyen bir nitelik olarak öne sürmüşlerdir. Geçmiş psişik *önce*

vardır ve sonra kendi-içindir, tıpkı Pierre’nin (önce Pierre, sonra) sarışın olması, su ağacın (önce ağaç, sonra) bir çınar olması gibi.

Ama özellikle de bu yüzden değere *benzeyen* geçmiş, değer *değildir.* Kendi-için, kendi varlığının ötesine geçerek ve onu temellendirerek değerin içinde kendi haline gelir, kendindenin kendi tarafından yeniden ele geçirilmesi [reprise de l’en-soi par le soi] söz konusudur; varlığın olumsallığı bu olgudan ötürü yerini zorunluluğa bırakır. Geçmiş, bunun tersine, öncelikle kendindedir. Kendi-için, kendinde tarafından varlıkta tutulur ve varlık nedeni de kendi-için olmak değildir artık: kendi-için, kendinde haline gelmiştir ve bu yüzden bize saf olumsallığı içinde görünür. Geçmişimizin şöyle ya da böyle olması için hiçbir neden yoktur: geçmişimiz, olgu olarak, dikkate alınması gereken salt olgu olarak, *nedeni bulunmayan* olarak, kendi dizisinin bütünlüğü içinde belirir. Özetle geçmiş, değiştirilmiş değerdir, kendinde tarafından yeniden ele geçirilmiş kendi-içindir, geçmiş kendindenin yansıtan için yansı olarak da yansı için yansıtan olarak da varolamayacak kadar yoğunlaştırdığı kendi-içindir, sadece yansı-yansıtan çiftinin kendinde göstergesi olarak varolabilir. Geçmiş, işte bu yüzden, değeri *gerçekleştirmek isteyen* ve kendinin sürekli namevcudiyetinin verdiği içdaralmasından kaçmak isteyen bir kendi-içinin hedeflediği nesne de olabilir gerektiğinde.

Ama özü gereği değerden radikal bir şekilde ayrıdır: tam da hiçbir emir kipinin çıkarsanamayacağı gösterme kipidir, geçmiş her kendi-içinin kendine özgü olgusudur, “idim”in olumsal ve değiştirilemez olgusudur.

Geçmiş böylece kendindenin yeniden kavradığı ve boğduğu bir kendi-içindir. Bu nasıl olabilir? Bir olay için *geçmiş-olmanın,* bir insan-gerçekliği için de *bir geçmişe sahip olmanın* ne anlama geldiğini betimledik. Geçmişin, kendi-içinin varlık/olmak yasası olduğunu, yani bir kendi-içinin olabileceği her şeyi orada, kendi arkasında, erimdışında olmak zorunda olduğunu gördük. Hegel’in “*Wesen ıst was gewesen ist*” sözünü işte bu bağlamda kabul edebiliriz. Özüm geçmiştedir, onun varlık/olmak yasası budur. Ama kendi-içinin somut bir olayının neden geçmiş *haline geldiğini* açıklamadık. Bir kendi-için kendi geçmişi “*idiyken*” nasıl yeni bir kendi-içinin daha olacak olduğu geçmiş haline gelir? Geçmişe geçiş, varlık değişimidir. Bu değişim nasıl olur? Bunu anlamak için, *şimdiki* kendi-içinin varlıkla münasebetini kavramak gerekir. Böylece, daha en başta

öngörebileceğimiz üzere, geçmişin araştırılması bizi şimdiki zamanı araştırmaya gönderir.

B) *Şimdiki Zaman*

Kendinde olan geçmişten farklı olarak, şimdiki zaman kendi-içindir. Şimdiki zamanın varlığı nedir? Şimdiki zamana özgü bir karşıtlık vardır: şimdiki zamanı bir yandan genellikle *varlık* olarak tanımlarız, henüz olmayan geleceğe ve artık olmayan geçmişe karşıt olan şey şimdiki zamandır. Ama öte yandan şimdiki zamanı olmadığı şeylerin tümünden, yani geçmişten ve dolaysız gelecekten kurtarma iddiası taşıyacak kesin bir analiz de, aslında, çok küçücük bir andan, yani Husserl'in *Zamanın İçsel Bilinci Üzerine Dersleri'*nde, işaret ettiği gibi, sonsuza kadar götürülmüş bir bölünmenin ideal teriminden başka bir şeye, bir hiçlikten başka bir şeye ulaşamayacaktır. Böylece insan-gerçekliğini araştırmaya yeni bir açıdan yaklaştığımız her seferde olduğu gibi, o ayrıştırılamaz çiftle, Varlık ve Hiçlikle yeniden karşılaşıyoruz.

Şimdiki zamanın ilk anlamı nedir? Şurası açıktır ki şimdiki zamanda varolan şey *mevcudiyet* vasfıyla öteki varoluşların hepsinden de ayrılır. Yoklama sırasında, asker ya da öğrenci, varlığını olumlamak üzere "Burada!"[58] diye karşılık verir. Ve *mevcut/şimdi* [present], geçmiş'in olduğu kadar *namevcut*'un da zıttıdır. Nitekim *mevcutun* anlamı, ...e mevcut almaktır.[59] Dolayısıyla kendimize şunu sormamız gerekir: şimdiki zaman neye mevcut olmaktır ve *kim* mevcuttur. Bu soru daha sonra hiç şüphesiz bizi şimdiki zamanın bizatihi varlığını aydınlatmaya götürecektir.

Benim şimdiki zamanım mevcut olmaktır. Peki, neye mevcut olmaktır? Bu masaya, bu odaya, Paris'e, dünyaya, kısacası kendinde-varlığa. Ama bunun tersine, kendinde-varlık da *bana* mı mevcuttur? Ya da kendinde-varlık da *bana,* o olmayan kendinde-varlığa mı mevcuttur? Eğer böyle bir şey olmuş olsaydı şimdiki zaman mevcudiyetlerin karşılıklı münasebeti olurdu. Ama böyle bir şeyin söz konusu olmadığını görmek zor değildir. ...e mevcut olmak, mevcut olan varlığın, kendisine mevcut olduğu varlıklarla kurduğu içsel münasebettir. Hiçbir durumda basit bir dış yakınlık ilişkisi söz konusu olamaz. ...e mevcut olmak, kendinin dışında, ...nın yanında varoluş anlamına gelir. ...e mevcut olabilen, kendi varlığı içinde bu varlığın başka varlıklarla varlık/olmak münasebeti içinde olacağı biçimde

olmak zorundadır. Bu iskemleyle ontolojik bir sentez münasebeti içinde birleşmişsem, orada bu iskemlenin varlığında bu iskemle *almayan* olarak varsam bu iskemleye mevcut olabilirim. Dolayısıyla ...e mevcut olan varlık "*kendinde*" dinginlik halinde olamaz; kendinde, geçmiş olamadığı gibi şimdiki zaman da olamaz: kendinde, sadece *vardır.* İki kendinde-varlıkla birlikte-mevcut [copresent] olan ve kendine mevcut olmaya muktedir olan bir varlığın bakış açısından başka hiçbir yerde bir kendinde-varlıkla bir başka kendinde-varlık arasında eşzamanlılık söz konusu olamaz. Şu halde şimdiki zaman ancak ve ancak kendi-içinin kendinde-varlığa-mevcut olmasıdır. Ve bu mevcudiyet bir arızilik sonucu, bir eşzamanlılık münasebetinin sonucu da olamaz; tersine, her türlü eşzamanlılık münasebeti tarafından varsayılmış olandır ve kendi-içinin ontolojik yapısı olmak zorundadır. Bu masa insan-gerçekliğinin bir mevcudiyet olarak musallat olduğu bir dünyada bu iskemleye mevcut olmak zorundadır. Başka türlü söyleyecek olursak, *sonradan* varlığa mevcut olmak için *önceden* kendi-için olacak bir varlık türü tasarlanamaz. Ama kendi-için, kendini kendi-için varlık kılarak varlığa mevcudiyet haline gelir ve kendi-için olmaktan çıkarak varlığa mevcudiyet olmaktan çıkar. Kendi-için, varlığın farkındalığı olarak tanımlanır.

Kendi-için kendini acaba hangi varlığa mevcut kılmaktadır? Bunun yanıtı açıktır: kendi-içinin mevcut olduğu her kendinde-varlığa. Ya da daha iyisi, kendi-içinin mevcudiyeti, bir kendinde-varlık bütünlüğünün olmasını mümkün kılan şeydir. Zira, bu, varlık olarak varlığa mevcut olma kipi dolayısıyla kendi-içinin diğer varlıklardan daha ziyade özel bir varlığa mevcut olması imkânını ortadan kaldırmış olur. Kendi-içinin varoluşunun olgusallığı onun başka yerde değil de *burada* olmasını sağlasa bile, *burada* olmak *mevcut* olmak değildir. *Burada-olmak* yalnızca kendindenin bütünlüğüne mevcut olmanın gerçekleştiği perspektifi belirler. Kendi-için, varlıkların bir ve aynı mevcudiyet *için* olmalarını bu yoldan sağlar. Varlıklar, kendilerini, birlikte-mevcut olanlar olarak, adına mevcudiyet demlen tam bir ekstatik kurban edişle kendi-içinin kendi kanıyla onları birleştirdiği bir dünyada açarlar. Kendi-içinin kurban edilişinden "önce" varlıkların beraberce de ayrı ayrı da varolduklarını söylemek mümkün değildir. Ama kendi-için şimdiki zamanı dünyaya dahil eden varlıktır; nitekim dünyadaki varlıklar, hepsi bir ve aynı kendi-içine mevcut olarak birlikte-mevcutturlar. Böylece, genellikle şimdiki zaman denen şey, belirgin

bir biçimde kendindelerin varlığından ayrılır — bu varlıktan *başka bir şey* olmadığı halde: şimdiki zaman, bir kendi-içine mevcut olanlar olarak kendindelerin birlikte-mevcudiyetinden ibarettir.

Şimdi artık *kimin mevcut olduğunu* ve mevcut olanın *neye* mevcut olduğunu biliyoruz. Peki *mevcudiyet* nedir?

Mevcudiyetin, iki varolanın basit bir dışsallık ilişkisi olarak düşünülen salt birlikte-varoluşu olamayacağını gördük, çünkü bu ilişkinin birlikte-varoluşu kurabilmesi için üçüncü bir terim gerektir. Bu üçüncü terim, şeylerin, dünyanın ortasında birlikte-varolması durumunda vardır: bu birlikte-varoluşu kuran da, şeylerin hepsine mevcut olan olarak kendi-içindir. Ama kendi-içinin kendinde-var-lığa mevcut olması durumunda üçüncü terim olamaz. Hiçbir tanık, hattâ Tanrı bile, bu birlikte-varoluşu *kuramaz,* kendi-içinin kendisi de bu mevcudiyeti ancak *esasen varsa* bilebilir. Bununla birlikte mevcudiyet, kendindenin kipinde de olamaz. Bu demektir ki kökensel olarak kendi-için kendi kendisinin birlikte-varoluş tanığı olduğu sürece varlığa mevcuttur. Bunu nasıl anlamak gerekir? Kendi-içinin kendi varlığının tanığı formunda varolan varlık olduğunu biliyoruz. Şimdi, kendi-için, bir varlık üzerine kendi dışında yönelimsel olarak yöneltilmişse o varlığa mevcuttur. Ve varlığa, özdeşleşme olmaksızın, mümkün olabildiği ölçüde sıkı sıkıya katılmak zorundadır. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bu katılım, kendi-içinin varlıkla kökensel bir bağ içinde kendine doğmasından ötürü realisttir: kendi-için, bu varlık-olmayan olarak kendine nispetle kendinin tanığıdır. Ve bundan ötürü onun dışındadır; bu varlık-olmayan olarak varlığın üzerinde ve varlığın içindedir. Bunu esasen Mevcudiyetin [Presence] bizatihi anlamından da çıkarsayabiliriz: bir varlığa Mevcut olmak, bir içsellik bağıyla o varlığa bağlanmış olmayı gerektirir, aksı takdirde Şimdiki zaman [Present] ile varlık arasında hiçbir bağlantı mümkün olmazdı; ama bu içsellik bağı olumsuz bir bağdır, mevcut/şimdiki varlığın, kendisine mevcut olduğu varlık olduğunu yadsır. Aksı takdirde içsellik bağı düpedüz özdeşlik halinde silinip giderdi. Böylece, kendi-içinin varlığa mevcut olması, varlığın mevcudiyetinde bu varlık-olmayan olarak kendinin tanığı olmasını içerir; varlığa mevcut olması, o varlık-olmayan olarak kendi-içinin mevcudiyetidir. Çünkü olumsuzlama, kendi-için ile varlığı ayıracak bir varlık tarzı farklılığına değil, bir varlık farkına dayanır. Şimdiki zaman *var değildir* derken kısaca ifade edilen şey de budur.

Şimdiki zamanın ve kendi-içinin bu şekilde varlık-olmayan olması ne anlama gelir? Bunu kavramak için kendi-içine ve onun varolma kipine geri dönmek, kendi-içinin varlıkla ontolojik ilişkisini kısaca belirlemek gerekir. Kendi-için olarak kendi-için hakkında, örneğin "saat dokuzdur" dediğimiz anlamda "o *vardır"* diyemeyiz asla; yani varlığın kendi kendisiyle tastamam uygunluğu anlamında, kendini ortaya koyup ortadan kaldıran ve edilginliğin dış görünüşünü veren tastamam uygunluğu anlamında kendi-için *vardır* diyemeyiz. Çünkü kendi-için, yansının yansıması olacak herhangi bir nesne varolmaksızın bir yansıtana gönderen bir yansımanın tanığı ile eşleşmiş bir görünümün varoluşuna sahiptir. Kendi-içinin varlığı yoktur, çünkü onun varlığı her zaman bir mesafede durur: eğer görünüşü dikkate alırsanız, orada, yalnızca yansıtan *için* yansı ya da görünüş olan yansıtandadır; yok eğer kendi olarak yansıyı yansıtmanın sak işlevinden başka bir şey olmayan yansıtanı dikkate alırsanız, orada yansıdadır. Ama ayrıca, kendi-için kendi kendisinde de varlık değildir, çünkü kendini açık bir biçimde varlık-olmayan olarak kendi-için kılar. Kendi-için, ...nın gizli olumsuzlanması olarak ...nın bilincidir. Yönelimselliğin ve kendiliğin temel yapısıdır, kendi-içinin şeyle olan *içsel* münasebeti olarak olumsuzlamadır; Kendi-için, şeyden kalkarak ve bu şeyin olumsuzlanması olarak dışarıda oluşur; böylece onun varlıkla ilk münasebeti olumsuzlamadır; kendi-için, kendi-içinin kipinde "vardır", yani kendi kendisine varlık-olmayan olarak açınlandığı ölçüde, dağılmış varolan olarak "vardır".

Gizli dağılma ve açık olumsuzlama aracılığıyla, iki yönden birden varlıktan kurtulur. Ve şimdiki zaman tam da varlığın bu olumsuzlanmasıdır, varlık kendisinden kaçılan şey olarak *orada* olduğu ölçüde varlıktan kaçıştır. Kendi-için, kaçışı formu altında varlığa mevcuttur; şimdiki zaman, varlık karşısında sürekli bir kaçıştır. Böylece şimdiki zamanın ilk anlamını belirlemiş olduk; şimdiki zaman *var değildir;* mevcut an, kendi-içini gerçekleştirmeye ve şeyleştirmeye yönelik bir kavrayıştan yayılır; kendi-içini ne ise o olan aracılığıyla ve kendi-içinin mevcut olduğu şey aracılığıyla, örneğin saat kadranının üzerindeki şu ibre aracılığıyla göstermeye iten de bu kavrayıştır. Bu bağlamda, kendi-için için saatin dokuz olduğunu söylemek saçma olurdu; ama kendi-için, saat dokuzu gösteren bir ibreye mevcut olabilir. Hatalı bir biçimde şimdiki zaman diye adlandırılan şey, şimdiki zamanın kendisine mevcut olduğu varlıktır. Şimdiki zamanı an formunda kavramak mümkün değildir, çünkü o takdirde

an, şimdinin *olduğu* an olurdu. Oysa şimdiki zaman yoktur, kendini kaçma formu altında şimdileştirir.

Ama şimdiki zaman yalnızca kendi-içinin şimdileştiren varlık-olmayanı değildir. Kendi-için olarak, varlığı şimdiki zamanın dışında, önünde ve arkasındadır. Arkasındayken, kendi-içinin geçmişi *idi* ve önündeyken onun geleceği *olacaktır.* Birlikte-mevcut varlıktan dışarıya doğru, olmuş olduğu varlıktan olacağı varlığa doğru kaçıştır. Şimdiki zaman olarak, (geçmişte) ne ise o değildir ve (gelecekte) ne değilse odur. İşte böylece geleceğe gönderilmiş olduk.

C) *Gelecek*

Önce şunu belirtelim ki kendinde, gelecek olamadığı gibi gelecek zamandan bir parça da içeremez. İlk dördün evresindeki aya baktığım zaman, son dördün evresindeki ay yalnızca kendini insan-gerçekliğine açan "dünyanın içinde" gelecek zamandır: gelecek zaman insan-gerçekliği aracılığıyla dünyaya gelir, ilk dördün evresindeki ay kendi kendinde, olduğu şeydir. Onda saklıgüç halinde olan hiçbir şey yoktur, ilk dördün evresindeki ay, edimdir. Dolayısıyla kendinde-varlığın kökensel zamansallık fenomeni olarak geçmiş ne kadar yoksa, gelecek de o kadar yoktur. Kendindenin geleceği varolsaydı, geçmiş gibi, varlıktan kopmuş olarak *kendinde* varolurdu. Laplace'ın yaptığı gibi, bir gelecek zamanı *öngörmeye* imkân veren eksiksiz bir determinizmi kabul etsek bile, bu gelecek fırsatının, gelecek olarak geleceğin daha önceki bir açılımı üzerinde, dünyanın gelecekteki-varlığı üzerinde şekillenmesi gerekirdi — ya da bu durumda zaman bir yanılsamadır ve kronolojik olan kesinlikle mantıksal bir çıkarsanabilirlik düzeni gizler. Gelecek, dünyanın ufkunda şekilleniyorsa bu ancak kendisinin geleceği *olan,* yani kendisinin gelecekte olan bir varlık aracılığıyla, varlığının ileride-kendine-ulaşmasıyla varlığı oluşan bir varlık aracılığıyla olabilir. Geçmiş için betimlediklerimize benzeyen ekstatik yapılarla burada da karşılaşıyoruz. Kendi varlığını basitçe olmak yerine daha olacak olan bir varlık bir geleceğe sahip olabilir ancak.

Ama kendi geleceği olmak tam olarak nedir? Ve gelecek hangi varlık tülündedir? Öncelikle geleceğin *tasavvur* [representation] olarak varolduğu fikrinden vazgeçmek gerekir. Her şeyden önce, gelecek nadiren "tasavvur edilmiş"tir. Tasavvur edilmiş olduğunda da, Heidegger'in söylediği gibi tematize edilir ve tasavvurumun kayıtsız [indifferent] nesnesi haline gelmek

üzere *benim* geleceğim olmaktan çıkar. Ayrıca tasavvur edilmiş bile olsa, benim tasavvurumun "içeriği" olamaz, çünkü bu içerik, eğer içerik var idiyse, mevcut olmalıdır. "Gelecekleştiren" bir yönelimin [intention futurante] de mi bu mevcut içeriği canlandıracağını söyleyeceğiz? Bunun hiçbir anlamı olmaz. Bu yönelim varolsaydı bile şimdi mevcut olması gerekirdi -ki bu durumda gelecek sorununu herhangi bir çözüme kavuşturmak mümkün olmaz- ya da geleceğin içinde şimdiki zamanı aşması gerekirdi ve bu durumda da bu yönelimin varlığı gelecekteki şey olur; gelecek için sıradan "*percipi*"den farklı bir varlık kabul etmek gerekir. Zaten kendi-için kendi şimdiki zamanı içinde sınırlanmışsa geleceği nasıl tasavvur edebilecektir? Onun bilgisine ya da görüsüne nasıl sahip olabilecektir? Önceden tasavvur edilmiş hiçbir fikir, geleceğe eşdeğer bir şeyi ona sağlayamaz. Eğer şimdiki zaman, önceden şimdiki zamanın içine yerleştirilmişse, oradan asla çıkamayacağı açıktır. Onu "gelecekle yüklü" olarak vermek hiçbir şeye yaramaz. Bu deyim ya hiçbir anlam taşımaz, ya şimdiki zamanın güncel, edimsel bir etkililiğini gösterir, ya da kendine göre gelecek olan şey olarak kendi-içinin varlık/olmak yasasını belirtir; ve bu son durumda da yalnızca betimlenmesi ve açıklanması gereken şeye işaret eder. Kendi-için, ancak kendiden kendine yönelik kökensel ve zarar verici bir ilişki temelinde "gelecekle yüklü", "geleceğin beklentisi" ya da "geleceğin bilgisi" olabilir: kendi-için hakkında, bilim dünyasının belirlenmiş durumlarına ilişkin bile olsa, en küçük bir tematik öngörü imkânı düşünmek mümkün değildir; meğer ki kendi-için, gelecekten kalkarak kendi kendisine gelen varlık olmasın, varlığı kendisinin dışında olarak kendini gelecekte var kılan varlık olmasın. Basit bir örnek verelim: tenis kortunda hızla belli bir konum aldığımda, bu konum ancak topu daha sonra raketimle filenin üzerinden karşı tarafa göndermek için yapacağım vuruş aracılığıyla anlam kazanır. Ama, ben, gelecekteki vuruşun "açık tasavvuru"na, ya da onu yerine getirmenin "sıkı istencine" boyun eğmem. Tasavvur edişler ve istemler psikologlar tarafından icat edilmiş olan idollerdir. Gelecekte yer alan topa vuruşum, tematik olarak ortaya konmuş bile olmaksızın, aldığım konumlara geri döner, o konumların her birini aydınlatır, birbirine bağlar ve değiştirir. Ben önce bir çırpıda orada, o tenis kortunda, kendi kendime eksiklik olarak topu karşı tarafa gönderenim, benimsediğim bütün ara konumlar kendimi gelecekteki durumda eritmek üzere o duruma yaklaşabilmemin araçlarından ibarettir, o ara konumların

her biri bütün anlamını o gelecek durum *aracılığıyla* kazanır. Bilincimin tek bir anı bile yoktur ki bir gelecekle içsel bir münasebet aracılığıyla aynı şekilde tanımlanmış olmasın; ister yazı yazıyor, ister sigara içiyor, ister içkimi yudumluyor, ister dinleniyor olayım, bilinçlerimin anlamı her zaman bir mesafededir, oradadır, dışarıdadır. Bu bağlamda, Heidegger, Dasein "salt kendi şimdiki zamanıyla sınırlandırılırsa olacağı şeyden her zaman sonsuzcasına fazladır" derken haklıdır. Dahası, bu sınırlandırma imkânsız olurdu, çünkü o durumda Şimdiki zaman bir kendindeye dönüştürülmüş olurdu. Nitekim haklı olarak, erekliliğin tersine çevrilmiş nedensellik olduğu, yani gelecekteki durumun etkililiği olduğu söylenmiştir. Ama bu sözü gerçek anlamı içinde düşünmek çoğu kez unutulmuştur.

Gelecek deyince henüz olmamış bir "şimdi" anlaşılmamalıdır. Öyle anlaşılacak olursa yeniden kendindenin içine yuvarlanırız, özellikle de, zamanı verili ve durağan bir içeren gibi düşünmek zorunda kalırız. Gelecek, olmayabileceğim ölçüde *daha olacak olduğum* şeydir. Kendi-içinin varlık karşısında, o varlık-olmayan ve geçmişte onun varlığı oldurulmuş olan alarak kendine mevcut olduğunu anımsayalım. Bu mevcudiyet, kaçıştır. Varlığın yanı başındaki gecikmiş ve durağan bir mevcudiyetten çok, varlığın dışına, ...e doğru bir kurtulma söz konusudur. Ve bu kaçış çift yönlüdür, çünkü mevcudiyet, olmadığı varlıktan kaçarken olmuş olduğu varlıktan kaçar. *Neye* doğru kaçar? Kendi-içinin, varlıktan kaçmak için kendini varlıkta mevcut kıldığı ölçüde bir eksiklik olduğunu unutmayalım. Mümkün olan, kendi olmak ya da dilerseniz ben olan şeyin belli bir mesafeden görünmesi olmak için kendi-içinde eksik olan şeydir. Bu durumda Mevcudiyet olan kaçışın anlamını da kavrıyoruz: kaçış, *kendi varlığına*, yani onda eksik olan şeyle rastlaşmasıyla olacağı kendine doğru kaçıştır. Gelecek, eksiklik olduğu ölçüde, kaçışı Mevcudiyetin kendindesinden koparan eksikliktir. Mevcudiyet hiçbir şeyin eksikliğini çekmeseydi yeniden varlığın içine düşerdi ve karşılık olarak eksiksiz özdeşlikte yalıtılmışlığı kazanmak üzere varlığa *mevcut oluşa* varıncaya kadar her şeyi yitirirdi. Onun mevcudiyet olmasına imkân veren şey eksiklik olarak eksikliktir, çünkü dünyanın ötesinde olan bir eksiğe doğru kendi kendisinin dışındadır, bu nedenle olmadığı bir kendindeye mevcut olarak kendi kendisinin dışında olabilmektedir. Kendi-içinin varlığın ötesinde daha olacak olduğu belirleyici varlık, Gelecektir. Kendi-için, varlığını basitçe olacak yerde daha olacak olduğu içindir ki bir Gelecek

vardır. Kendi-için, daha olacak olduğu bu varlığı birlikte-mevcut kendindelerin oldukları tarzda olamaz, öyle olsaydı, daha oldurulmuş olacak olan olmaksızın olmuş olurdu; dolayısıyla Kant'ın, kavramın nesnesine varoluşun fazladan hiçbir şey katmadığını söylerken vurguladığı gibi, bu varlığı tek eksiği mevcudiyet olan baştan sona tanımlanmış bir durum olarak düşünemeyiz. Ama varolmaması da düşünülemez, çünkü bu durumda Kendi-için yalnızca bir *veri* olur. Bu varlık, Kendi-içinin kendini ona nispetle tamamlanmamış olarak durmadan kavrayarak oldurduğu şeydir. Yansı-yansıtan çiftine uzaktan musallat olan ve yansının yansıtan tarafından (ve tersi) bir Henüz-Değil olarak kavranmasını sağlayan şeydir. Ama eksik olanın tam da eksiği olan Kendi-için ile tek bir beliriş birliği içinde verilmiş olması gerekir, aksi takdirde kendi-içinin ona nispetle kendini henüz-değil gibi kavrayabileceği hiçbir şey olmaz. Gelecek, kendi-içinin henüz olmadığı şey olarak Kendi-içinde açınlanır (se reve-ler], kendi-için bu açınlanış perspektifinde bir henüz-değil olarak konuşlandırıcı-olmayan [non-thetique] yönden kendi için oluştuğu ölçüde açınlanır ve Kendi-için, kendini şimdiki zamanın dışında henüz olmadığı şeye doğru kendi kendisinin projesi olarak oldurduğu ölçüde açığa çıkar. Ve elbette bu açınlanış olmaksızın gelecek olamaz. Bu açınlanışın kendisi de kendine açılmış olmaya, yani Kendi-içini kendine açılmaya zorlar, aksi takdirde, Açınlanma ve açığa çıkan beraberce bilinçaltına, yani kendindenin içine yuvarlanırdı. Böylece yalnız kendi kendisinde kendinin açığa çıkanı olan bir varlık, yani varlığı kendisi için soru olan bir varlık, bir geleceğe sahip olabilir. Ama buna karşılık, böyle bir varlık ancak bir Henüz-değilin perspektifinden kendi için olabilir, çünkü kendi kendisini bir hiçlik olarak, yani olmak tümlecinin kendiden mesafeli kaldığı bir varlık olarak kavrar. Mesafeli, yani varlığın ötesinde [pardelâ]. Böylece Kendi-içinin varlık ötesinde olduğu her şey, Gelecektir.

Bu "ötesinde"nin anlamı nedir? Bunu kavrayabilmek için Geleceğin Kendi-içinin özsel bir vasfına sahip olduğuna işaret etmek gerekir: varlığa mevcudiyettir (gelecek). Ve *buradaki* bu Kendi-içinin, geleceği olduğu Kendi-içinin Mevcudiyetidir. "*Ben* mutlu olacağım" dediğimde, mutlu olacak olan bu şimdiki mevcut Kendi-içindir, *olmuş olduğu* ve peşi sıra sürüklediği her şeyle birlikte halihazırdaki "Erlebnis"tir. Ve bu *"Erlebnis"* varlığa mevcut olan olarak mutlu olacaktır, yani Kendi-içinin ortak-gelecekteki [cofutur] bir varlığa gelecekteki Mevcudiyeti olarak mutlu

olacaktır. Öyle ki bana şimdi mevcut Kendi-içinin anlamı olarak verilen şey, gelecekteki Kendi-içine, bu Kendi-içinin kendisine mevcut olacağı şey olarak açınlanacağı ölçüde, genellikle ortak-gelecekteki varlıktır. Çünkü kendi-için, dünyanın mevcudiyet formundaki konuşlandırın bilincidir, yoksa kendinin konuşlandırıcı bilinci değil. Böylece genellikle kendini bilince gösteren şey *gelecekteki dünyadır,* ama bilinç, bunun bir bilince beliren olarak dünya olduğunu, bir Kendi-içinin gelecekteki mevcudiyetiyle gelecek olarak ortaya konan olarak dünya olduğunu dikkate almaz. Bu dünya ancak *olacağım bir başkası* olarak ve üzerinde fiziksel, duygusal, toplumsal, vb. başka bir konum içinde kendisine mevcut olduğum ölçüde gelecek olarak anlam taşır. Bununla birlikte, benim şimdi mevcut Kendi-içininin ucunda ve kendinde-varlığın ötesinde olan da odur ve biz bu yüzden geleceği önce dünyanın bir haliymiş gibi sunma ve daha sonra onu bu dünya fonu üzerinde kendimize gösterme eğilimindeyiz. Eğer yazıyorsam, sözcüklerin bilincine de yazılı olan ve yazılı olması gereken olarak varırım. Yalnızca sözcükler beni bekleyen geleceği gösterirler. Ama bu sözcüklerin *yazılacak şeyler* olarak görünmeleri olgusu bile şunu içerir: kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilinc(i) olarak yazmak, kendisi olduğum imkândır. Böylece bir kendi-içinin bir varlığa gelecekteki mevcudiyeti olarak gelecek zaman, kendinde-varlığı da kendisiyle birlikte geleceğin içine sürükler. Kendisine mevcut olacağı bu varlık, şimdi mevcut Kendi-içinde birlikte-mevcut olan kendindenin anlamıdır, tıpkı geleceğin de Kendi-içinin anlamı olması gibi. Gelecek, ortak-gelecekteki bir varlığa mevcudiyettir, çünkü kendi-için ancak varlığın yanı başında ve kendi dışında varolabilir ve çünkü gelecek, gelecekteki bir Kendi-içindir. Ama böylece, Gelecek zaman aracılığıyla Dünyaya bir gelecek gelir, yani varlığın ötesinde olan bir varlığın mevcudiyeti olarak Kendi-için dünyanın anlamı olur. Kendi-için aracılığıyla varlığın bir Ötesi [un Pardelâ de l’etre] de açığa çıkar ve Kendi-için, ne ise o olacak olduğu bu ötenin yanı başında olur. Ünlü söyleyiş uyarınca “ne idiysem o haline gelmek” zorundayım, ama kendisi de *hazır haline-gelmiş* bir dünyada ve olduğundan *itibaren* haline-gelmiş bir dünyada ne idiysem o haline gelmek zorundayım. Bu, dünya üzerinde kavradığım durumdan kalkarak dünyaya kendine özgü imkânlar vermem demektir: determinizm, kendi-kendimin gelecekleştiren projesinin fonunda belirir. Böylece, tam da ne değilsem o olduğum yerde, daha olacak olduğum bir varlıkta kendi anlamımı bulduğum yerde, ve ama,

bu daha olacak olduğum Kendi-içinin de dünyanın hiçlenişi olduğu yerde, varlığın dünyasının *yanında* gelecek kendini imgelemden ayıracaktır.

Ama gelecek, kendi-içinin, varlığın ötesine konumlanmış bir varlığa mevcudiyeti değildir sadece. Kendisi olduğum Kendi-içini bekleyen bir şeydir gelecek. Bu bir şey, ben kendimim: "*ben* mutlu olacağım" dediğimde besbelli ki geçmişini peşi sıra sürükleyen şimdiki benim mutlu olacaktır. Böylece varlığın ötesindeki bir varlığa mevcut olarak kendimi beklediğim ölçüde gelecek benim. Bende eksik olan şeyle, yani şimdiki halime sentetik katılışıyla ne isem o olmamı sağlayacak olan şeyle kaynaşmak üzere kendimi geleceğe doğru fırlatırım. Nitekim varlığın ötesindeki bir varlığa mevcut olarak kendi-içinin daha olacak olduğu şey, olması gereken şey onun kendi imkânıdır. Gelecek, olgusallığın (Geçmiş), kendi-içinin (Şimdiki zaman) ve kendi-için için mümkün olanın (Gelecek) aniden ve sonsuzca sıkıştırılmasının kendi-içinin kendinde varoluşu olarak en sonunda Kendini açığa çıkaracağı ideal noktadır. Ve kendi-içinin *olduğu* geleceğe yönelik projesi, atılımı kendindeye doğru bir projedir, atılımdır. Bu bağlamda Kendi-için kendi geleceğini olmakla yükümlüdür, çünkü o ancak kendi önü sıra ve varlığın ötesinde olduğu şeyin temeli olabilir: "hep gelecekteki bir oyuk" olma zorunluluğu kendi-içinin bizatihi doğasıdır. Kendi-için bundan ötürü şimdiki zamanda asla gelecekte olmakla yükümlü olmuş olduğu şey *haline-gelmiş* olmayacaktır. Şimdi mevcut kendi-içinin geleceği, bu kendi-içinin kendisiyle birlikte gelecek olarak bütünüyle geçmişe düşer. Bu gelecek, herhangi bir kendi-içinin geçmiş geleceğidir, ya da önceki gelecek zamanıdır. Bu gelecek *gerçekleşmez.* Gerçekleşen şey, gelecek tarafından *tanımlanan* ve kendini bu gelecekle bağlantı içinde oluşturan bir kendi-içindir. Örneğin, tenis kortundaki en son konumum bütün ara konumlarımı geleceğin fonunda belirlemiş ve nihayet devinimlerimin anlamı olarak gelecekte olmuş olduğu şeyin eşi olan nihai bir konumla birleştirilmiştir. Ama aslında bu "birleşme" [rejoignement] tümüyle idealdir, gerçekte cereyan etmez: gelecek kendini birleşmeye bırakmaz, eski gelecek olarak geçmişe sızar ve şimdi mevcut kendi-için, olanca olgusallığı içinde kendi kendisinin hiçliği ve bir kez daha yeni geleceğin eksikliği olarak açığa çıkar. "İmparatorluk döneminde Cumhuriyet ne kadar güzeldi!" hayıflanmasında olduğu gibi, geleceğe her açılışında kendi-içini bekleyen o ontolojik düşkırıklığı buradan kaynaklanır. Benim şimdiki zamanım kendimi varlığın ötesinde kendisine doğru

fırlattığım gelecekle içerik bakımından kesinlikle aynı olsa bile, kendimi kendisine doğru fırlattığım bu şimdiki zaman değildir, çünkü ben kendimi gelecek olarak geleceğe doğru fırlatıyorum, yani varlığımın birleşme noktası olarak, *Kendi'*nin belirdiği yer olarak geleceğe doğru fırlatıyorum.

Şimdi artık, geleceği kendi varlığı üzerinde daha iyi sorgulayacak durumdayız, çünkü olacak olduğum bu gelecek, basitçe, benim varlığın ötesinde varlığa mevcut olma *imkânım*dır. Bu bağlamda, gelecek kesinlikle geçmişin karşısında yer alır. Geçmiş, gerçekten de kendi dışımda olduğum varlıktır, ama onu olmama imkânım olmaksızın olduğum varlıktır. "Geçmişi *arkasında* olmak" diye adlandırdığımız şey işte budur. Bunun tersine, daha olacak olduğum gelecek kendi varlığı içinde öyledir ki onu yalnızca *olabilirim:* çünkü özgürlüğüm, onu kendi varlığı içinde alttan alta kemirir. Bu demektir ki gelecek benim şimdi mevcut kendi-içinimin anlamını kendi imkânının projesi olarak oluşturur, ama benim gelecekteki kendi-içinimi hiçbir biçimde önceden belirlemez, çünkü kendi-için her zaman kendi hiçliğinin temeli olmanın o hiçleyici mecburiyeti içinde bırakılmıştır. Gelecek, yalnızca bir çerçevenin öntaslağını yapar, bu çerçevenin içinde. kendi-için, bir başka geleceğe doğru varlığı mevcutlaştıran (şimdileştiren) kaçış [fuite presentifiante] gibi olduracaktır kendini. Gelecek, hem özgür olmamış olsaydım olacak olduğum şeydir, hem de özgür olduğum için *daha olacak olmamın* mümkün olmadığı şeydir. Olacağım şeyden itibaren olduğum şeyi bana bildirmek üzere ufukta göründüğü anda ("Ne yapıyorsun?" "Şu halıyı sermekle, şu tabloyu duvara asmakla uğraşıyorum"), doğası gereği kendi-için-mevcut gelecek olarak kendini etkisizleştirir, çünkü olacak olan kendi-içindir ve bizzat kendisi olmaya karar verme kipinde olacaktır; bu kendi-içinin öntaslağı olarak geçmiş gelecek haline gelen geleceğin tek yapabileceği, geçmiş sıfatıyla, onu uyarmak, kendi-içinin kendini oldurduğu şey olmaktır. Kısacası, ben geleceğim olmama imkânının sürekli perspektifi içinde kendi geleceğimim. Daha olacak olduğum bu geleceği yeterince olmamamdan kaynaklanan ve şimdiki zamanıma anlamını veren yukarıda betimlediğimiz içdaralması buradan gelir: nedeni de, anlamı her zaman sorunsal olan bir varlık olmamdır. Kendi-içinin, onun dışında olan bir mümkün olana, ama *mutlaka* kendi kendisi de kendinin dışında olan bir mümkün olana bağlanması boşunadır: kendi-içinin kendi geleceği olması ancak sorunsallık içinde mümkündür, çünkü olduğu bir hiçlikle bu gelecekten ayrılmışın: kısacası

özgürdür ve bizatihi özgürlüğü kendi-içinin sınırıdır. Özgür olmak, özgür olmaya mahkûm olmaktır. Böylece gelecek, gelecek olduğu ölçüde varlığa sahip değildir. *Kendinde* olmadığı gibi kendi-içinin varlık kipinde de değildir, çünkü kendi-içinin anlamıdır. Gelecek yoktur, kendini *mümkünleştirir.* Şimdi mevcut olan kendi-içinin anlamı olan gelecek, bu anlam sorunsal olduğu ve sorunsal olarak şimdi mevcut olan kendi-içinden radikal bir biçimde kurtulduğu ölçüde, mümkün olanların sürekli mümkünleşmesidir.

Böylece betimlenen gelecek, ileride gelecek olan anların homojen ve kronolojik olarak düzenlenmiş bir devamlılığına tekabül etmez. Benim için mümkün olanların elbette bir hiyerarşisi vardır. Ama bu hiyerarşi, kökensel zamansallığın temelleri üzerine kurulacağı haliyle tümel zamansallığın düzenine tekabül etmez. Ben bir imkânlar sonsuzluğuyum, çünkü kendi-içinin anlamı karmaşıktır ve tek bir formül içine alınamaz. Ama belli bir imkân, şimdi mevcut kendi-içinin anlamı açısından, tümel zaman içinde daha yakında olan başka bir imkândan daha belirleyicidir. Örneğin saat ikide iki yıldan beri görmediğim bir dostumu görmeye gitme imkânı, gerçekten de kendisi *olduğum* bir mümkün olandır. Ama daha yakın mümkün olanlar -randevuma taksiyle, otobüsle, metroyla, ya da yayan gitme imkânları- şimdilik belirlenmemiş olarak kalırlar. Ben bu imkânların hiçbiri değilim. Bu yüzden imkânlarımın dizisi içinde boşluklar vardır. Boşluklar, bilginin düzeni içinde, homojen ve boşluksuz bir zamanın oluşturulmasıyla doldurulmuş olacaklardır — yani benim için mümkün olanlar işlevinde rasyonel ve tema tize edilen imkânların seçimiyle; bu imkânlar benim imkânlarım değildir, asla *benim* imkânlarım olmayacaklardır, ben onları kendisi olduğum bir mümkün olanla *buluşmak için* tam bir kayıtsızlık kipinde gerçekleştireceğim.

II. ZAMANSALLIĞIN ONTOLOJİSİ

A) Statik Zamansallık

Üç zamansal ekstaza ilişkin fenomenolojik betimlememiz, şimdi artık ikincil ekstatik yapılarını kendi içinde düzenleyen bütüncül yapı olarak zamansallığı ele almamıza imkân verse gerektir. Ama bu yeni inceleme iki farklı bakış açısından yürütülmek zorundadır.

Zamansallık çoğu kez tanımlanamaz gibi düşünülür. Oysa ki onun her şeyden önce ardışıklık olduğunu herkes kabul eder, Ve ardışıklık da, düzenleyici ilkesi önce ve sonra ilişkisi olan bir düzen olarak tanımlanabilir. Zamansal çokluk önce ve sonraya göre düzenlenmiş bir çokluktur. Dolayısıyla "önce" ve *"sonra"* terimlerinin oluşumunu ve gerekliliklerini gözden geçirerek başlamak doğal olur. Buna zamansal *statik* adını vereceğiz, çünkü bu önce ve sonra nosyonları, saklıkla sırasal yönleri içinde ve gerçek anlamıyla değişiklik denen şeyden bağımsız olarak ele alınabilir. Ama zaman belirlenmiş bir çokluk için sabit bir düzenden ibaret değildir: zamansallığı daha iyi gözlemledikçe ardışıklık *olgusunu,* yani belli bir sonranın bir önce- *haline geldiğim,* şimdiki zamanın geçmiş ve geleceğin de önceki geçmiş *haline geldiğini* saptıyoruz. Bu da ikinci aşamada zamansal *Dinamik* adı altında incelenmesi gereken şeydir. Hiç şüphe yok ki zamanın statik oluşumunun sırrını da zamansal dinamiğin içinde aramak gerekecektir. Ama zorlukları bölmek daha yeğlenesidir. Nitekim bir bakıma zamansal statiği ayrı olarak, zamansallığın belli bir biçimsel yapısı -Kant'ın zamanın *düzeni* adını verdiği şey- gibi gözden geçirmenin mümkün olduğu ve zamansal dinamiğin de maddi geçip gidişe ya da Kant'ın terminolojisiyle zamanın *akışına* tekabül ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bu düzeni ve bu akışı art arda gözden geçirmekte yarar vardır.

"Önce-sonra" düzeni her şeyden önce geri döndürülmezlikle tanımlanır. Terimleri ancak birer birer ve yalnızca bir doğrultuda gözden geçirilebilen bir diziye, ardışık diyeceğiz. Ne var ki *önce ve sonra* -özellikle de dizinin terimleri *birer birer* açığa çıktığı ve her biri ötekileri dışlayıcı olduğu için- ayrılmanın formları gibi görülmek istenmiştir. Ve gerçekten de, örneğin, beni arzularımın gerçekleşmesinden ayıran şey zamandır. Eğer bu gerçekleşmeyi beklemek mecburiyetindeysem, bunun nedeni onun başka olaylardan *sonra* konumlanmasıdır. "Sonra'ların ardışıklığı olmasaydı, olmak istediğim şeyi *hemen bu anda* olurdum, ben ve ben arasında hiçbir mesafe kalmaz, eylem ile düş arasında ayrılık olmazdı. Romancılar ve şairler esas itibariyle zamanın bu ayırıcı özelliği üzerinden bir yandan da zaten zamansal dinamikten kaynaklanan komşu bir fikir üzerinde durmuşlardır: şöyle ki, her "şimdi' nin yazgısı bir "eskiden" haline gelmektir. Zaman kemirir ve oyar, ayırır, kaçar. Ve yine ayırıcı sıfatıyladır ki, -insanı acısından ya da acısının nesnesinden ayırmak suretiyle- sağaltır.

Kral, don Rodrigo'ya, "Bırak zaman halletsin" der. Genel olarak bizleri en çok etkileyen şey, her varlığın birbirini izleyen sonsuz bir *sonra* dağılımı halinde parçalanmak durumunda olmasındaki zorunluluktur. *Sürekli* ve *kalıcı olanlar* [permanent] bile, ben değişirken değişmez olarak kalan şu masa bile, varlığını zamansal dağılım içine sermek ve orada yansıtmak zorundadır. Zaman beni kendi kendimden, geçmişte olduğum şeyden, olmak istediğim şeyden, yapmak istediğim şeyden, şeylerden ve başkalarından ayırır. Ve mesafenin pratik ölçüsü olarak seçilmiş olan şey de zamandır: falan kentten yarım saat, bir başkasından bir saat uzaktayız, filan işi tamamlamak için üç gün gerekmektedir, vb. Bu öncüllerden çıkan sonuç, dünyaya ve insana ilişkin zamansal bir görünün, önce ve sonra ufalanışı içinde çökeceğidir. Bu ufalanışın zamansal atom diyebileceğimiz birimi *an* olacaktır ve an, kendi formu içinde öncelik ya da sonralık taşımaksızın, belirli bazı anlardan *önce* ve daha başka anlardan da *sonra* gelecektir. An bölünemez olan ve zamana bağlı olmayandır, çünkü zamansallık ardışıklıktır; ama dünya sonsuz bir anlar tozanı halinde çöker, ve bir andan öteki ana geçişin *nasıl* olabildiği, örneğin Descartes için bir sorundur: çünkü anlar bitişiktirler, yani *hiçbir şeyle* ayrılmış değildirler ama yine de iletişimsizdirler. Aynı şekilde Proust da Berimin bir andan ötekine nasıl geçebildiğim, örneğin uykuda geçen bir geceden sonra herhangi bir başkasını değil de tastamam bir gün önceki Ben'ini nasıl yeniden bulduğunu sorar; ve daha da radikal bir şekilde ampiristler, Benin sürekliliğini yadsıdıktan sonra transversal birlik [ünite transversale] benzeri bir şeyi beyhude yere psişik yaşamın anlan arasına yerleştirmeye çalışırlar. Böylece zamansallığın eritici gücünü ayrı olarak ele aldığımızda, belli bir anda varolmuş olma olgusunun bir sonraki anda da varolmak için bir hak oluşturmadığını, gelecek üzerinde bir ipotek ya da bir karar bile olmadığını itiraf etmek zorunda kalırız. Ve o zaman da sorun, bir dünyanın varlığını, yani zaman içinde birbirine bağlı değişiklikleri ve süreklilikleri açıklamaktır.

Oysa ki zamansallık yalnızca ayrılma olmadığı gibi öncelikle de ayrılma [separation] değildir. Bunu anlamak için, *önce* ve sonra nosyonunu daha dikkatlice gözden geçirmek yeterlidir. Anın B'den *sonra* olduğunu söyleriz. A ve B arasında belirgin bir *düzen* ilişkisi kurarız, bu da onların bizatihi bu düzen içinde birleşmiş olmalarını öngörür. A ile B arasında bundan başka münasebet olmamış bile olsa, bu münasebet en azından onlar

arasındaki bağlantıyı sağlamaya yetecektir, çünkü düşüncenin onların birinden ötekine gitmesine ve onları bir ardışıklık yargısı içinde birleştirmesine imkân verecektir. Şu halde eğer zaman ayrılmaysa, en azından özel türde bir ayrılmadır: yeniden birleştiren bir bölünmedir. Şöyle denebilir: Kabul, ama bu birleştirici ilişki öncelikle dışsal bir ilişkidir. Çağrışımcı düşünürler, zihindeki izlenimlerin yalnızca düpedüz dışsal bağlarla bir arada tutulmuş olduklarını göstermek istediklerinde, bütün çağrıştırın bağları sonuçta basit “bitişiklik” olarak tasarlanan önce-sonra ilişkisine indirgemediler mi?

Hiç şüphesiz. Ama Kant, ufacık bir ampirik çağrışım bağının bile kavranabilir olması için deneyin birliğine ve buradan kalkarak da zamansal çeşitliliğin birleştirilmesine gerek olduğunu göstermedi mi? Çağrışım teorisini [theorie d’association] daha iyi irdeleyelim. Bu teoriye, varlığı her yerde kendinde-varlık olarak düşünen monist bir varlık anlayışı eşlik eder. Zihnin her izlenimi, kendinde ne ise odur, mevcut doluluğu içinde kendinı yalıtır, gelecekten hiçbir iz, hiçbir eksiklik taşımaz. Hume, ünlü meydan okumasını ortaya attığında, deneyden çıkardığını öne sürdüğü bu yasayı yerleştirmeye uğraşmıştır: zayıf ya da güçlü bir izlenimi dilediğimiz gibi gözleyebiliriz, ama onda, asla onun kendisinden başkaca bir şey bulamayacağız; öyle ki bir öncele ya da bir sonuca ilişkin her bağlantı, istediği kadar değişmez olsun, anlaşılmaz olarak kalacaktır. Varsayalım ki bir kendinde-varlık olarak varolan zamansal bir A içeriği ile ondan sonra ortaya çıkan ve aynı tarzda, yani özdeşliğin kendine aidiyeti içinde varolan zamansal bir B içeriği var. Öncelikle işaret edilmesi gereken şey şudur: kendi ile bu özdeşlik, her iki içeriği de, hiçbir şekilde kendinden ayrılmadan varolmaya, zamansal olarak bile kendinden ayrılmadan varolmaya zorlar, dolayısıyla ebediyetin ya da anın içinde varolmaya zorlar; ebediyetin ya da anın içinde varolmak da aynı kapıya çıkar, çünkü an önce-sonra bağlantısı tarafından içeriden tanımlanmış olmadığından, zamansal değildir. Bu koşullar altında A durumunun nasıl olup da B durumundan *daha önce* olabildiğini sorarız. Bu soruya cevap olarak daha önce ya da daha sonra olanların *haller* değil bu halleri içeren anlar olduğunu söylemek hiçbir şeye yaramaz: çünkü anlar, varsayım gereği, tıpkı haller gibi *kendindedir.* Şimdi, Anın B’ye göre önceliği Anın (an ya da hal) bizatihi kendi doğası içinde, onu B’ye doğru yönelten bir tamamlanmamışlığı varsayar. A eğer B’den önceyse, A bu belirlenişi *B’de* kazanabilir. Aksi takdirde kendi anı içinde

yalıtılmış olan B'nin belirişi de, yok oluşu da kendi anı içinde yalıtılmış olan A'ya en ufak bir özel nitelik bile kazandıramaz. Kısacası A, B'den önce olmak zorundaysa, A'nın bizatihi kendi varlığı içinde kendinin geleceği olarak *B'de* olması gerekir. Ve buna karşılık, B de A'dan sonra olmak zorundaysa, bu sonralığı kendi kendisinin ardı sıra, kendisine sonralık anlamını kazandıracak olan A'da sürüklemesi gerekir. Demek ki A'ya ve B'ye *a priori* olarak kendinde-varlık tanıdığımızda, bunların arasında en ufak bir ardışıklık bağlantısını kurmak bile mümkün olmaz. Böylece bu bağlantı düpedüz dışsal bir bağlantı olur, bu haliyle de onun dayanaktan yoksun, Aya da B'ye de ulaşamayan, zamansal olmayan bir tür hiçlik içinde havada kaldığını kabul etmek gerekir.

Geriye, bu önce-sonra münasebetinin ancak onu kuran bir tanık için varolabilmesi imkânı kalmaktadır. Gelgelelim, eğer bu tanık *hem* A'da *hem de* B'de ola-biliyorsa, demek ki tanığın kendisi de zamansaldır ve sorun onun açısından yeniden gündeme gelecektir. Ya da tersine, zamansal olmamakla eşdeğer bir zamansal her yerdelik yeteneğiyle zamanı aşabilmektedir. Bu, Descartes'in da Kant'ın da aynı şekilde kararlaştırmış oldukları çözümdür: onlara göre, onların çokluğuna sentetik önce-sonra münasebetinin açığa çıktığı zamansal birliği kazandıran, bizzat kendisi zamansallıktan kurtulmuş olan bir varlıktır. Her iki düşünür de bölünme formu olan ve kendisini salt çokluk halinde eriten bir zaman önvarsayımından yola çıkarlar. Zamanın birliği zamanın kendisi tarafından sağlanmış olamayacağından, bu birliği zamansal olmayan bir varlıkla doldururlar: Descartes'ta Tanrı ve sürekli yaratımı, Kant'ta "Ben Düşünüyorum" [lch denke] ile bunun sentetik birlik formları. Yalnızca, Descartes'ta zaman, sürekli bir *ex nihilo* yaratım aracılığıyla varoluşta tutulan maddi içeriğiyle birleştirilir, Kant'ta, bunun tersine, zamanın bizatihi formuna uyarlanacak olanlar salt anlama yetisinin kavramlarıdır. Her türlü şıkta *zamansal olmayanları* (anlar) zamansallıklarıyla donatmakla görevlendirilen bir *zamansal olmayandır* (Tanrı ya da *Düşünüyorum).* Zamansallık, zamansal olmayan tözler arasındaki dışsal ve soyut, basit bir ilişki haline gelir; bütünüyle ve zamansallık-dışı [a-temporelle] malzemelerle yeniden kurulmak istenir. Öncelikle zamana karşı olan böylesi bir yeniden kurma işleminin sonradan zamansala ulaştıramayacağı besbellidir. Bu durumda ya zamansa olmayanı örtük ve sinsice zamansallaştıracağız, ya da, onun zamansal olmayışını özenle koruyacak

olursak, zaman düpedüz insana özgü bir yanılsama, bir düş haline gelecek. Nitekim zaman *gerçekse,* Tanrının bile “şekerin erimesini beklemesi” gerekir; anlar arasındaki bağlantıyı gerçekleştirmek için orada, geleceğin içinde ve dün geçmişin içinde olması gerekir, çünkü onları oldukları yerden gidip alması zorunludur. Böylece Tanrı’nın sözde-zamansal olmayışı daha başka kavramları, zamansal sonsuzluk ve zamansal her yerdelik kavramlarını gizler. Ama bu kavramlar, artık hiçbir biçimde kendinde-varlığa tekabül etmeyen kendiden sentetik bir kopuş formu için bir anlam taşıyabilir ancak. Bunun tersine, örneğin, Tanrı’nın zamanötesiliğine [extratemporalitej karşı her şeyi bilmesi [omniscience] desteklenirse, o takdirde Tanrı, şekerin eridiğini *görmek* için erimesini beklemeye gerek duymaz. Ama o zaman da beklemek zorunluluğu ve dolayısıyla zamansallık, insanın sonluluğunun sonucu olan bir yanılsamadan başka bir şeyi göstermez, kronolojik düzen, mantıksal ve ebedi bir düzenin karışık algısından başka bir şey olmaz. Bu akıl yürütme, hiçbir değişiklik yapılmaksızın Kant’ın “düşünüyorum”una da uygulanabilir. Kant’ta zaman *a priori* form olarak zamansal olmayandan belirdiği için, zamanın bu haliyle bir birliğe sahip olduğunu söyleyerek yapılacak bir itiraz da hiçbir şeye yaramaz; çünkü zamanın belirişinin bütünsel birliğini anlamaktan çok, öncenin ve sonranın zamanlararası bağlantılarını anlamak söz konusudur burada. Birleşmenin eyleme geçirdiği potansiyel bir zamansallıktan mı söz edeceğiz? Ama bu potansiyel ardışıklık biraz önce sözünü ettiğimiz gerçek ardışıklıktan da daha az anlaşılabilir türdendir. Ardışıklık haline gelmek için birleşmeyi bekleyen bir ardışıklık nasıl bir şeydir? Kime, neye aittir? Ve yine de, ardışıklık esasen bir yerlerde verilmiş değilse, zamansal olmayan bütünüyle ardışıklıkta zamansal olmayışını yitirmeksizin ardışıklığı nasıl ifraz edebilir, hattâ ardışıklık zamansal olmamayı kırmaksızın ondan nasıl yayılabilir? Kaldı ki birleşme fikri bile burada bütünüyle anlaşılmaz olmaktadır. Nitekim kendi yerlerinde ve kendi tarihlerinde yalıtılmış iki kendinde varsaymıştık. Bunlar nasıl birleştirilebilir? *Gerçek* bir birleşme mi söz konusudur? Bu durumda, ya sözcüklerin büyüsüne kapılıyoruz -ve birleşme karşılıklı özdeşlik ve tamlıkları içinde yalıtılmış iki kendinde üzerinde etkili olamayacaktır- ya da yeni türden bir birlik, yani ekstatik birliği kurmak gerekecektir: bu birliğin içinde her durum, ötekinden *önce* ya da *sonra* olmak için kendinin dışında olacaktır. Ne var ki, durumları yalnızca birbirine yaklaştırmak değil, onların varlığını da parçalamak,

onları varlığın baskısından kurtarmak, kısacası onları zamansallaştırmak gerekirdi. Ama sıradan düşünme yetisi olarak *Düşünüyorumun* zamansal olmayan birliği, bu varlık baskısından nasıl kurtulabilecektir? Birleşmenin *potansiyel* olduğunu, yani izlenimlerin ötesinde, Husserl'in *noema*sına oldukça benzeyen bir birlik türünü hedeflediğimizi mi söyleyeceğiz? Ama zamansal olmayanları birleştirecek bir zamansal olmayan, ardışıklık türünden bir birleşmeyi nasıl düşünecektir? Ve bu durumda, kabul etmek gerekeceği üzere, zamanın esse'si bir *percipi* ise, *percipitur* nasıl oluşur; kısacası, zamansallık-dışı [a-temporelle] yapıda bir varlık, zamansal olmayışları içinde yalıtılmış kendindeleri nasıl zamansal olarak kavrayabilir (ya da onları zamansal olarak nasıl yönelimselleştirebilir)? Böylece, zamansallık hem ayrılık formu hem de sentez formu olarak, zamana bağlı olmayandan türemeye de, zamansal olmayanlara *dışarıdan* dayatılmaya da izin vermez.

Leibniz Descartes'a, Bergson da Kant'a tepki olarak zamansallıkta salt bir içkinlik ve bağlantı münasebetinden başkaca bir şey görmek istemedi. Leibniz, bir andan ötekine geçiş sorununu ve bu sorunun sürekli yaratım olarak çözümünü, gereksiz bir çözüm içeren sahte bir sorun olarak görür: ona göre Descartes, zamanın *devamlılığını* [continuite] unutmuştu. Zamanın devamlılığını olumladığımızda, zamanı anlardan oluşmuş gibi kavramayı da kendimize yasaklarız ve eğer anlar artık yoksa, bu anlar arasında önce-sonra münasebeti de yoktur. Zaman engin bir geçip gitme devamlılığıdır ve bu devamlılığa da kendinde olarak varolan ilksel öğeler atfetmek hiçbir şekilde mümkün değildir.

Bu yaklaşım önce ve sonranın bir yandan da ayıran bir form olduğunu unutmaktır. Eğer zaman ayrılmaya yönelik yadsınamaz bir eğilimle birlikte *verili* bir devamlılıksa, Descartes'in sorusu da bir başka biçimde sorulabilir: devamlılığın bağlayıcı gücü nereden geliyor? Hiç şüphe yok ki bir devamlılık içinde, yan yana konmuş ilksel öğeler yoktur. Ama bunun nedeni, devamlılığın *en başta* birleşme olmasıdır. Kant'ın söylediği gibi, bir doğruyu çizdiğim içindir ki tek bir edimin birliği içinde gerçekleştirilen doğru sonsuz sayıdaki noktalardan daha başka bir şeydir. O halde zamanı kim *çiziyor?* Kısacası, bu devamlılık anlaşılması gereken bir olgudur. Bir çözüm olamaz. Poiıicarenin ünlü tanımını hatırlayalım: bir *a, b, c* dizisi, der, şu şekilde yazılabildiğinde kesiksizdir: *a* = *b*, *b* - *c*, *a* + *c*. Gerçekten de, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan bir varlık türünü bize sezdiren

mükemmel bir tanımdır bu: *a* = *c* aksiyomu gereğince; ve *a* - *c* devamlılığının kendisi gereğince. Nitekim *a*, hem c'ye eşdeğerdir hem de değildir. Ve hem *a* ya hem de c'ye eşit olan *b, a'nın c'ye* eşit olmaması ölçüsünde kendi kendisinden farklıdır. Ne var ki bu dahiyane tanım kendindenin perspektifi içinde ele alındığı sürece salt bir zihin jimnastiği olarak kalır. Ve bize aynı zamanda olan ve olmayan bir varlık türü sağlasa bile, onun ilkelerini de temelini de vermez. Her şeyi baştan kurmak gerekiyor. Özellikle zamansallığın incelenmesinde, birbirlerine ne kadar yakın olurlarsa olsunlar *a* anı ile *c* anının arasına *a = b, b = c, a/c* formülü uyarınca birbirlerinden mükemmelen ayırt edilebilir olan a'dan da c'den de ayırt edilemeyecek *b* gibi bir ara terim eklemek suretiyle devamlılığın bize nasıl bir hizmette bulunabileceği açıkça anlaşılıyor. Önce-sonra münasebetini bu ara terim gerçekleştirecektir; adan ve eden ayırt edilemez olan olarak kendi kendisinden önce olacak olan bu ara terimdir. Ne kadar iyi! Ama böyle bir varlık nasıl varolabilir? Ekstatik doğası, ona nereden gelmektedir? Onda başlayan bölünmenin tamamlanmaması, biri *a*'da öteki ede eriyecek iki terim halinde patlamaması mümkün müdür? Onun birliğine ilişkin bir sorunun bulunduğunu görmemeye imkân var mı? Bu varlığın imkânının koşullarının daha derinlemesine incelenmesi, belki de kendinin ekstatik birliği içinde varolabilenin yalnızca kendi-için olduğunu bize öğretecekti. Ama bu incelemeye girişilmemiştir ve sonuçta zamansal bağlantı, Leibniz'de, mantığın mutlak içkinliğiyle, yani özdeşlik aracılığıyla bağlantıyı gizler. Oysa kronolojik düzen devamlıysa, özdeşlik düzeniyle sembolize edilemez, çünkü devamlı olan özdeş olanla bağdaşmaz.

Aynı şekilde Bergson'un da melodik düzenleme ve iç içelik çokluğu olan süre [duree] kavramıyla, bir çokluk düzenlemesinin düzenleyici bu edimi varsaydığını göremediği anlaşılıyor. Bergson *anı* ortadan kaldırırken Descartes karşısında haklıdır; ama Kant da *verili* sentez olmadığını olumlarken Bergson karşısında haklıdır. Bergson'un, şimdiki zamana katılan, hattâ onun içine giren geçmiş zamanı bir retorik figüründen ibarettir. Bergson'un, bellek teorisini geliştirirken karşılaştığı güçlükler de bunun böyle olduğunu gösterir. Çünkü geçmiş, Bergson'un ileri sürdüğü gibi artık eylemeyense, ancak arkada kalabilir, anı formu altında şimdiki zamanın içine girmek üzere asla geri dönmeyecektir; meğer ki şimdi mevcut bir varlık, ayrıca ve ekstatik olarak geçmişte de varolma görevini üstlenmiş olmasın. Hiç şüphe yok ki Bergson'un felsefesinde "süregiden"

düpedüz aynı varlıktır. Ama aslında ontolojik açıklamalara duyduğumuz gereksinimi daha iyi hissettiren şey de işte budur. Çünkü, sonuç olarak, varlığın mı sürdüğünü, yoksa sürenin mi varlık olduğunu bilmiyoruz, Eğer süre varlıksa, o takdirde sürenin ontolojik yapısının ne olduğu bize söylenmelidir; ve tersine, eğer varlık sürüyorsa, varlığın içinde sürmesine imkân veren şeyin ne olduğu bize gösterilmelidir.

Bu tartışma sonunda nasıl bir sonuca varabiliriz? Her şeyden önce şuna: zamansallık eritici bir kuvvettir ama birleştirici bir edimin bağrında böyledir; -sonradan hiçbir birlik kazanamayacak ve bunun sonucunda da çokluk olarak bile varolmayacak- gerçek bir çokluk olmaktan çok, bir hemen-hemen-çokluk, birliğin bağrındaki bir ayrışma taslağıdır. Bu iki veçheden birini ya da ötekini ayrı olarak ele almaya kalkışmamak gerekir: önce zamansal birliği ortaya koyarsak, bu birliğin *anlamı* olarak geri döndürülmez ardışıklığı artık hiçbir biçimde anlayamamak tehlikesiyle karşılaşırız; ama parçalayıcı ardışıklığı zamanın kökensel özelliği olarak düşünürsek, *bir* zamanın olmuş olduğunu bile anlayamama tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Şu halde birliğin çokluk üzerinde çokluğun da birlik üzerinde herhangi bir önceliği yoksa, zamansallığı *kendini* çoğaltan bir birlik olarak düşünmek gerekir, yani zamansallık aynı varlığın bağrındaki varlık münasebetinden başka bir şey olamaz. Zamansallığı, varlığı *verili* olan bir içeren gibi düşünemeyiz, çünkü böyle bir yaklaşım bu kendinde-varlığın çokluk halinde nasıl parçalanabildiğini, ya da en küçük içerenlerin, yani anların kendindesinin *bir* zamanın birliği içinde nasıl birleştiğini anlayabilmekten sonsuza dek vazgeçmek olur. Zamansallık *yoktur.* Yalnızca belli bir varlık yapısına sahip bir varlık kendi varlığının birliği içinde zamansal olabilir. Ünce ve sonra, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ancak iç ilişki olarak anlaşılabilirdir. Önce, kendini orada, sonranın içinde önce olarak belirlendirir, sonra da aynı şekilde, öncenin içinde sonra olarak. Kısacası, önce, kendi kendisinden *önce* olan varlıksa anlaşılabilir. Yani zamansallık ancak kendisi de kendinin dışında olan bir varlığın varlık kipini gösterebilir. Zamansallık kendiliğin [ipseite] yapısına sahip olmak zorundadır. Gerçekten de kendi, yalnızca kendinin dışında orada, kendi varlığı içinde olduğu' içindir ki kendinden önce ya da sonra olabilir; önce ve sonra genel olarak var olabilir. Yalnızca kendi varlığını daha olacak olan bir varlığın içyapısı olarak, yani kendi-içinin içyapısı olarak zamansallık vardır. Bu, kendi-içinin zamansallık üzerinde ontolojik bir önceliğe sahip

olmasından ötürü değildir. Ama zamansallık kendi-içinin varlığıdır, kendi-için bu varlığı ekstatik olarak daha olacak olduğu ölçüde onun varlığıdır. Zamansallık yoktur ama kendi-için, varolarak zamansallaşır.

Aynı şekilde Geçmiş, Şimdiki zaman ve Geleceğe ilişkin fenomenolojik incelememiz kendi-içinin zamansallık formu dışında olamadığını göstermemizi mümkün kılar.

Kendindenin hiçlenmesi olarak varlığın içinde beliren kendi-için, hiçlenişin mümkün olan boyutlarının hepsinde birden oluşur. Hangi yönden bakılırsa bakılsın, kendi-için pamuk ipliğiyle kendine bağlı varlıktır, ya da daha doğrusu, olan varlık olarak kendi hiçlenişinin mümkün olabilecek bütün boyutlarını vareden varlıktır. Antik dünyada Yahudi halkının derin uyumu ve dağılmışlığı "diaspora" adıyla ifade ediliyordu. Kendi-içinin varlık kipini göstermek için biz de bu sözcükten yararlanacağız: kendi-için, *diasporasaldır.* Kendinde-varlığın yalnızca tek bir varlık boyutu vardır, ama hiçliğin, varlığın bağrında *olmuş oldurulan* şey olarak ortaya çıkışı Kendinin ontolojik serabını gösterirken varoluşsal yapıyı da karmaşıklaştırır. Daha ileride aşkınlığın ve dünya-içinde-varlığın, başkası-için-varlığın, hiçlemenin birçok boyutunu ya da dilerseniz varlığın kendi ile olan birçok kökensel münasebetini temsil ettiğini göreceğiz. Hiçlik böylece hemen-hemen-çokluğu [quasi-multiplicite] varlığın bağrına buyur eder. Bu hemen-hemen-çokluk bütün dünya-içi çoklukların temelidir, çünkü bir çokluk, bağrında çokluğun açığa çıkacağı bir ilk birliği varsayar. Bu bağlamda, Meyerson'un iddia ettiği gibi, ortada nitel ve içsel farklılıktan (diversus) kaynaklanan bir skandal olduğu ve gerçeğin de bu skandalın sorumluluğunu taşıdığı doğru değildir. Kendinde, *diversus* değildir, çokluk değildir ve dünya-ortasındaki-varlığının bir özelliği olarak çokluğu edinebilmesi için, özdeşliği içinde yalıtılmış kendindelerin her birinin aynı anda farkında olan bir varlığın belirmesi gerekir. Çokluk, insan-gerçekliği aracılığıyla dünyaya gelir, sayının dünya üzerinde açığa çıkmasını sağlayan şey de kendi-için-varlığın bağrındaki hemen-hemen-çokluktur. Peki, kendi-içinin çok sayıda ya da hemen-hemen çok sayıda olan boyutlarının anlamı nedir? Bunlar, onun kendi varlığıyla olan farklı münasebetleridir. Sadece ne ise o olunduğunda, kendi varlığı olmanın da yalnızca bir tek tarzı vardır. Ama artık kendi varlığı olmadığı andan itibaren, bir yandan o varlık değilken o varlık olmanın farklı tarzları da eşzamanlı olarak belirir. Kendi-için, bizi ilk ekstazlara -hem hiçleyişin kökensel anlamını belirtenlerle, hem

de *en küçük* hiçleyişi temsil edenlerle- sınırlamak için şunları yapabilir ve yapmak zorundadır: 1) ne ise o olmamak; 2) ne değilse o olmak; 3) sürekli bir geri göndermenin birliği içinde, ne değilse o olmak ve ne ise o olmamak. Ekstazın anlamı kendine olan mesafe olduğundan, gerçekten de üç ekstaz boyutu söz konusudur. Bu üç boyut uyarınca varolmayacak bir bilinç tasarlamak mümkün değildir. Ve *cogito*'nun bu boyutlardan bir tanesini önce keşfetmesi o boyutun ilk boyut olduğu anlamına gelmez, sadece daha kolay açığa çıktığı anlamına gelir. Ama bu boyut yalnızca kendisiyle "Unselbständig'dir ve hemen anında öteki boyutların da görünmesini sağlar. Kendi-için, aynı anda bütün boyutları içinde varolmak zorunda olan bir varlıktır. Burada, kendine mesafe olarak düşünülen *mesafe*'nin hiçbir gerçekliği yoktur, genel olarak kendinde gibi *olan* hiçbir yönü yoktur: mesafe sadece hiçtir, ayrılık olarak *"oldurulmuş olan"* hiçliktir. Her boyut kendini beyhude yere Kendiye doğru yansıtmanın, bir hiçliğin ötesinde olduğunu olmanın bir tarzı, varlık düşüşü olmanın farklı bir biçimi, kendi-içinin daha olacak olduğu varlık yoksunlaşmasıdır. Bunların her birini ayrı ayrı gözden geçirelim.

Birincisinde, kendi-içinin daha olacak olduğu varlığı, bu varlığın temeli olmaksızın olduğu şey olarak kendi-içinin arkasındadır. Varlığı oradadır, karşısındadır ama bir hiçlik, olgusallığın hiçliği kendi-içini ondan ayırır. Kendi-için, kendi hiçliğinin temeli olarak -ve o haliyle de zorunlu olarak- kökensel olumsallığından ayrıdır, öyle ki bu olumsallığı ne atabilir ne de onda eriyebilir. Çaresiz ve karşılıksız bir tarzda kendi kendisi içindir. Varlığı onun içindir ama o bu varlık için değildir, çünkü tam tamına yansı ile yansıtan arasındaki karşılıklılık kendi-içinin *olduğu* şeyin kökensel olumsallığını ortadan kaldıracaktır. Tam tamına ortadan kaldıracaktır, çünkü kendini kendi-için varlığın formu altında kavrar; varlık, kendindeden yayılan bir yansı-yansıtan oyunu gibi uzaktadır ve bu oyun içinde yansıtanı vareden yansı olmadığı gibi yansıyı da yansıtan varetmez. Kendi-içinin daha olacak olduğu bu varlık, bu nedenle kendini artık yeniden kendisine dönmeye gerek olmayan şey gibi verir; tam tamına böyle verir, çünkü kendi-için bu varlığı yansı-yansıtan kipinde temellendiremez, yalnızca onun kendisiyle olan bağlantısını temellendiren olarak temellendirebilir. Kendi-için bu varlığın varlığını temellendirmez, yalnızca bu varlığın *verilebilmiş* olma olgusunu temellendirir. Burada koşulsuz bir zorunluluk söz konusudur: hangi kendi-için düşünülürse düşünülsün, o, belli bir anlamda *vardır,* vardır çünkü adlandırılabilir, ona ilişkin birtakım özellikleri olumlamak ya da yadsımak mümkündür. Ama kendi-için olarak o asla ne ise o değildir. O, sürekli *ötesine geçilmiş olan* olarak kendi-içinin arkasındadır. İşte biz tam tamına bu ötesine geçilmiş olgusallığı geçmiş diye adlandırız. Şu halde geçmiş, kendi-içinin zorunlu bir yapısıdır, çünkü kendi-için ancak hiçleyen bir öteye geçme edimi olarak varolabilir ve bu öteye geçme edimi de ötesine geçilmiş olanı içerir. Dolayısıyla bir kendi-içini hangi anda düşünürsek düşünelim onu geçmişi henüz-olmayan-şey gibi kavramamız mümkün değildir. Sanılmasın ki kendi-için önce varolur ve daha sonra kendine yavaş yavaş bir geçmiş oluşturmak üzere geçmişi olmayan bir varlığın mutlak yeniliği içinde dünyada belirir. Kendi-içinin dünya üzerinde yükselmesi hangi biçimde olursa olsun, o, geçmişiyle arasındaki bir münasebetin ekstatik birliği içinde dünyaya gelir: geçmişe sahip olmaksızın geçmiş haline gelecek mutlak bir başlangıç yoktur, ama kendi-için, kendi-için olarak, kendi geçmişim daha olacak olduğundan, dünyaya bir geçmişle *birlikte* gelir. Bu birkaç açıklama, doğum sorununu da biraz yeni bir açıdan gözden geçilmeye imkân veriyor. Nitekim bilincin

belli bir anda “ortaya çıkması”, gelip embriyona “yerleşmesi”, kısacası oluşum halindeki canlının bilinçsiz olduğu bir an ile geçmişsiz bir bilincin o canlıda hapsolduğu bir anın varlığı kabul edilmez görünüyor. Ama geçmişsiz bilincin olamayacağı belli olduğunda, bu kabul edilmezlik de ortadan kalkacaktır. Yine de bu demek değildir ki her bilinç kendindede donmuş halde bulunan daha önceki bir bilinci varsayar. Şimdi mevcut kendi-için ile kendinde *haline gelmiş* kendi-için arasındaki bu münasebet, kendi-için ile salt kendinde arasındaki bir münasebet olan ilksel geçmişlik münasebetini [rapport de passeite] bizden saklar. Nitekim kendi-için, kendindenin hiçlenişi olarak dünya üzerinde belirirken geçmiş de geçmiş olarak bu mutlak olay aracılığıyla kendi-için-den kendindeye yönelen kökensel ve hiçleyici münasebet olarak oluşur. Kendi-içinin varlığını kökensel olarak oluşturan şey, bilinç *olmayan* bir varlıkla kurduğu bu münasebettir, kendi-için, özdeşliğin kopkoyu gecesi içinde varolan bu varlığın dışında, arkasında kalarak yine de bu varlık olmak mecburiyetindedir. Hiçbir durumda bu varlığa *indirgenmesi* mümkün olmayan ve bu varlığa nispetle mutlak bir yeniliği temsil eden kendi-için, onunla arasında derin bir varlık dayanışması hisseder ve bu dayanışma da *önce* sözcüğüyle belirginleşir: kendinde, kendi-içinin *önce* olmuş olduğu şeydir. Bu bağlamda, geçmişimizin bize belirgin ve kusursuz bir çizgiyle sınırlandırılmış olarak görünmemesini -böyle bir şey, bilinç dünya üzerinde bir geçmişe sahip olmazdan *önce* fışkırabilseydi ortaya çıkardı-, tersine, giderek belirginliğini yitirip yine de hâlâ *biz-kendimiz* olan karanlıklarda kaybolmasını çok iyi kavrıyoruz; cenin ile o hayret verici dayanışmanın, ne yadsıyabildiğimiz ne de anlayabildiğimiz dayanışmanın ontolojik anlamını kavrıyoruz. Çünkü sonuçta o cenin ben idim, o cenin belleğimin olgusal sınırını temsil eder, geçmişimin meşru sınırını değil. *Böyle bir* embriyondan *benim* nasıl doğabildiğimi bilmenin yarattığı kaygı ölçüsünde, doğuma ilişkin bir metafizik sorun vardır; ve bu sorun belki de çözümsüzdür. Ama ontolojik bir sorun yoktur: bilinçlerin niçin doğabildiğini sormamıza gerek yoktur, çünkü bilinç kendi kendisine ancak kendinde hiçlenme olarak, yani *çoktan doğmuş olan* olarak görünebilir. Kendi-için olmayan kendinde ile ekstatik bir varlık münasebeti olarak ve geçmişliğin *a priori* oluşumu olarak doğum, kendi-içinin varlık yasasıdır. Kendi-için olmak, *doğmuş olmaktır.* Ama kendi-içinin doğduğu kendinde hakkında sonradan kalkıp da şu tür *metafizik* sorular sormanın gereği yoktur: “Kendi-içinin doğumundan *önce*

bir kendinde nasıl vardı, kendi-için neden bir başkasından değil de bu kendindeden doğdu, vb?" Bu soruların hiçbiri, geçmişin genel olarak kendi-için aracılığıyla varolabildiğini dikkate almamaktadır. Eğer bir önce varsa, bu, kendi-için dünya üzerinde belirdiği için ve dünyayı kurmak da bu kendi-içinden hareketle mümkün olduğu içindir. Kendinde, kendi-içine birlikte-mevcut, eşmevcut [co-present] kılındığı ölçüde, kendindenin yalıtılmışlıklarının yerinde bir *dünya* belirir. Bu dünyada bir şeyi göstermek ve "şuradaki *bu* nesne, oradaki *bu* nesne" demek mümkündür. Bu bağlamda kendi-için, varlıktaki belirişiyle beraber bir birlikte-mevcudiyetler dünyasının varolmasını sağlayan olarak, bir dünyanın içindeki, ya da dilerseniz, dünyanın geçmiş olan bir durumundaki kendindelere birlikte-mevcudiyet olarak kendi "öncesi'ni de gösterir. Öyle ki, bir bakıma, kendi-için dünya*dan* doğmuş olan gibi görünür, çünkü kendisinden doğduğu kendinde, geçmiş birlikte-mevcudiyetler arasındaki birlikte-mevcudiyet olarak dünyanın ortasındadır: önceden olmuş olmayan ve doğmuş olan bir kendi-içinin dünya üzerinde ve dünyadan hareketle belirişi vardır. Ama bir başka anlamda, genel olarak bir öncenin varolmasını sağlayan kendi-içindir, ve bu öncenin içinde, geçmiş bir dünyanın birliğinde birleşmiş birlikte-mevcudiyetlerin birinin ya da ötekinin "*bu* nesne" diye *gösterilmesini* mümkün kılan da kendi-içindir. Henüz geçmişe sahip olmayan bir kendi-içinin orada aniden ortaya çıkacağı *daha önce* mevcut bir tümel zaman yoktur. Ama kendi-içinin kökensel ve *a priori* varlık yasası olarak doğumdan itibarendir ki tümel bir zamanla birlikte bir dünya açığa çıkar; bu zamanın içinde kendi-içinin henüz olmamış olduğu bir an ile belirdiği bir an, *kendilerinden* doğmuş olmadığı varlıklar ile *kendisinden* doğmuş olduğu bir varlık gösterilebilir. Doğum, kendi-içinin kendindenin içindeki ekstatik varlığı olarak mutlak geçmişlik münasebetinin belirişidir. Bir Dünya Geçmişi, doğum aracılığıyla belirir. Bu konuya döneceğiz. Burada şuna işaret etmekle yetinelim: bilinç ya da kendi-için, ta kendisi olan bir onarılmazın ötesinde, varlıkta ortaya çıkan bir varlıktır ve bu "onarılmaz" da kendi-içinin arkasında olan, dünyanın ortasında olan olarak, geçmiştir.

Onu olmamamın hiçbir imkânı olmaksızın daha olacak olduğum onarılmaz varlık olarak geçmiş, "Erlebnis"in "yansı-yansıtan" birliği içine girmez: geçmiş dışarıdadır. Bununla birlikte geçmiş, örneğin algılanan sandalyenin algılayan bilincin algıladığı şey olması anlamında, bir şey*in* bilinci gibi de değildir. Sandalyeyi algılama durumunda bir tez vardır, yani

bilincin olmadığı kendinde olarak sandalyenin, kavranması ve olumlanması vardır. Bilincin kendi-içinin varlık kipinde daha olacak olduğu şey, sandalye-olmamaktır. Çünkü bilincin "sandalye-olmama"sı, ilende göreceğimiz gibi, yalnızca bu varlık-olmayana tanıklık etmek üzere orada bulunan bir tanık için olmama(nın) bilinc(i), yani olmamak görünüşü formundadır. Şu halde olumsuzlama açıktır ve algılanan nesne ile kendi-için arasındaki varlık bağını oluşturur. Kendi-için, algılanan şeyin olumsuzlanması olan bu saydam hiçten başka bir şey değildir. Ama geçmişin *dışarıda* olmasıyla birlikte, bağlantı burada aynı türden değildir, çünkü kendi-için kendini geçmiş olan olarak verir. Bundan ötürü geçmişin *tezi* varolamaz, çünkü ancak olmadığımız şeyi ortaya koyarız. Nitekim kendi-için, nesneyi algılarken kendini nesne olmayan olarak kendi için üstlenir, kabul eder; oysa ki geçmişin ortaya çıkmasında, kendi-için geçmiş *olan* olarak kendini üstlenmektedir ve bu geçmişten yalnızca hiçbir şey olamayan kendi-için doğasıyla ayrılmıştır. Böylece geçmişin *tezi* yoktur ama geçmiş yine de kendi-içine içkin değildir. Geçmiş, kendi-için daha kendini şu ya da bu tikel nesne olmayan olarak üstlendiği anda kendi-içine musallattır. Kendi-içinin *bakış* mm nesnesi değildir. Kendi kendisine saydam bu bakış, nesnenin ötesinde, geleceğe yönelir. Geçmiş, ortaya konmaksızın *olunan* şey olarak, fark edilmeksizin musallat olan şey olarak kendi-içinin arkasında, onun tematik alanının dışındadır, kendi-için de geçmiş tarafından aydınlatıldığı ölçüde geçmişin önündedir. Geçmiş, kendi-içine "karşı ortaya konur", kendi-için tarafından olumlanması da, yadsınması da, temalaştırılması da, emilmesi de mümkün olmaksızın, daha olunacak olan şey olarak üstlenilmiştir. Bunun nedeni elbette geçmişin benim için tez konusu olamaması ya da hattâ çoğu kez temalaştırılmaması değildir. Ama geçmiş, kendi-içine karşı ortaya konduğu zaman belirtik bir araştırmanın nesnesi olur ve bu durumda kendi-için, ortaya koyduğu bu geçmiş *olmayan* olarak kendini olumlar. Geçmiş artık *geride* değildir; geçmiş olmayı hiçbir şekilde bırakmaz, ama ben geçmiş *olmayı* bırakırım: birinci aşamanın kipinde, onu bilmeksizin (ama asla bilincinde olmaksızın değil) kendi geçmişim idim, ikinci aşamanın kipinde, geçmişimi biliyordum ama artık o geçmiş değildim. Denecektir ki, konuşlandırın kipin dışında ben nasıl geçmişimin bilincinde olabilirim? Oysa geçmiş değişmeksizin oradadır, baktığım ve daha önce gördüğüm nesnenin, beni çevreleyen aşina yüzlerin bizatihi anlamıdır, eğer ben kendim geçmişte başlangıcına tanık

olmasaydım döngüsel olduğunu da söyleyemeyeceğim ve halihazırda sürmekte olan bu devinimin başlangıcıdır, bütün eylemlerimin kökeni ve tramplenidir, dünyanın değişmeksizin verili olan, kendimi yönlendirmeme ve nerede olduğumu belirlememe imkân veren bu yoğunluğudur, kendimi bir kişi olarak gördüğüm ölçüde bizzat bendir (Egonun gelecekteki bir yapısı da vardır), kısacası geçmiş, onu durmadan tam anlamıyla bırakılmışlık olarak gördüğüm ölçüde beni dünyaya ve kendi kendime bağlayan olumsal ve nedensiz bağdır. Psikologlar onu *bilme* diye adlandırırlar. Ama, bizatihi bu terimle geçmişi ‘psikolojikleştirmeleri” bir yana, onu anlama olanağından da kendilerini yoksun bırakırlar. Çünkü bilme her yerdedir ve her şeyi, hattâ belleği bile koşullandırır: kısacası, zihinsel bellek bilmeyi varsayar ve psikologların “bilme”si, eğer bu terimle mevcut bir olgunun anlaşılması gerekiyorsa, zihinsel bir bellekten başka ne olabilir? Bütün düşüncelerimizin örgüsünü dokuyan ve bin türlü boş işaretten, arkamızda yükselen imgesiz, sözcüksüz ve tezsiz bin türlü göstermeden oluşan bu esnek, girişken, değişken bilme benim somut geçmişimdir, olmuş olduğum şey olarak, bütün düşüncelerimin ve bütün duygularımın onarılmaz ve gerideki-derinliği olarak somut geçmişimdir.

Kendi-için, ikinci hiçleme boyutunda kendini belli bir eksiklik olarak kavrar. Kendi-için bu eksikliktir ve aynı zamanda da *eksiği*-olandır, ne ise o olacak olandır. İçmek ya da içmekte olan olmak demek, içmeye asla son vermemiş olmak, içmekte olan ben olmamın ötesinde, hâlâ daha içecek olmam demektir. Ve “içmeyi bitirdiğim” zaman içmiş olurum: hepsi birden geçmişe kayar. Dolayısıyla, halihazırda içerken, daha olacak olduğum ve olmadığım bu içmekte olanım; benim kendime ilişkin her türlü gösterme, güçlü ve dolu olabilmek için, özdeşin yoğunluğunu taşıyabilmek için geçmişin içinde benden kurtulmak zorundadır. Göstermenin kendisi de Henüz-değil içinde parçalandığı, beni tamamlanmamış ve tamamlanması mümkün olmayan bütünlük olarak gösterdiği içindir ki bana şimdiki zamanda ulaşır. Bu Henüz-değil, kendi-içinin hiçleyici özgürlüğü tarafından kemirilir. Henüz-değil, yalnızca belli-bir-mesafede-olmak değildir: varlık incelmesidir. Hiçlenişin ilk boyutu içinde kendinin önünde olmuş olan kendi-için, burada kendinin arkasındadır. Kendinin önünde ya da arkasındadır: asla *kendi* değildir. Bu da Geçmiş ve Gelecek iki ekstazın bizatihi anlamıdır ve bu yüzden kendinde değer, doğası gereği kendinde dinginliktir, zamansal-olmamaktır! İnsanın aradığı ebediyet, sürenin

sonsuzluğu, benim bizzat sorumlu olduğum kendinin peşindeki o beyhude koşturmanın sonsuzluğu değildir: kendinde dinginliktir, kendi ile mutlak çakışmanın zamansallık-dışı oluşudur [atemporalite].

Nihayet üçüncü boyutta, yansıtan-yansıtılanın sürekli oyunu içinde dağılmış olan kendi-için, tek bir kaçışın birliğinde kendi kendisinden kurtulur. Burada varlık her yerde ve hiçbir yerdedir: nerede kavranmaya çalışılırsa, tam karşıdadır, kaçmıştır. Varlığın *Mevcudiyeti*, kendi-içinin bağrındaki bu kaçma kovalamadır, karşılıklı ve eşzamanlı yer değiştirmedir.

Hem şimdiki zaman, *hem* geçmiş *hem de* gelecek olarak varlığını üç boyutta dağılan kendi-için, yalnızca kendini hiçlediğinden ötürü zamansaldır. Bu boyutlardan hiçbirinin ötekiler karşısında ontolojik bir önceliği yoktur, hiçbiri öteki ikisi olmaksızın varolamaz. Bununla birlikte, üzerinde durulması gereken, her şeye rağmen şimdi mevcut olan ekstazdır -yoksa Heidegger'deki gibi gelecekteki ekstaz değil-, çünkü kendi-için kendi kendisine açınlanma olarak kendi geçmişidir, hiçleyici bir öteye geçiş içinde daha-kendi-için-olacak olan olarak kendi geçmişidir; kendi-için, kendiye açınlanma olarak eksikliktir, geleceğinin, yani orada, belli bir mesafede kendi için olduğu şeyin istilası altındadır. Şimdiki zaman ontolojik olarak geçmiş ve gelecekten "daha önce" değildir, geçmişi ve geleceği koşullandırdığı ölçüde onlar tarafından koşullandırılır, şimdiki zaman zamansallığın tastamam sentetik formu için vazgeçilmez olan varlık-olmayan oyuğudur.

Böylece zamansallık bütün varlıkları ve özellikle de insan-gerçekliklerini içeren bir tümel zaman değildir. Varlığa dışarıdan dayatılmış olan bir gelişim yasası da değildir. Zamansallık varlık da değildir; varlığın kendi kendisinin hiçlenişi olan içyapısı, yani kendi-için-varlığa özgü *varlık* kipidir, Kendi-için, kendi varlığını zamansallığın diyasporasal formu altında daha olacak olan varlıktır.

B) Zamansallığın Dinamiği

Kendi-içinin belirişinin zorunlu olarak zamansallığın üç boyutunu izleyerek gerçekleşmesi bize zamanın dinamiğinden kaynaklanan süre ile gündeme gelen soruna ilişkin hiçbir şey öğretmez. Bu sorun, ilk bakışta çiftmiş gibi görünür: kendi-için, varlığında ortaya çıkan ve kendisini geçmiş *haline getiren* bu değişime neden maruz kalır? Ve neden yeni bir kendi-için, bu geçmişin şimdiki zamanı haline gelmek için *ex nihilo* belirir?

Bu sorun, insan varlığını *kendinde* gibi kabul eden bir kavrayış marifetiyle uzun süre gizlendi. Değişimin kendiliğinden sürekliliği içerdiği görüşü, Kant'ın Berkeley'in idealizmini çürütüşünün düğüm noktası, Leibniz'in başlıca argümanıdır. Bu durumda, zaman *boyunca* zamansal olmayan olarak kalan belli bir süreklilik varsayarsak, zamansallık da değişimin ölçü ve düzeninden başkaca bir şey olmamaya indirgenir. Değişim olmaksızın zamansallık da yoktur, çünkü zamanın sürekli ve özdeş olan üzerinde herhangi bir etkisi olamayacaktır. Ayrıca Leibniz'de olduğu gibi değişimin kendisi, sonuçlar ve o sonuçları önceleyenler arasındaki münasebetin mantıksal açıklaması olarak, yani sürekli bir öznedeki yüklemlerin gelişimi olarak verilmişse, o takdirde artık gerçek bir zamansallık da yoktur.

Ama bu anlayış epey hatalıdır. Her şeyden önce sürekli bir öğenin değişen şeyin yanındaki kalıcılığı, sürekliliği [permanence] değişimin değişim olarak oluşmasına imkân veremez; bu kalıcılık ancak bizzat kendisi değişen ve kalan şeyin birliği olan bir tanığın gözünde mümkündür. Kısacası değişimin ve sürekli, kalıcı olanın *birliği*, değişimin değişim olarak oluşması için zorunludur. Ama Leibniz ve Kant'ın hatalı olarak kullandıkları bu birlik terimi bile burada fazla bir anlam taşımaz. Dağınık öğelerin bu birliği ile söylenmek istenen nedir? Bu birlik düpedüz bir dış bağlantıdan mı ibarettir[7] O takdirde anlamsızdır. Bu birliğin, *varlık* birliği olması gerekir. Ama bu varlık birliği, sürekli olanın değişen şey *olmasını* gerektirir; böylece de bu birlik, özü gereği ekstatik olandır; ayrıca kalıcılığın, ve değişimin *kendindelik* vasfının yok edicisidir. Sürekliliğin, kalıcılığın ve değişimin burada birer fenomen gibi ele alındıkları ve ancak *görece* bir varlığa sahip oldukları da söylenemez: kendinde, fenomenlere *numen* gibi karşıt değildir. Bir fenomen, ne ise o olduğunda, tanımımızın terimleri uyarınca kendindedir; bir özne ya da bir başka fenomenle ilişki halinde bile olsa böyledir. Kaldı ki fenomenleri birbirlerine nispetle belirleyen şey olarak *ilişkinin* ortaya çıkması, daha önceden, öteyi ve münasebeti temellendirmek için ne değilse o olabilen ve ekstatik olma vasfına sahip bir varlığın belirmesini varsayar.

Değişimi temellendirmek üzere sürekliliğe başvurmak da zaten tümüyle gereksizdir. Gösterilmek istenen şey mutlak bir değişimin artık gerçek anlamda bir değişim olmadığıdır, çünkü artık değişen *hiçbir şey* -ya

da kendisine kıyasla değişimin olduğu bir şey- kalmaz. Ama aslında sürekliliğin gereksiz hale gelmesi için değişen şeyin geçmiş kipte kendi eski halinde olması yeterlidir; bu durumda değişim mutlak olabilir, varlığı bütünüyle etkileyen bir başkalaşım söz konusu olabilir: yine de bu değişim, geçmişte "*idi*" kipinde olduğu daha önceki bir duruma nispetle kendini değişim olarak oluşturacaktır. Süre sorunu, geçmişle olan ve sürekliliğin sözde-zorunluluğunun yerini alan bu bağ, mutlak değişimler konusunda onaya konabilmelidir ve konmak zorundadır. Zaten mutlak olanlar dışında başka değişimler de yoktur; "dünya üzerinde" bile yoktur. Değişimler, belli bir eşiğe kadar varolmayanlardır, bu eşik aşıldığında, Gestaltçıların deneylerinin de göstermiş olduğu gibi, bütün forma yayılırlar.

Ama ayrıca, insan-gerçekliği söz konusu olduğunda zorunlu olan şey salt ve mutlak değişimdir, bu değişim zaten *hiçbir şey* değişmeksizin de pekâlâ değişim olabilir ve bu bizatihi süredir. Bir kendi-içini örneğin, kendi-içinin sürekli bir kendindeye bomboş mevcudiyetinin basit bilinci olarak kabul etsek bile, bilincin bizatihi varoluşu zamansallığı gerektirir, çünkü bilinç, olduğunu, değişikliğe uğramaksızın daha olacaktır, "onu olmuş olmak" formu altında daha olacaktır. Dolayısıyla şimdi mevcut kendi-içinin yeni bir şimdiki zamanın geçmişi haline gelmesi için ebediyet değil değişmez zorunluluk vardır ve bu da bilincin bizatihi varlığının gücüyle vardır. Ve eğer bize şimdiki zamanın geçmişte yeni bir şimdiki zaman aracılığıyla sürekli olarak yeniden ele geçirilişinin kendi-içindeki bir iç değişimi gerektirdiği söylenseydi, karşılık olarak, bu durumda değişimin temelinin kendi-içinin zamansallığı olduğunu, yoksa zamansallığı temellendirenin değişim olmadığını söylerdik. Demek ki ilk bakışta çözümsüz gibi görünen bu sorunları hiçbir şey bizden gizleyemez: şimdiki zaman neden geçmiş *haline gelir? O* halde fışkıran bu yeni şimdiki zaman nedir? Nereden gelir ve neden ortaya çıkar? Ve şunu da bir yana kaydedelim: "içi boş" bir bilinç varsayımımızın da gösterdiği gibi, burada sorun yaratan şey bir sürekliliğin bir yandan maddi bir süreklilik halinde kalırken andan ana atlama zorunluluğu değildir: hangisi olursa olsun bir varlığın, hem bütünüyle biçim ve içerik olarak metamorfoza uğrama, geçmişin içinde yıpranma, hem de kendini *ex nihilo* olarak geleceğe doğru yaratma zorunluluğudur.

Ama acaba iki sorun mu var? Daha iyi inceleyelim: şimdiki zaman kendini öncenin sonrası gibi oluşturan bir kendi-içinin öncesi haline

gelmedikçe *geçemezdi.* Şu halde yalnızca bir tek fenomen vardır: olmuş *olduğu* şimdiki zamanı geçmişleştiren yeni bir şimdiki zamanın belirişi, ve bir kendi-içinin ortaya çıkışma yol açan bir şimdiki zamanın, kendi-için açısından geçmiş haline gelecek bir şimdiki zamanın geçmişleşmesi. Zamansal oluş [devenir] fenomeni topyekün bir değişmedir, çünkü hiçbir şeyin geçmişi olmamış bir geçmiş, bir geçmiş olmaz artık, çünkü bir şimdiki zamanın bu geçmişin şimdiki zamanı olması zorunludur. Zaten bu başkalaşım yalnızca salt şimdiki zamanı etkilemez: önceki geçmiş zaman ile gelecek zaman da aynı şekilde etkilenirler. Geçmişliğin değişimine maruz kalmış olan şimdiki zamanın geçmişi, bir geçmişin geçmişi ya da birleşik-geçmiş-zamanın-hikâyesi haline gelir. Onun açısından şimdiki zaman ile geçmişin ayrışıklığı da bir çırpıda ortadan kaldırılır, çünkü şimdiki zaman olarak geçmişten farklılaşan şey geçmiş haline gelmiştir. Metamorfoz sırasında şimdiki zaman bu geçmişin şimdiki zamanı olarak kalır, ama bu geçmişin geçmiş şimdiki zamanı haline gelir. Bunun anlamı, öncelikle şimdiki zamanın kendisinden kalkarak doğuma kadar giden geçmişin dizisiyle homojen olduğudur; sonra da artık kendi geçmişini daha olacak olmak formunda değil de olmuş olacak olmak kipinde olduğudur. Geçmiş ile birleşik-geçmiş-zamanın-hikâyesi arasındaki bağlantı, kendindenin kipinde gerçekleşen bir bağlantıdır; ve şimdi mevcut kendi-içinin temelinde ortaya çıkar. Tek bir blok halinde kaynaştırılmış olan geçmiş ile birleşik-geçmiş-zamanın-hikâyelerinin oluşturduğu diziyi taşıyan odur.

Öte yandan, gelecek, metamorfoz tarafından aynı şekilde etkilenmiş olmakla beraber gelecek olmayı sürdürür, yani kendi-içinin dışında, önde, varlığın ötesinde kalmaya devam eder, ama bir geçmişin geleceği ya da önceki-gelecek-zaman haline-gelir. Söz konusu olanın yakın gelecek ya da uzak gelecek oluşuna göre, yeni şimdiki zamanla iki türlü ilişki sürdürebilir. Birinci şıkta, şimdiki zaman kendini geçmişe nispetle bu gelecek *olan* gibi verir: “Beklediğim şey, işte buydu.” Kendi geçmişinin önceki-gelecek-zaman kipindeki şimdiki zamanıdır. Ama bir yandan bu geçmişin geleceği olarak kendi-içinken, aynı zamanda da kendini kendi-için olarak, dolayısıyla geleceğin olmayı vaadettiği şeyi olmayan olarak gerçekleştirir. İkiye bölünme vardır: şimdiki zaman, geçmişin önceki-gelecek-zamanı haline gelirken bir yandan da *bu* gelecek olmayı yadsır. Ve ilksel gelecek hiçbir şekilde gerçekleşmemiştir: geçmişe nispetle gelecek olmayı

sürdürürken şimdiki zamana kıyasla gelecek değildir artık. Şimdiki zamanın gerçekleşmeyen birlikte -mevcudu haline gelir ve eksiksiz bir *idealliği* muhafaza eder. “Demek beklediğim şey buydu?” Şimdiki zamanda ideal bir şekilde birlikte-mevcut gelecek olarak, bu şimdiki zamanın geçmişinin gerçekleşmeyen geleceği olarak kalır.

Uzakta olması durumunda, gelecek, yeni şimdiki zamana nispetle gelecek olarak kalır, ama şimdiki zaman kendi kendisini bu geleceğin eksikliği olarak oluşturmazsa, gelecek de mümkün olma vasfını kaybeder. Bu durumda önceki-geçmiş-zaman yeni şimdiki zaman için mümkün olan değil, yeni şimdiki zamana nispetle farksız olan mümkün olan haline gelir. Bu bağlamda artık kendini mümkünleştirmez ama kendinde-varlığı mümkün olarak kabul eder. *Verili* mümkün olan haline gelir, yani kendinde haline gelmiş bir kendi-içinin kendinde mümkün olanı haline gelir. Dün, gelecek Pazartesi tatile çıkmam -benim için mümkün olan olarak- mümkündü. Bu mümkün olan bugün artık *benim* için mümkün olan değildir, hep gelecekte *olmuş olduğum* mümkün olan olarak temaşamın temalaştırılmış nesnesi halinde kalır. Bu mümkün olanın benim şimdiki zamanımla olan tek bağı, benim, bu şimdiki zamanı “idi” kipinde daha olacak olmam ve geçmiş haline gelmiş olan bu şimdiki zamanın da benim şimdiki zamanımın ötesinde geçmişin mümkün olanı olmaya devam etmesidir. Ama gelecek ve geçmiş şimdiki zaman, benim şimdiki zamanımın temelinde, kendinde olarak katılaşır. Gelecek böylece, zamansal süreç boyunca gelecek vasfını asla yitirmeksizin kendindeye geçer. Şimdiki zaman tarafından yakalanmadığı sürece sadece *verili* gelecek haline gelir. Şimdiki zaman tarafından yakalandığında *ideallik* vasfına bürünür; ama bu ideallik *kendinde* idealliktir, çünkü kendini *verili* bir geçmişin *verili* eksildiği olarak gösterir, yoksa mevcut bir kendi-içinin *olmamak* kipinde daha olacak olduğu eksik-olan olarak değil. Gelecek, ötesine geçildiğinde, geçmişler dizisinin kıyısında ve ona karışmaksızın hep önceki-gelecek-zaman olarak kalır: birleşik-geçmiş-zamanın-hikâyesi haline gelmiş falanca geçmişin önceki-gelecek-zamanı, geçmiş haline gelmiş bir şimdiki zamanda birlikte-mevcut gibi verili gelecek ideali.

Geriye, geçmiş halinde mevcut kendi-içinin yeni bir şimdiki zamanın birleşik belirişiyle uğradığı başkalaşımın incelenmesi kalıyor. Kaybolan şimdiki zamandan bir *imgeyi* saklayan bir *kendinde* şimdiki zamanın belirişiyle birlikte önceki şimdiki zamanın da ortadan kalkacağını sanmak

hatadır. Bir bakıma, doğruyu bulmak için terimleri tersine çevirmek belki daha uygun olur, çünkü eski-şimdiki zamanın geçmişleşmesi kendindeye geçiştir, oysa ki yeni bir şimdiki zamanın ortaya çıkışı bu kendindenin hiçlenişidir. Şimdiki zaman yeni bir kendinde değildir, olmayandır, varlığın ötesinde olandır; şimdiki zaman yalnızca geçmişte "vardır" denilebilendir; geçmiş hiçbir şekilde lağvedilmemiştir, "idi" haline gelmiş olandır, şimdiki zamanın varlığıdır. Nihayet, yeterince gösterdiğimiz gibi, şimdiki zamanla geçmiş arasındaki münasebet bir temsiliyet münasebeti değil varlık münasebetidir.

Öyle ki dikkatimizi çeken ilk özellik, kendi-içinin, sanki artık kendi hiçliğini taşıyacak güce sahip değilmiş gibi, varlık tarafından yeniden kavranmasıdır. Kendi-içinin daha olacak olduğu çatlak kapanmakta, "oldurulmuş olmak" zorunda olan hiçlik bunu olmayı bırakmakta ve geçmişleşmiş kendi-için-varlık kendindenin bir *niteliği* halinde kovulmaktadır. Eğer geçmişte, şu ya da bu hüznü duymuşsam, bu artık onu kendime duyumsatmış olduğum ölçüde hüzünlenmiş olmamdan ötürü değildir, bu hüzün artık kendini kendi tanığı kılan bir görünüşün sahip olabildiği varlık ölçüsünde hüzün değildir; olmuş olduğu için vardır, varlık neredeyse bir dış zorunluluk gibi ona gelir. Geçmiş, geriye, doğru giden bir yazgıdır; Kendi-için kendini istediği şey kılabilir, ama yeni bir kendi-içinin olmak istediğini kaçınılmaz bir biçiminde olmanın zorunluluğundan kurtulamaz. Geçmiş, bu olgudan ötürü kendindeye aşkın bir mevcudiyet olmayı bırakmış-kendi-içindir. Kendisi de kendinde olarak, *dünyanın ortasına* düşmüştür. Daha olacak olduğum şeyi dünyaya mevcudiyet olarak olurum, henüz o değilim, ama ne *idiysem* onu, dünyanın ortasında, şeylerin olduğu tarzda, dünya-içi varolan kimliğiyle olmuştum. Bununla birlikte kendi-içinin ne idiyse onu daha olacak olduğu bu dünya, kendi-içinin halihazırda mevcut olduğu aynı dünya olamaz. Kendi-içinin geçmişi, dünyanın geçmiş bir durumuna geçmiş mevcudiyeti olarak işte böyle oluşur. Kendi-içinin şimdiki zamandan geçmişe "geçtiği" sürede dünya hiçbir değişikliğe maruz kalmamış bile olsa, en azından biraz önce betimlediğimiz üzere kendi-için-varlığın bağrındaki aynı biçimsel değişime maruz kalmış gibi kavranır. Bu değişim, bilincin içindeki gerçek değişimin bir yansısından başkaca bir şey değildir. Başka türlü söyleyecek olursak, kendi-için, kendinde haline gelen varlığa eski-mevcudiyet olarak geçmişte kalırken "dünyanın-ortasındaki" bir varlık haline gelir ve dünya da, geçmiş

kendi-içinin onun ortasında kendinde olduğu şey olarak geçmiş boyut içinde tutulur. İnsan şeklindeki, bedeni bir balık kuyruğuyla biten Denizkızı gibi, dünya-dışı kendi-için de, kendi gerisinde *dünya üzerindeki şey* halinde tamamlanır. Sinirli ya da melankoliğimde, Oidipus kompleksine ya da aşağılık duygusuna sahibimdir, sonsuza kadar, ama geçmişte, “idi” formunda, dünyanın ortasında, tıpkı memur ya da beceriksiz, ya da proleter olmam gibi öyleyimdir. Geçmişte, dünya beni çevreler ve evrensel determinizm içinde kendimi yitiririm, ama geçmişimi radikal bir şekilde geleceğe doğru, “geçmiş idiliğim” olarak aşarım.

Bütün hiçliğini dile getirmiş, kendinde tarafından yeniden kavranmış ve dünyanın içinde eriyen bir kendi-için; daha olacak olduğum geçmiş, işte böyledir, kendi-içinin dönüşmesi böyledir. Ama bu dönüşme, dünyaya mevcut olma olarak hiçlenen ve aştığı geçmişi daha olacak olan bir kendi-içinin ortaya çıkışıyla, birlik halinde gerçekleşir. Bu belirişin anlamı nedir? Bu belirişte yeni bir varlığın ortaya çıkışını görmekten kaçınmak gerekir. Her şey, şimdiki zaman sürekli bir oyukmuş gibi, anında kapatılan ve durmadan yeniden açılan bir oyukmuş gibi cereyan eder: sanki şimdiki zaman, kendisini artık hiçbir kendi-içinin geçmişi olmayan bir geçmişin içine sürükleyecek olan kendindenin nihai utkusuna kadar devam edecek tehdidi altında, bu “kendinde”de takılıp kalma tehlikesinden sürekli bir kaçıştır. Kendindenin bu utkusu ölümdür, çünkü ölüm, bütün sistemin geçmişleşmesiyle zamansallığın radikal bir şekilde durması, ya da dilerseniz, insan bütünlüğünün kendinde tarafından yeniden kavranışıdır.

Zamansallığın bu dinamik vasfını nasıl *açıklayabiliriz?* Eğer zamansallık kendi-içinin varlığına katılan olumsal bir nitelik değilse -ki bunu göstermiş olduğumuzu umuyoruz- zamansallığın dinamiğinin de, daha kendi kendisinin hiçliği olacak olan varlık gibi kavranan kendi-içinin özsel bir yapısı olduğunu gösterebilmek gerekir. Başlangıç noktamıza yeniden dönmüş gibi görünüyoruz.

Ama işin gerçeği şudur ki ortada bir sorun yoktur. Kendi-içini kendi-için olarak düşünmek üzere gösterdiğimiz çabalara rağmen onu kendinde halinde dondurmaktan geri durmadığımız için, bir sorunla karşılaştığımızı sanıyoruz. Nitekim kendindeden hareket edersek değişimin ortaya çıkışı da sorun yaratır: eğer kendinde ne ise oysa, artık o olmaması nasıl mümkün olabilir? Ama tersine, kendi-içine uygun bir anlayıştan yola çıkarsak açıklanması gereken şey de değişim değildir artık: onun yerine, eğer

varolabilseydi sürekliliği, kalıcılığı açıklamak gerekirdi. Gerçekten de, akışından ötürü zamanın başına gelebilecek her türlü şey dışındaki düzenine ilişkin betimlememizi düşünecek olursak, kendi düzenine indirgenmiş bir zamansallığın bir çırpıda *kendinde* zamansallık haline geleceği açıkça görülür. Zamansal varlığın ekstatik vasfı onun düzenindeki hiçbir şeyi değiştirmez, çünkü bu vasıfla kendi-içinin kurucusu olarak değil, kendinde tarafından taşman nitelik olarak geçmişte karşılaşılır. Nitekim, kendisi de belli bir geçmişin kendi-içini olan bir kendi-içinin düpedüz geleceği olarak bir gelecek tasarlarsak, ve eğer değişimin zamansallık olarak betimlenen zamansallığa nispetle yeni bir sorun olduğunu dikkate alırsak, *bu* gelecek olarak düşünülen geleceğe anlık bir durağanlık atfederken kendi-içini de donmuş ve gösterilebilen bir nitelik yaparız; nihayet bütün hepsi *hazır* bütünlük haline gelir, gelecek ve geçmiş kendi-içini çevreleyip onun verili sınırlarını oluştururlar. *Olan* zamansallık olarak bu bütün, kendi-içinin şimdiki anı olan sert bir çekirdek çevresinde donmuştur ve bu durumda da sorun, bu şimdiki andan, kendisine eşlik eden geçmiş ve gelecekle birlikte bir başka anın nasıl belirebildiğini açıklamaktır. An, bir gelecek hiçliği ile bir geçmiş hiçliği tarafından çevrelenmiş yegâne kendinde gerçeklik olarak anlıktan [instantaneisme] kurtulmuştuk, ama her biri bir anın çevresinde odaklanacak bir zamansal bütünlükler ardışıklığını örtük bir şekilde kabul ederek analığın içine yeniden yuvarlandık. Kısacası, anı ekstatik boyutlarıyla donattık ama bundan ötürü onu ortadan kaldırmadık, bu da zamansal bütünlüğü zamansal olmayanla desteklemektir; zaman, eğer *varsa* yeniden bir düş haline gelir.

Ama değişim, doğal olarak, kendiliğindenlik [spontaneite] olan kendi-içine aittir. Bu kendiliğindenliğin “*olduğu”* söylenebilir, ya da sadece şu söylenebilir: “*bu* kendiliğindenlik” kendini kendisiyle tanımlanmaya bırakmalıdır, yani yalnızca kendi olmak hiçliğinin değil aynı zamanda kendi varlığının da temeli olmalıdır ve eşzamanlı olarak varlık da veri halinde dondurmak üzere onu yeniden kavramalıdır. Kendini kendiliğindenlik olarak ortaya koyan bir kendiliğindenlik aynı anda da ortaya koyduğu şeyi reddetmek mecburiyetindedir, aksi takdirde varlığı edinilmiş hale gelir ve edinilmişin gücüyle kendini varlıkta sürdürür. Bu reddin kendisi de bir edinilmiştir ve kendiliğindenlik, varoluşunun âtıl [inerte] bir uzantısı içinde takılıp kalmamak için onu reddetmek zorundadır. Uzama [prolongement] ve edinilmiş [acquis] kavramlarının esasen zamansallığı varsaydıkları

söylenebilir ve bu doğrudur. Ama bunun nedeni kendiliğindenliğin, edinilmişi redle ve reddi de edinilmişle bizzat oluşturmasıdır, çünkü kendiliğindenliğin zamansallaşmaksızın olması mümkün değildir. Onun kendine özgü doğası, kendini kendiliğindenlik olarak gerçekleştirirken oluşturduğu edinil-inişten yararlanmamaktır. Kendiliğindenliği başka türlü kavramak, onu bir anın içinde büzmedikçe ve bizatihi bu yoldan onu kendinde halinde dondurmadıkça, yani aşkın bir zamanı varsaymadıkça mümkün değildir. Şöyle bir itiraz beyhudedir: hiçbir şeyi zamansal form altında olmaksızın düşünemeyiz, yukarıdaki serimleme bir ilke kanıtsamasıdır [petition de principe], çünkü varlık, biraz sonra zamanı ondan dışarıya çıkarmak üzere zamansallaştırılmaktadır; Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisinde* zamansal olmayan bir kendiliğindenliğin çelişkili olmamakla birlikte düşünülemez olduğunu gösterdiği bölümleri hatırlatmak da beyhudedir. Tanı tersine, bize öyle görünüyor ki kendi kendisinden kaçmayalı ve bu kaçıştan bile kaçmayan bir kendiliğindenlik, kendisi hakkında "bu şudur" denebilecek ve kendini değişmez bir adlandırmanın içinde hapsolmaya bırakacak bir kendiliğindenlik, tam da bir çelişki olur ve sonuçta tikel bir olumlayıcı özle, asla yüklem olmayan ebedi özneyle eşdeğer olur. Bu kendiliğindenliğin kaçışlarının geri dönüşsüzlüğünü bile tam tamına onun kendiliğindenlik vasfı oluşturur, çünkü daha ortaya çıktığı anda, bu tam da kendini reddetmek içindir, ve ortaya koyma-reddetme düzeni tersine çevrilemez. Nitekim, ortaya koyuş bile olumlayıcı tamlığa asla erişmeksizin red halinde tamamlanır, aksi takdirde anlık bir kendindenin içinde tükenirdi; ve ortaya koyuş, tamamlanışının bütünlüğü içinde yalnızca *reddedilmiş* kimliğiyle varlığa geçer. "Edinilmiş-reddedilmiş"lerin birlikçi dizisi *değişim* karşısında zaten ontolojik bir önceliğe sahiptir, çünkü değişim sadece dizinin maddi içeriklerinin münasebetidir. Oysa biz, zamansallaştırmanın bizatihi geri dönüşsüzlüğünün bir kendiliğindenliğin tümüyle içi boş ve *a priori* formu için gerekli olduğunu gösterdik.

Tezimizi okurlarımızın daha aşina olduklarını sandığımız kendiliğindenlik kavramını kullanarak serimledik. Ama şimdi bu düşünceleri kendi-içinin perspektifinden ve bizim kendi terminolojimizle yeniden ele alabiliriz. Sürmeyecek bir kendi-için hiç şüphesiz aşkın kendindenin olumsuzlanması ve kendi varlığının "yansı-yansıtan" formundaki hiçlenişi olarak kalırdı. Ama bu hiçleniş bir *veri* haline gelirdi,

yani kendindenin olumsallığını kazanırdı ve kendi-için de, kendi hiçliğinin temeli olmayı bırakırdı; daha olacak olan olarak artık hiçbir şey olmazken, yansı-yansıtan çiftinin hiçleyici birliği içinde, *olurdu.* Kendi-içinin kaçışı, onu kendi hiçliğinin temeli olan olarak oluşturan bizatihi edim aracılığıyla olumsallığın reddidir. Ama bu kaçış kaçılan şeyi tam tamına olumsallık halinde oluşturur: kaçılan kendi-için orada bırakılmıştır. Kendi kendini hiçleyemez, çünkü ben oyum, ama aynı şekilde kendi hiçliğinin temeli gibi de olamaz, çünkü ancak kaçışın içinde olabilir: kendini *tamamlamıştır.* Kendi-için yönünden ...e mevcut olarak geçerli olan, elbette zamansallaşmanın bütünlüğüne de aynı şekilde uygun düşmektedir. Bu bütünlük asla tamamlanmış *değildir,* kendini reddeden ve kendinden kaçan bütünlüktür, aynı bir belirişin birliği içinde kendinden koparılmadır, kendini verdiği anda bu kendini verişin esasen ötesinde olan kavranamaz bütünlüktür.

Bilincin zamanı, böylece, kendine kıyasla kendi kendisinin tamamlanmamış-anı olan bütünlük olarak zamansallaşan insan-gerçekliğidir, bir bütünlüğün içine bütünlük-bozucu maya olarak sızan hiçliktir. Kendi peşinde koşam ve aynı zamanda da kendini reddeden bu bütünlük, kendi kendisinin ötesine geçilmesi ve kendine doğru kendisinin ötesine geçtiği için, ötesine geçilmesine kendi kendisinde hiçbir son bulamayacak olan bu bütünlük, hiçbir şıkta bir anın sınırları içinde varolamazdı. Kendi-içinin olduğunu olumlayabileceğimiz an asla yoktur, çünkü, kendi-için asla tam tamına olmaz. Ve bunun tersine, zamansallık, bütünüyle anın reddi olarak zamansallaşır.

III. KÖKENSEL ZAMANSALLIK VE PSİŞİK ZAMANSALLIK: DÜŞÜNÜM

Kendi-için, süregitmenin konuşlandırıcı-olmayan bilinci halinde sürer. Ama “akan zamanı hissedebilir” ve kendi kendimi ardışıklık birliği olarak kavrayabilirim. Bu durumda süregitmenin bilincinde olurum. Bu bilinç konumlandırıcıdır ve fazlasıyla bir bilgiyi andırır, tıpkı gözlerimin önünde zamansallaşan sürenin de bir bilgi nesnesine oldukça yakın olması gibi. Kökensel zamansallık ile, kendi kendimi “süregitmekte olan” gibi kavrar kavramaz rastladığım bu psişik zamansallık arasında ne tür bir münasebet varolabilir? Bu sorun bizi hemen bir başka soruna götürür,

çünkü sürenin bilinci, süregitmekte olan bir bilincin bilincidir; dolayısıyla, sürenin bu *konuşlandırıcı* bilincinin haklarının ve doğasının ne olduğunu sormak, düşünümün haklarının ve yapısının ne olduğunu sormaktır. Nitekim zamansallık, psişik süre olarak düşünümde ortaya çıkar ve psişik sürenin bütün süreçleri üzerine düşünülmüş bilince [conscience reflechie] aittir. Şu halde, psişik bir sürenin kendini içkin düşünüm nesnesi olarak nasıl oluşturabildiğini sormazdan önce şu önsoruya cevap vermeye çalışmalıyız: ancak geçmişte olabilen bir varlık için düşünüm nasıl mümkün olur? Düşünüm, Descartes ve Husserl tarafından ayrıcalıklı bir görü türü olarak verilir, çünkü bilinci şimdi mevcut ve anlık bir içkinlik edimi içinde kavrar. Daha bilecek olduğu varlık, bilince nispetle *geçmiş* olursa, bilinç, bildiği şeyden emin olabilir mi? Ve bütün ontolojimiz düşünümsel bir deneyimde temellendiğine göre, bilinç bütün haklarını kaybetme tehlikesiyle karşılaşmaz mı? Ama düşünümsel bilinçlerin nesnesi olmak zorunda olan gerçekten de geçmiş varlık mıdır? Ve düşünümün kendisi, eğer kendi-içinse, kendini bir varoluş ve anlık bir kesin kanaatle sınırlamak zorunda mıdır? Bu konuda ancak, yapısını belirlemek üzere düşünümsel fenomene geri dönersek karar verebiliriz.

Düşünüm, kendi kendisinin bilincinde olan kendi-içindir. Kendi-için esasen konuşlandırıcı-olmayan kendi-bilinci olduğundan, düşünümü, aniden ortaya çıkan, üzerine düşünülmüş bilince doğru çevrilmiş ve onunla simbiyoz halinde yaşayan yeni bir bilinç gibi tasarlamak alışkanlık haline gelmiştir. Burada Spinoza'nın o *eski fikrin fikrini* fark ediyoruz?

Ama düşünümsel bilincin *ex nihilo* belirişini açıklamanın güçlüğü bir yana, onun üzerine düşünülmüş bilinçle olan mutlak birliğini, düşünümsel görünün kesinliğini ve haklarını kavranabilir kılan tek şey olan bu birliği anlamak da tümüyle imkânsızdır, Gerçekten de, burada, üzerine düşünülmüş olanın [reflechie] esse'sini bir *percipi* olarak tanımlayanlayız, çünkü üzerine düşünülmüşün varlığı tam da öyledir ki varolmak için algılanmış olmaya ihtiyaç duymaz. Ve düşünümle olan ilk münasebeti de bir tasavvurun düşünen bir özneyle olan birlikçi ilişkisi olamaz. Eğer bilinen varolan bilen varolanla aynı varlık seviyesine sahip olmak zorundaysa, bu iki varolanın münasebetini sonuçta naif realizmin bakış açısından betimlemek gerekir. Ama o zaman tam da realizmin en büyük güçlüğüyle karşılaşırız: Almanların "Selbstständigkeit" diye adlandırdıkları o varlık yeterliliğiyle donanmış, bağımsız ve yaktık iki bütün nasıl olur da

kendi aralarında birtakım münasebetleri, özellikle de bilgi adı verilen o içsel türden ilişkileri sürdürebilirler? Eğer düşünümü *önce* özerk bir bilinç olarak düşünürsek, onu daha sonra üzerine düşünülmüş bilinçle asla birleştiremeyiz. Her zaman iki tane olacaklardır, ve eğer imkânsız mümkün olup da düşünümsel bilinç, üzerine düşünülmüş bilincin bilinci olabilseydi, bu ancak iki bilinç arasındaki bir *dış* bağlantı olabilirdi, en çoğu, kendinde yalıtılmış olan düşünümün bir imge gibi üzerine düşünülmüş bilince sahip olduğunu düşünebilir ve yeniden idealizmin içine yuvarlanırdık; düşünümsel bilgi ve özellikle de *cogito,* kesin kanaat olma vasıflarını kaybeder, karşılığında yalnızca ve zaten doğru dürüst tanımlanamayan belli bir olasılık elde kalırdı. Dolayısıyla, düşünümün, bir varlık bağıyla üzerine düşünülmüş olanla birleşmiş olması, düşünümsel bilincin, üzerine düşünülmüş bilinç *olması* gerekir.

Ama öte yandan, burada düşünümselin üzerine düşünülmüşle tam olarak özdeşleşmesi, yani düşünüm fenomenini bir anda yok ederek geride yalnızca "yansı-yansıtan "m hayalet ikiliğini bırakacak şekilde özdeşleşmesi de söz konusu olamaz. Karşımıza bir kez daha kendi-içini tanımlayan varlık türü çıkıyor: düşünüm, eğer zorunlu apaçıklık olmak zorundaysa düşünümselin üzerine düşünülmüş olmasını gerektirir, Ama düşünüm bilgi olduğu ölçüde, üzerine düşünülmüşün düşünümsel için *nesne* olması gerekir; bu da varlık ayrışmasını içerir. Böylece düşünümselin aynı zamanda hem üzerine düşünülmüş olması hem de olmaması gerekir. Bu ontolojik yapıyı daha önce esasen kendi-içinin bağrında keşfettik. Ama o sırada henüz tastamam aynı anlamlandırmayı taşımıyordu. Nitekim bu yapı, tasarladığımız "yansıtan ve yansıtılan" ikiliğinin her iki teriminde de radikal bir "UnSelbstständigkeit" varsayıyordu, yani kendini ayrı ayrı ortaya koymada öyle bir yetersizlik varsayıyordu ki, ikilik sürekli silik bir durumda kalıyor ve her terim kendisini ötekinin yerine koyarak öteki *haline geliyordu.* Ama düşünüm söz konusu olduğunda işler bir miktar değişir, çünkü üzerine düşünülmüş "yansı-yansıtan", düşünümsel bir "yansı-yansıtan" için varolur. Başka türlü söyleyecek olursak, üzerine düşünülmüş, kendi(nin) tanığı olmaya son vermeksizin düşünümsel için görünüş olurken, düşünümsel de kendi kendisine görünüş olmaya son vermeksizin üzerine düşünülmüşün *tanığı* olur. Hattâ üzerine düşünülmüş, kendini kendide yansıtan *olarak* düşünümsel için görünüştür ve düşünümsel de ancak varlık(ın) bilinci olarak tanık olabilir, yani bu tanık olan düşünümselin, aynı

zamanda da bir yansıtan olan kendisi için yansıma olarak. Dolayısıyla, hem üzerine düşünülmüş hem de düşünümsel "Selbstständigkeit'a yönelir ve onları birbirinden ayıran *hiç*, kendi-içinin hiçliğinin yansıyı yansıtandan ayırmasından daha derin bir biçimde onları böler.

Ancak şunlara işaret etmek gerekir: 1) tanık olarak düşünüm, tanık varlığına ancak görünüşün içinde ve görünüş aracılığıyla sahip olabilir, yani kendi varlığı içinde derinlemesine bir biçimde düşünümselliğine yakalanmıştır ve böyle olduğu için de hedeflediği "Selbstständigkeit"a asla ulaşamaz, çünkü varlığını işlevinden ve işlevini de üzerine düşünülmüş kendi-içinden almaktadır; 2) üzerine düşünülmüş, düşünüm tarafından derinlemesine bir biçimde değiştirilmiştir, o bağlamda ki, şu ya da bu aşkın fenomenin üzerine düşünülmüş bilinci olarak kendinin) bilincidir. Kendine bakıldığını bilir; duyulur bir imgeye başvurmak gerekirse, onunla ilgili olarak masanın üzerine eğilmiş bir halde yazı yazan ve; bir yandan yazarken arkasında duran birisi tarafından gözlendiğini bilen bir adamdan daha iyi bir benzetme yapılamaz. Dolayısıyla üzerine düşünülmüş, bir bakıma, esasen bir *dışarıya* ya da daha iyisi bir dışarının taslağına sahip olan olarak kendisinin) bilincine sahiptir, yani kendisini"... için nesne" kılar; öyle ki, üzerine düşünülmüşün üzerine düşünülmüş yönü düşünümsel yönünden ayrılamaz, orada, onun üzerine düşünen bilincin içinde ve ona belli bir mesafede varolur. Bu bağlamda düşünümselin kendisinden daha fazla "Selbstständigkeit"a sahip değildir. Husserl bize üzerine düşünülmüşün "kendini düşünümden önce orada olmuş olan gibi verdiğini" söyler. Ama burada yanılgıya düşmemeliyiz: mümkün olan her türlü düşünüm bakımından, üzerine düşünülmemiş olanın [irreflechie] üzerine düşünülmüş olarak "Selbstständigkeit"ı düşünüm fenomeni içinde cereyan etmez, çünkü, tam tamına, fenomen üzerine düşünülmemişlik vasfını kaybeder. Bu bilinç için üzerine düşünülmüş hale gelmek, kendi varlığında derin bir değişmeye maruz kalmak ve böylece "yansıtılan-yansıtan''ın hemen-hemen-bütünlüğü olarak sahip olduğu "Selbstständigkeit"! kaybetmektir. Nihayet, bir hiçliğin üzerine düşünülmüşü düşünümselden ayırması ölçüsünde, varlığını kendi kendisinden devşiremeyen bu hiçlik de "oldurulmuş olmak" zorundadır. Bunun anlamı şudur: yalnızca birlikçi bir varlık yapısı, *daha olacak olmak* formunda kendi kendisinin hiçliği olabilir. Gerçekten de ne düşünümsel ne de üzerine düşünülmüş bu ayırıcı hiçliğe karar verebilir. Ama düşünüm, tıpkı üzerine düşünülmemiş kendi-için gibi

bir varlıktır, yoksa bir varlık toplamı değildir, *daha kendi kendisinin hiçliği olacak olan bir* varlıktır, kendi-için üzerine yönelmiş yem bir bilincin ortaya çıkışı değildir, kendi-içinin kendinde gerçekleştirdiği yapı-içi bir değişimdir; kısacası, basitçe yansı-yansıtan kipinde değil de, kendini düşünümsel-üzerine düşünülmüş kipinde vareden kendi-içinin kendisidir, kaldı ki bu yeni varlık kipi, yansı-yansıtan kipinin de birincil içyapısı sıfatıyla varlığını sürdürmesine izin verir. Benim üzerimde düşünümde bulunan kişi herhangi bir zamansal olmayan bakış değil; o kişi benim; süren, kendilik devresine angaje olmuş olan, tarihselliğiyle dünya içinde tehlikede olan benim. Basitçe kendisi olduğum kendi-için, bu tarihselliği de, dünya üzerindeki bu varlığı da, kendilik devresini de düşünümsel ikileştirmenin kipinde yaşar.

Daha önce gördük: düşünümsel, üzerine düşünülmüşten bir hiçlikle ayrılır. Böylece, düşünüm fenomeni kendi-içinin hiçlenişidir, ama bu, dışarıdan gelmeyen, kendi-içinin *daha olacak olduğu* bir hiçleniştir. Daha ileriye götürülmüş bu hiçleniş nereden gelebilir? Onu motive eden şey ne olabilir?

Kendi-içinin varlığına mevcudiyet olarak belirişinde kökensel bir dağılma vardır: kendi-için dışarıda, kendindenin yanı başında ve üç zamansal ekstaz içinde kaybolur. Kendi kendisinin dışındadır ve bu kendi-için-varlık, kendinin en mahrem noktasında ekstatiktir, çünkü varlığını ötelerde aramak, kendini yarısı kılarsa yansıtanın içinde, yansıtan olarak ortaya koyarsa da yansının içinde atamak zorundadır. Kendi-içinin belirişi, kendi kendisinin temeli olamayan kendindenin yenilgisini onaylar. Düşünüm, varlığı yeniden ele geçirme girişimi olarak kendi-içinin sürekli bir imkânı olmaya devam eder. Varlığın dışında kaybolan kendi-için, düşünüm aracılığıyla düşünümün varlığında içselleşmeye çalışır; bu, kendini temellendirmek üzere gösterdiği ikinci bir çabadır, kendi-için açısından ne ise *bizzat kendi için olmak* söz konusudur. Gerçekten de, eğer yansı-yansıtanın hemen-hemen-ikiliği, onun bizzat kendisi olacağı bir tanığın önünde bir bütünlük halinde toplanmış olsaydı, bu ikilik onun kendi gözünde olduğu şey olurdu. Sonuç olarak, ne ise o olmamak kipinde kendinden kaçan ve kendi kendisinin akışı olarak akan, kendi ellerinin arasından kaçan varlığın üstesinden gelmek ve ondan bir veri, en sonunda *ne ise o olan* bir veri yapmak söz konusudur; ancak kendi kendisine göre kendi tamamlanmamışlığı olduğu için tamamlanmamış olan bu

tamamlanmamış bütünlüğü bir bakışın birliğinde toplamak, daha kendi kendine gönderme olacak olan sürekli göndermenin alanından kurtulmak ve tam da bu göndermenin ağından kaçılmış olduğu için, onu *gönden* gönderme olarak, yani ne ise o olan gönderme olarak *oldurmak söz* konusudur. Ama aynı zamanda da, kendini toplayan ve veri olarak temellendiren, yani varlığın olumsallığını bu olumsallığı temellendirerek kurtarmak için kendine kazandıran bu varlığın ta kendisinin de, toplayıp temellendirdiği şey olması, ekstatik dağılmadan kurtardığı şey olması gerekir. Düşünümün motivasyonu, nesnelleştirme ve içselleştirmenin eşzamanlı çifte girişiminden ibarettir. Kendi kendisinde içselleştirmenin mutlak birliği içindeki kendinde-nesne olarak olmak; düşünüm-varlığın daha olacak olduğu şey işte budur.

Kendi kendisinde kendinin temeli olmak, kendi kaçışını içsellik halinde toplayıp ona hakim olmak, bu kaçışı kendinden kaçan kaçış olarak zamansallaştıracak yerde en sonunda bu kaçış *olmak* için gösterilen çaba bir yenilgiyle sonuçlanmak zorundadır ve düşünüm de aslında bu yenilgidir. Nitekim, kaybolan bu varlığı daha gen alacak olan *bu varlığın kendisidir* ve kendine ait olan varlık kipinde, yani kendi-içinin, dolayısıyla da kaçışın kipinde bu geri alış olmak zorundadır. Kendi-için, ne ise o olmaya *kendi-için olan olarak* girişecektir ya da, dilerseniz, kendi-için ne ise onu *kendi için* olacaktır. Böylece, düşünüm, ya da kendi üzerine dönerek kendi-içini geri alma girişimi, kendi-içinin, kendi-için için ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Varlık içinde temellenmek isteyen varlığın kendisi de kendi hiçliğinin temelinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla hepsi birden hiçlenmiş kendinde olarak kalır. Ve aynı zamanda, varlığın kendi üzerine dönüşü de ancak kendine dönen şey ile üzerine dönülen şey arasındaki bir *mesafeyi* gösterebilir. Kendi üzerine bu dönüş, kendine dönmek için kendinden kopmadır. Düşünümsel hiçliği ortaya çıkaran da bu dönüştür. Zira kendi-içinin yapısal zorunluluğu öyledir ki, ancak kendisi de kendi-için formunda varolan bir varlık, kendi-içini onun kendi varlığı içinde toparlayabilir [recuperer], Böylece, toparlamayı gerçekleştiren varlık kendini kendi-içinin kipinde oluşturmak, ve toparlanması gereken varlık da kendi-için olarak varolmak zorundadır. Ve bu iki varlık aynı *varlık* olmak zorundadır, ama işte bu varlık, *kendini* toparlayan olarak varlığın birliği içinde kendi ile kendi arasındaki mutlak bir mesafeyi de vareder. Bu düşünüm fenomeni kendi-içinin sürekli bir imkânıdır, çünkü düşünümsel

bölünme, üzerine düşünülmüş kendi-içinde bir saklıgüç halinde mevcuttur: nitekim yansıtan kendi-içinin, yansının tanığı olarak kendini *onun için* ortaya koyması ve yansı kendi-içinin de, o yansıtanın yansısı olarak kendini onun *için* ortaya koyması yeterlidir. Böylece, düşünüm, olmama kipindeki [sur le mode du n'fetre-pas] bir kendi-için tarafından kendi-içinin toparlanması çabası olarak, en saf ve basit haliyle kendi-içinin varoluşu ile *başkası-için'in* varoluşu arasındaki dolayımlayıcı hiçleme evresidir. Buradaki, *başkası-içinin varoluşu*, kendi-içinin, olmama kipinde olmayan bir kendi-için tarafından toparlanması edimidir.[60]

Bu şekilde betimlenen düşünüm, kendi-içinin zamansallaşması olgusundan doğan hakları ve erimi itibariyle sınırlandırılabilir mi? Sanmıyoruz.

Eğer düşünüm fenomenini zamansallıkla olan münasebetleri içinde kavramak istiyorsak, iki düşünüm türünü birbirinden ayırmak doğru olur: düşünüm, saf düşünüm olabilir [reflexion pure] ya da saf olmayan düşünüm [reflexion impure] olabilir. Düşünümsel kendi-içinin üzerine düşünülmüş kendi-içine basit mevcudiyeti olan saf düşünüm, düşünümün hem kökensel formudur hem de ideal formudur; saf olmayan düşünüm bu form temelinde ortaya çıkar ve bu form aynı zamanda da düşünümün asla önceden *verili* olmayan formudur, bir tür *katharsis* aracılığıyla kazanılması gereken formudur. Daha ileride sözünü edeceğimiz saf olmayan ya da işbirlikçi düşünüm saf düşünümü çevreler, ama onun ötesine geçer, çünkü iddialarını daha ötelere yaymaktadır.

Saf düşünümün apaçık vasıfları ve hakları nelerdir? Bu elbette düşünümselin üzerine düşünülmüş olmasıdır. Buradan dışarı çıktığımızda, düşünümü meşrulaştıracak hiçbir olanak bulamazdık. Ama düşünümsel, "kendinde-olmamak" formunda olsa da, düşünümsel üzerine olanca içkinlikle düşünülmüştür. Düşünülmüşün düşünüm için tastamam nesne değil de *hemen-hemen-nesne* olması bunu açıkça gösterir. Gerçekten de, üzerine düşünülmüş henüz kendini bir *dışarı* olarak düşünüme teslim etmez, yani kendisine dair "bir bakış açısı edinme"nin mümkün olduğu ve bu bakış açısına göre geriye çekilerek onunla aramızdaki mesafeyi çoğaltıp azaltabildiğimiz bir varlık olarak düşünüme teslim olmaz. Üzerine düşünülmüş bilincin "dışarıdan görülmüş" olması ve düşünümün de kendini ona göre yönlendirebilmesi için, düşünümselin, ne değilse o olmama

kipinde, üzerine düşünülmüş olmaması gerekirdi: bu bölünme ancak *başkası* için varoluş içinde gerçekleşecektir.

Düşünüm bir bilgidir, buna şüphe yoktur, konumsal bir vasıfla donatılmıştır; düşünüm, üzerine düşünülmüş bilinci olumlar. Ama her olumlama, biraz sonra göreceğimiz gibi, bir olumsuzlama tarafından koşullandırılır: *bu* nesneyi olumlamak, eşzamanlı olarak benim o nesne olduğumu olumsuzlamaktır. Bilmek, *kendini başkası yapmaktır.* Şimdi, düşünümsel tam da ancak üzerine düşünülmüş olarak kendini tümüyle başkası yapar, çünkü üzerine düşünülmüş *olmak-içindir.* Olumlaması yan yolda durdurulur, çünkü olumsuzlaması bütünüyle gerçekleşmez. Şu halde üzerine düşünülmüşten tümüyle ayrılmadığı gibi onu “bir bakış açısından” da kucaklayamaz. Bilgisi bütüncüldür-, başlangıç noktası da varış noktası da bulunmayan, şimşek gibi ve girintisi çıkıntısı olmayan bir görüdür bu bilgi. Her şey bir tür mutlak yakınlık içinde bir kalemde verilmiştir. Bizim genelde *bilmek* diye adlandırdığımız şey girinti ve çıkıntıları, düzlemleri, bir düzeni, bir hiyerarşiyi varsayar. Matematik özler bile, kendilerini bize başka doğrulara, bazı sonuçlara göre bir yönelimle birlikte gösterirler; kendilerini hiçbir zaman bütün vasıflarıyla birlikte açığa çıkarmazlar. Ama üzerine düşünülmüşü bir veri olarak değil de daha olacak olduğumuz varlık olarak, bakış açısı bulunmayan bir ayırımsızlık içinde bize teslim eden düşünüm, kendi kendisinden taşan ve açıklama içermeyen bir bilgidir. Aynı zamanda da asla kendisi tarafından şaşırtılmaz, bize hiçbir şey *öğretmez,* yalnızca *ortaya koyar.* Gerçekten de, aşkın bir nesnenin bilinmesinde, nesnenin *açığa çıkışı* [devoilement] vardır ve açığa çıkan nesne de bizi hayal kırıklığına uğratabilir ya da şaşırtabilir. Ama düşünümsel açığa çıkışın içinde, esasen kendi varlığında açığa çıkmış olan bir varlığın durumu vardır. Düşünüm, bu açığa çıkışı kendi için varetmekle yetinir; açığa çıkan varlık kendini bir veri olarak değil, ama “esasen açığa çıkmış olma” vasfıyla açınlar. Düşünüm, bilgi olmaktan çok tanımadır [reconnaissance]. Düşünüm, toparlamanın kökensel motivasyonu olarak toparlamak istediği şeyin düşünüm-öncesi anlayışını gerektirir.

Ama düşünümsel üzerine düşünülmüştür diyorsak, buradaki varlık birliği düşünümün haklarını kuruyor ve sınırlıyorsa, üzerine düşünülmüşün kendisinin de kendi geçmişi ve kendi geleceği *olduğunu* eklemek gerekir. Dolayısıyla, düşünümselin, olmamak kipinde olduğu üzerine düşünülmüşün bütünlüğü tarafından sürekli bir biçimde taşırılmakla beraber, apodiktiklik

haklarını bizatihi kendisi olan bu bütünlüğe yaydığı da şüphe götürmez. Nitekim, Descartes'ın düşünümsel fethi olan *cogito*, anın sonsuz-küçüklüğüyle sınırlandırılmamalıdır. Zaten, *düşüncenin* geçmişi angaje eden ve gelecek tarafından öntaslaklaştırılan bir edim olma olgusundan çıkartılabilecek sonuç da budur. Descartes, *şüphe ediyorum* öyleyse varım der. Ama anda sınırlamak mümkün olsaydı, yöntemsel şüpheden geriye ne kalırdı? Belki yargının bir tür askıya alınması. Ama yargının askıya alınması bir şüphe değildir, sadece şüphenin zorunlu bir yapısıdır. Şüphenin olması için, askıya almanın olumlama ya da olumsuzlama nedenlerinin yetersizliğiyle motive olmuş olması -bu da geçmişe gönderir- ve yeni öğelerin müdahalesine kadar düşünüp kararlaştırarak korunmuş olması gerekir, bu da zaten geleceğin projesidir. Şüphe, *bilmeye* ilişkin preontolojik bir anlamanın ve doğruya ilişkin gerekirliklerin fonunda belirir. Şüpheye olanca anlamını veren bu anlama ve bu gerekirlikler, insan-gerçekliğinin bütünlüğünü ve onun dünya üzerindeki varlığını angaje ederler, bir bilgi ve şüphe nesnesinin, yani tümel zaman içindeki aşkın bir sürekliliğin varlığını varsayarlar; şu halde şüphe, bağlı bir *davranıştır*, insan-gerçekliğinin dünya-içindeki-varlık kiplerinden birini temsil eden bir davranıştır. Kendini şüphe ederek keşfetmek, esasen hedefi barındıran geleceğin içinde kendi kendinin önünde olmaktır, bu şüphenin sona ermesi ve anlamı, şüphenin ve evrelerinin kurucu motivasyonlarını barındıran geçmişin içinde kendi arkasında olmaktır, kendinin dışında şüphe edilen nesneye mevcudiyet olarak dünyanın içinde olmaktır.

Aynı açıklamalar, okuyorum, düş kuruyorum, algılıyorum, eyliyorum gibisinden her türlü düşünümsel saptamaya uygulanabilir. Bu açıklamalar ya bizi düşünümdeki zorunlu apaçıklığı reddetmeye yöneltecektir: o durumda kendim hakkındaki kökensel bilgim muhtemelin içinde çöker, varoluşum bile bir ihtimalden ibarettir, çünkü an-içindeki-varlığım bir varlık değildir, — ya da düşünümün haklarını insan bütünlüğüne, yani geçmişe, geleceğe, şimdiye, nesneye yaymak gerekir. Oysa, eğer doğru görmüşsek, düşünüm sürekli tamamlanmamışlık halindeki bütünlük olarak kendini toparlamaya çalışan kendi-içindir. Kendi kendisinde kendinin açığa çıkışı olan varlığın açığa çıkışının olumlanmasıdır. Kendi-için kendini zamansallaştırdığından, buradan çıkan sonuçlara göre: 1) kendi-içinin varlık kipi olarak düşünüm, zaman-sallaşma gibi olmak zorundadır ve kendi kendisinin hem geçmişi hem de geleceğidir; 2) doğası gereği, düşünüm,

hakları ve kesin kanaati olduğum imkânlara ve *olmuş olduğum* geçmişe kadar uzanır. Düşünümsel, anlık bir üzerine düşünülmüşün kavranışı değildir, ama kendisi anındalık da değildir. Bu, düşünümselin, üzerine düşünülmüşün geleceğim kendi geleceği *ile*, bilinecek bilincin geçmişini de kendi geçmişi *ile* bildiği anlamına gelmez. Tam tersine, düşünümsel [reflexif] ve üzerine düşünülmüş [reflechie], gelecek ve geçmiş aracılığıyla kendi varlıklarının birliği içinde birbirlerinden ayırt edilirler. Nitekim düşünümselin geleceği, düşünümselin düşünümsel olarak daha olacak olduğu kendine özgü imkânların tamamıdır. Bu haliyle de, üzerine düşünülmüş geleceğe ilişkin bir bilinci kapsayamaz. Düşünümsel geçmiş için de aynı açıklamalar geçerlidir, yine de o sonuçta kendi-içinin kökensel geçmişi içinde temellenir. Ama düşünüm, eğer anlamını geleceğinden ve geçmişinden devşiriyorsa, bir kaçışa doğru kaçan şimdilik/mevcudiyet [presence] olarak, ekstatik bir şekilde o kaçış boyunca esasen vardır. Başka türlü söylenecek olursa, kendini düşünümsel ikileşmenin [dedoublement] kipinde vareden kendi-için, kendi-için olarak, anlamını kendi imkânlarından ve geleceğinden devşirir; bu bağlamda, düşünüm diyasporasal bir fenomendir; ama *kendine mevcudiyet* olarak, bütün ekstatik boyutlarına şimdi mevcut olandır [presence presente] Bu noktada şöyle denecektir: “Peki, geriye, bu sözümona zorunlu düşünümün, özellikle de kendisine bilme hakkını verdiğiniz c geçmişe ilişkin onca hatayı neden yapabildiğini açıklamak kalıyor”. Şöyle karşılık vereceğim: düşünüm, geçmişi tematik olmayan formda şimdiki zamana musallat olan şey gibi kavradığı kesin ölçü içinde hiçbir hata yapmaz. “Okuyorum, şüphe ediyorum, umut ediyorum, vb.’’ dediğimde, daha önce gösterdiğimiz gibi, şimdiki zamanımdan geçmişe doğru fazlasıyla taşarım. Oysa, bu durumlardan hiçbirinde kendimi aldatamam. Düşünümün apodiktikliği, geçmişi tam da daha olacak olduğu üzerine düşünülmüş bilinç için olduğu gibi kavradığı ölçüde, hiçbir şüpheye yer bırakmaz. Öte yandan, eğer geçmiş duygularımı ya da düşüncelerimi düşünümsel kipte hatırlarken bir sürü hata yapabiliyorsam, bunun nedeni belleğin düzlemi üzerinde olmamdır: o anda ben artık kendi geçmişim *değilim,* onu temalaştırmaktayım. Bu durumda da artık düşünümsel edimle bir işimiz kalmamıştır.

Düşünüm böylece *üç* ekstatik boyutun bilincidir. Akış(m) konuşlandırıcı-ol-mayan bilinci ve sürenin de konuşlandırıcı bilincidir. Düşünüm açısından, üzerine düşünülmüşün geçmişi de şimdiki zamanı da

hemen-hemen-dışarı gibi varolmaya koyulur; şu bağlamda: bir yandan, varlıklarını bu varlığı daha olacak olan olarak tüketen bir kendi-içinin birliği içinde anımsanmışlardır, ama aynı zamanda da kendilerinden bir hiçlikle ayrılan bir kendi-için *için* anımsanmışlardır ve bu kendi-için, onlarla beraber bir varlığın birliği içinde varolduğu halde onların varlığı olacak olmayan bir kendi-içindir. Yine düşünüm aracılığıyla, akış da içkinliğin içinde taslaklaştırılmış bir dışarı gibi *olmak* eğilimindedir. Ama saf düşünüm, zamansallığı henüz ancak kökensel tözsel-olmayışı içinde, kendinde olmayı reddedişi içinde keşfeder, onun için mümkün olanları, kendi-içinin özgürlüğü tarafından hafifletilmiş bir halde *mümkün olanlar olarak* keşfeder, şimdiki zamanı aşkın olarak açığa çıkarır ve geçmiş ona kendinde olarak görünse bile, yine de şimdinin temeli üzerinde görünür. Nihayet, daha olacak olma kipinde *bizzat olduğu* benzersiz bireysellik olarak bütünlüğü bozulmuş bütünlük [totalite detotalisee] içinde kendi-içini keşfeder; her şeyden önce “üzerine düşünülmüş” olarak keşfettiği bu varlık, her zaman ancak *kendi* gibi olan ve bu “kendi”yi hep ondan uzakta, gelecekte, geçmişte, dünyada olan varlıktır. Dolayısıyla düşünüm, zamansallığı bir kendiliğin biricik ve benzersiz varlık kipi olarak, yani tarihsellik şeklinde açığa çıkan olarak kavrar.

Ama bildiğimiz ve her gün kullandığımız psikolojik süre, düzenli zamansal formlar ardışıklığı olduğu ölçüde tarihselliğin karşısında yer alır. Gerçekten de bu süre, psişik akış birimlerinin somut dokusudur. Bu sevinç, örneğin, bir hüzünden sonra beliren düzenli bir formdur ve daha öncesinde, dün duyumsadığım o utanç vardır. Önce ve sonra ilişkileri genel olarak bu akış birimlerinin, niteliklerin, hallerin, edimlerin arasında kurulur ve *tarihlemeye* [dater] yarayabilenler bile, bu birimlerdir. Böylece, gündelik varoluşu içindeki dünya-içinde-insanın düşünümsel bilinci psişik nesnelerle karşı karşıyadır, bu nesneler neyseler odurlar, zamansallığımızın sürekli dokusunda bir halının desen ve motifleri gibi görünürler ve dünyadaki şeylerin tümel zaman içinde yaptıkları tarzda, yani kendi aralarında tümüyle dışsal ardışıklık ilişkilerinden başkaca ilişkiler sürdürmeksizin birbirlerinin yerini alarak peş peşe gelirler. *Duyduğum* ya da *duymuş olduğum* bir sevinçten söz ederim, sanki ben onun taşıyıcısıymışım ve o da Spinoza’nın sonlu kiplerinin fondaki yüklemden ayrılışları gibi benden ayrılıyormuşçasına bu sevincin *benim* sevincim olduğunu söylerim, Hattâ, sanki o sevinç zamansallaşmasının dokusuna bir mühür gibi basılmışçasına,

ya da daha iyisi sanki o duyguların, o düşüncelerin, o durumların bendeki mevcudiyeti bir tür kutsal ziyaretmişçesine, bu sevinci *duyumsadığımı* bile söyleriz. Özerk düzenlemelerin somut akışı tarafından, yani sonuçta psişik *olguları*n ardışıklığı tarafından, bilinç olgularının ardışıklığı tarafından oluşturulan bu psişik süreye yanılsama diyemeyiz: nitekim psikolojinin konusunu oluşturan şey de onların gerçekliğidir; pratik yönden, insanlar arasındaki somut münasebetler, hak talepleri, kıskançlıklar, kinler, telkinler, mücadeleler, hileler, vb. psişik olgu düzeyinde kurulurlar. Bununla birlikte, belirişi içinde kendini tarihselleştiren üzerine düşünülmemiş kendi-içinin [pour-soi irreflechie] bu nitelikleri, bu durumları ve bu edimleri *bizzat olması* düşünülemez. Öyle olsaydı, üzerine düşünülmemiş kendi-içinin varlık birliği, birbirlerinin dışındaki varolanlar çokluğu halinde çökerdi, zamansallığın ontolojik sorunu yeniden ortaya çıkardı ve bu kez onu çözebilme olanaklarını da elimizden kaçırmış olurduk, çünkü kendi-içinin kendi geçmişi olması mümkün olsa bile, sevincimin kendisini öncelemiş olan hüzün olmasını beklemek, "olmamak"ın kipinde bile bunu ondan beklemek, saçma olur. Psikologlar, psişik olguların birbirlerine görece olduklarını ve uzun bir sessizliğin ardından işitilen gökgürültüsünün "uzun-bir-sessizlikten-sonraki-gökgürültüsü" olarak kavrandığını öne sürerlerken bu ekstatik varoluşun tahrip edilmiş bir tasavvurunu sunarlar. Bu iyi bir yaklaşımdır ama ardışıklık içindeki bu göreceliği her türlü ontolojik temelden yoksun bırakarak onu açıklamayı da kendilerine yasaklamış olurlar. Aslında, kendi-için, tarihselliği içinde kavranırsa psişik süre de silinir, durumlar, nitelikler ve edimler yerlerini olduğu gibi kendi-için-varlığa bırakarak ortadan kaybolurlar, bu kendi-için-varlık ancak biricik bireysellik gibidir ve tarihselleşme süreci de bölünemezdir. Akmakta olan, geleceğin derinliklerinden kendine seslenen, olmuş olduğu geçmişle ağırlaşan odur, kendiliğini tarihselleştiren odur ve bu kendi-için-varlığın ilksel ya da üzerine düşünülmemiş kipte kendinin değil dünyanın bilinci olduğunu biliyoruz. Nitekim nitelikler, haller onun varlığı içindeki varlıklar olamaz (sevinç denen akış birliğinin bilinç "içeriği" ya da "olgusu" olduğu bağlamda), kendi-için-varlıkta yalnızca konumsal olmayan iç renklendirmeler vardır ve bunlar da, kendi-için olan olarak ondan başkası olmayan ve onun dışında kavranmaları mümkün olmayan şeylerdir.

Böylece iki zamansallıkla karşı karşıya geldik işte: bizim zamansallaşması *olduğumuz* kökensel zamansallık ile, hem varlığımızın

varlık kipiyle bağdaşmaz olarak hem de bilimin nesnesi, insan eylemlerinin hedefi olan (örneğin, Anny'ye "kendimi sevdirmek", onun "bana sevgi duymasını *sağlamak"* için her şeyi seferber etmem anlamında) öznelerarası bir gerçeklik olarak beliren psişik zamansallık. Bu psişik ve elbette *türetilmiş* zamansallık, doğrudan doğruya kökensel zamansallıktan kaynaklanamaz; kökensel zamansallık kendisinden başka bir şey oluşturmaz. Psişik zamansallığa gelince, o da *kendini* oluşturmaktan acizdir, çünkü ardışık bir olgular düzeninden ibarettir. Zaten psişik zamansallık dünyadaki salt ekstatik mevcudiyet olan üzerine düşünülmemiş kendi-içine görünemez: o kendini düşünüme açar, onu oluşturmak zorunda olan da düşünümdür. Ama düşünüm, eğer kendisi olduğu tarihselliğin düpedüz keşfiyse, psişik zamanı nasıl oluşturabilir?

Saf düşünüm [reflexion pure] ile saf olmayan ya da kurucu düşünümü [reflexion impure ou constituante] işte burada birbirinden ayırmak gerekir: çünkü psişik olguların ardışıklığını ya da *psykhe'yi* saf olmayan düşünüm oluşturur. Ve gündelik hayatta kendini ilk olarak veren, kökensel yapı olarak saf düşünümü kendinde barındıran, saf olmayan ya da kurucu düşünümdür. Ama saf düşünüme, ancak saf olmayan düşünümün kendi üzerinde gerçekleştirdiği *katharsis* formunda bir değişmeden sonra ulaşılabilir. Bu katharsis'in yapısını ve motivasyonunu betimlemenin yeri burası değildir. Bizim için önemli olan, psişik zamansallığın oluşumu ve açığa çıkışı olarak saf olmayan düşünümü betimlemektir.

Daha önce gördüğümüz gibi, düşünüm, kendi-içinin kendi kendisinde ne ise o olmak için olduğu bir varlık türüdür. Dolayısıyla düşünüm, varlığın saf farksızlığı içinde keyfi bir beliriş değildir, bir *için* perspektifinde oluşur. Nitekim, hemen burada gördük, kendi-için, kendi varlığı içinde bir içinin temeli olan varlıktır. Şu halde düşünümün anlamı, onun için-varlığıdır. Ayrıca, düşünümsel, kendini toparlamak *için* kendi kendisini hiçleyen üzerine düşünülmüş olandır. Bu bağlamda düşünümsel, üzerine düşünülmüşü daha olacak olan olarak, "daha olacak olmak" formundaki düşünümsel olarak olduğu kendi-içinden kurtulur. Ama bu, yalnızca daha olacak olduğu üzerine düşünülmüşü olmak için olsaydı, onu yeniden bulmak üzere kendi-içinden kurtulurdu; kendi-için, her yerde ve hangi tarzda olursa olsun, kendi-için-varlık olmaya mahkumdur. Nitekim, saf düşünümün keşfettiği şey de gerçekten buradadır. Ama ilk ve kendiliğinden düşünümsel devinim olan (ama *kökensel* değil) saf olmayan, üzerine

düşünülmüşü kendinde olarak olmak-içindir. Saf olmayan düşünümün motivasyonu, kendi kendisinde -daha önce betimlediğimiz- çift yönlü bir içselleşme ve nesnelleşme devinimi içindedir: kendini kavranan kendinde gibi oldurmak için, üzerine düşünülmüşü kendinde olarak kavramak. Şu halde saf olmayan düşünüm ancak daha olacak olduğu bir kendinde ile dolaysız münasebet halinde bulunduğu bir kendilik devresi içinde, üzerine düşünülmüş olarak kavranır. Ama öte yandan, daha olacak olduğu bu kendinde, düşünümselin onu kendinde olan gibi kavramaya çalıştığı ölçüde *üzerine düşünülmüş olandır.* Bu demektir ki sal olmayan düşünümün içinde üç form mevcuttur: düşünümsel, üzerine düşünülmüş ve bir de ‘üzerine düşünülmüş olan olarak düşünümselin daha olacak olduğu ve düşünümsel fenomenin içininden başkaca bir şey olmayan bir kendinde. Bu kendinde, üzerine düşünülmüşü sürdürmek ve temellendirmek üzere onu baştan sona kateden bir düşünüm tarafından kendi-için-düşünülmüşün [reflechie-pour-soi] arkasında önceden taslaklaştırılır, imlem olarak kendi-için-düşünülmüşün kendindede yansıtılması gibidir: varlığı hiçbir şekilde varlık değil, ama tıpkı hiçlik gibi, *oldurulmuş olmak* tır. O, düşünümsel için saf nesne olarak üzerine düşünülmüş olandır. Düşünüm, düşünümsek dair bir bakış açısı edinir edinmez, üzerine düşünülmüşün kendini hiçbir bakış açısı olmaksızın düşünümsele verdiği o şimşek gibi ve girintisi çıkıntısı olmayan görüden çıkar çıkmaz, kendini üzerine düşünülmüş *olmayan* olarak ortaya koyup üzerine düşünülmüşün *olduğu şeyi* belirler belirlemez, üzerine düşünülmüşün arkasında, belirlenmeye, nitelenmeye elverişli bir kendindeyi ortaya çıkarır. Bu aşkın kendinde, ya da üzerine düşünülmüşün varlığa düşmüş gölgesi, üzerine düşünülmüşün *olduğu* şey olarak düşünümselin *daha olacak olduğu* şeydir. Bu aşkın kendinde, kendini bütüncül ve farklılaşmamış gölünün içinde düşünüme veren üzerine düşünülmüşün *değeri* ile hiçbir şekilde karışmaz — kendi(nin) konumsal olmayan bilinci olarak, konuşlandırıcı-olmayan namevcudiyet ve düşünümsel bilincin *içini* olarak düşünümsek musallat olan *değer* ile de karışmaz. Bu, her düşünümün zorunlu nesnesidir, onun belirmesi için, düşünümün üzerine düşünülmüş olanı nesne olarak değerlendirmeye alması yeter: kendindeyi üzerine düşünülmüş olanın aşkın nesnelleşmesi olarak ortaya çıkaran şey, düşünümün üzerine düşünülmüş olanı nesne olarak düşünmeyi kararlaştırdığı kararın kendisidir. Ve düşünümün, üzerine düşünülmüş olanı nesne olarak değerlendirmeye karar verdiği edim de,

kendi kendisinde: 1) üzerine düşünülmüş *olmayan* olarak düşünümselin konumudur, 2) üzerine düşünülmüş olana göre bakış açısı edinmektir. Zaten, gerçekte bu iki uğrağı tek bir uğrak oluşturur, çünkü düşünümselin üzerine düşünülmüşe göre kendini oldurduğu somut olumsuzlama, tam da bir bakış açısı edinme olgusu *içinde* ve bu olgu *aracılığıyla* ortaya çıkar. Nesnelleştiren edim, görüldüğü gibi, düşünümsel bölünmenin kesin uzantısı içinde kalmaktadır, çünkü bu bölünme yansıyı yansıtandan ayıran hiçliğin derinleşmesiyle oluşur. Nesnelleştirme, üzerine düşünülmüşün düşünümsek nesne gibi görünmesi *için,* düşünümsel devinimi, üzerine düşünülmüş olmayan olarak sürdürür. Ne var ki, bu düşünüm kendini aldatma içerir, çünkü üzerine düşünülmüşü düşünümselle birleştiren bağı koparırmış gibi görünse de; kökensel düşünümsel beliriş içinde, düşünümsel, olunanın olmamak kipindeki üzerine düşünülmüşü olmadığı halde düşünümselin olunmayanın olmamak kipindeki üzerine düşünülmüşü *olmadığını* bildirir gibi görünse de, bu daha sonra özdeşlik olumlamasını geri almak ve o kendinde hakkında “benim *o* olduğumu” olumlamak içindir. Kısacası, düşünüm, kendini *benim kendimde olduğum* nesnenin tezahürü olarak oluşturduğu sürece kendini aldatmadır. Ama ikinci olarak, bu daha radikal hiçleyiş, gerçek ve metafizik bir olay değildir: gerçek olay, hiçleyişin üçüncü süreci, *başkası-için*dir. Saf olmayan düşünüm, kendi-içinin *kendi kalarak başkası olmak* için giriştiği boşa giden bir çabadır. Üzerine düşünülmüş kendi-içinin arkasında beliren aşkın nesne, düşünümselin, bu bağlamda, onu *olmadığını* söyleyebileceği yegâne varlıktır. Ama bu, bir varlık gölgesidir. Öldürülmüştür ve düşünümsel, onu olmamak üzere daha olacaktır. Psikologun *psişik olgu* adı altında incelediği şey, saf olmayan düşünümün zorunlu ve değişmez bağlılaşığı olan bu varlık gölgesidir. Şu halde psişik olgu, üzerine düşünülmüşün gölgesidir; düşünümsel, bu gölgeyi ekstatik olarak ve olmamak kipinde daha olacak olan üzerine düşünülmüşün gölgesidir. Düşünüm, böylece, kendini “kendi-içinin kendindeki görüsü” olarak verdiğinde saf değildir; ona görünen şey üzerine düşünülmüşün tözsel olmayan ve zamansal tarihselliği değildir; bu üzerine düşünülmüşün ötesinde, düzenli akış formlarının bizatihi tözselliğidir. Bu gücül varlıkların birliği, kendi-içinin zamansallaşmasını destekleyen gücül ve aşkın kendinde olan *psykhe* ya da psişik *hayat* diye adlandırılır. Saf düşünüm bir hemen-hemen-bilgiden [quasi-connaissance] başka bir şey değildir; ama yalnızca *Psykhe* hakkında düşünümsel bilgiye sahip olabilir.

Doğallıkla her psişik nesnede gerçek üzerine düşünülmüş olana özgü, ama kendinde halinde bozulmuş vasıflarla karşılaşılacaktır. *Psykhe'ye* ilişkin kısa bir *a priori* betimleme bunu anlamamıza imkân verecektir.

1) *Psykhe* derken, Ego'yu, Ego'nun hallerini, niteliklerini ve edimlerini anlıyoruz. *Ego*, dilbilgisindeki *Ben [je]* ve *Benlik [moi]* formları altında, aşkın psişik birlik olarak kişiliğimizi temsil eder. Bunu başka bir yerde de betimlemiştik. Bizler *Ego* olarak olgusal ve hukuksal özneleriz, etkin ve edilginiz, kendi iradesiyle eylenen özneleriz, bir değer yargısının ya da sorumluluğun mümkün nesneleriyiz.

Ego'nun nitelikleri karakterimizi ve alışkanlıklarımızı oluşturan gücüllüklerin, gizli yatkınlıkların, saklıgüçlerin bütününü temsil ederler (ἕξις [heksis] in Yunancadaki anlamıyla). Sinirli, çalışkan, kıskanç, hırslı, kösnül, vb. olmak birer "nitelik"tir. Ama kökeninde kendi tarihimizin yer aldığı ve *alışkanlıklar* diye adlandıracağımız başka türden nitelikler bulunduğunu da kabul etmek gerekir: ihtiyarlamış, *yorgun*, *hırçınlaşmış*, yeteneklerimi yitirmiş ya da gelişme halinde olabilirim, kendi kendime "bir başarının ardından güveni gelmiş" olarak ya da tam tersine "yavaş yavaş birtakım zevkler ve alışkanlıklar, hastalıklı bir cinsellik edinmiş" (uzun bir hastalığın sonunda) gibi görünebilirim.

Haller "saklıgüç halinde" ["en puissance"] varolan niteliklerle karşıtlık içinde kendilerini edim halinde varolan gibi verirler. Nefret, aşk, kıskançlık birer haldir. Bir hastalık, hasta tarafından psikofizyolojik gerçeklik olarak kavrandığı ölçüde bir haldir. Aynı şekilde, kişiliğime dışarıdan gelip eklenen özelliklerden birçoğu, onları yaşadığım sürece *haller* haline gelebilirler: mevcut, olmama (tanımlanmış falanca kişiye kıyasla), sürgün, onursuzluk, utku birer haldir. Niteliği halden ayıran şeyin ne olduğu görülüyor: dünkü hiddetimden sonra, "kızgınlığım" beni hiddetlenmeye sevkedecek basit ve gizli yatkınlık olarak devam eder. Buna karşılık, Pierre'in davranışından ve bu yüzden duyduğum hınçtan sonra, düşüncemin halen bir başka nesneyle meşgul olmasının yanısıra nefretim *güncel* bir gerçeklik olarak varlığını sürdürür. Nitelik, ayrıca, kişiliğimi *nitelemeye* katkıda bulunan, zihnin doğuştan ya da edinilmiş bir yatkınlığıdır. Bunun tersine, hal çok daha fazla arızi ve olumsaldır: *başıma gelen bir* şeydir. Bununla birlikte haller ve nitelikler arasında geçiş bölgeleri vardır: örneğin Pozzo di Borgo'nun[61] Napoleon'a karşı beslediği nefret,

gerçekte varolduğu ve Pozzo ile I. Napoleon arasındaki olumsal bir duygulanımsal münasebeti [rapport affectif] gösterdiği halde Pozzo'nun *kişiliğinde* kurucu nitelikteydi.

Edim [acte] denildiğinde kişinin her türlü sentetik faaliyeti, yani araçların hedefler doğrultusunda her türlü düzenlenişi anlaşılmalıdır, bu düzenleniş kendi-için kendi kendisinin imkânları olduğu ölçüde değil, edim kişinin yaşamak zorunda olduğu aşkın bir psişik sentez olduğu ölçüde meydana gelir. Örneğin, boksörün antrenmanı bir edimdir, çünkü kendi-içinden taşar ve onu desteklerken, beri yanda kendi-için de bu antrenmanda ve bu antrenman aracılığıyla kendini gerçekleştirir. Bilim adamının araştırma faaliyeti, sanatçının uğraşı, siyasetçinin seçim kampanyası için de aynı şey geçerlidir. Psişik varlık olarak edim, bütün şıklarda, aşkın bir varoluşu ve kendi-içinin dünya ile münasebetinin nesnel yüzünü temsil eder.

2) "Psişik", kendini yalnızca özel bir bilişsel [cognitif] edimler kategorisinde; düşünümsel kendi-içinin edimlerinde verir. Nitekim, üzerine düşünülmemişin düzleminde, kendi-için konuşlandırıcı-olmayan kipte kendi imkânlarıdır ve bu imkânlar da dünyanın verili durumunun ötesinde dünyaya ilişkin mümkün mevcudiyetler olduklarından, bu mevcudiyetler arasında konuşlandırıcı [thetique] olarak ama tematik [thematique] olmayarak açınlanan şey, dünyanın sentetik yönden verili haline bağlı olan bir haldir. Bunun sonucunda dünyaya getirilecek değişiklikler, gerçekleşmeleri için bedenimizi ödünç alıp mevcut şeylerin içinde daha gerçekleşecek olan nesnel potansiyellikler olarak konuşlandırıcı yönden verilirler. Öfke içindeki kişi, muhatabının suratında bir yumruk darbesini çağıran nesnel niteliği işte böyle görür. "Tokatlanası bir surat", "yumruklanası bir çene", vb. türü sözler buradan gelir. Bedenimiz burada yalnızca trans halindeki bir medyum olarak belirir. Şeylerdeki belli bir gizilgüçlülük (içilmesi-gereken-içki, yapılması-gereken-yardım, ezilmesi-gereken-zararlı-böcek, vb.) bu beden aracılığıyla gerçekleşmeye yönelecektir, beliren düşünüm tam da bu anda kendi-içinin kendi imkânlarıyla ontolojik ilişkisini kavrar, ama *nesne* olarak kavrar. Düşünümsel bilincin gücül nesnesi olarak edim, böyle ortaya çıkar. Şu halde Pierre'in ve ona karşı beslediğim dostluğun bilincine aynı zamanda ve aynı düzlemde sahip olmak benim için imkânsızdır: bu iki varoluş her zaman bir kendi-için yoğunluğuyla ayrılmıştır. Ve bu kendi-içinin kendisi

de gizlenmiş bir gerçekliktir: üzerine düşünülmüş olmayan bilinç durumunda, bu kendi-için vardır ama konuşlandırıcı-olmayan olarak vardır ve dünyanın nesnesi ile gizilgüçlülükleri önünde silinir. Düşünümsel beliriş durumunda, düşünümsel olanın daha olacak olduğu gücül nesneye doğru kendi-içinin ötesine geçilir. Üzerine düşünülmüş kendi-içini, gerçekliği içinde, yalnızca *saf* bir düşünümsel bilinç keşfedebilir. Saf olmayan düşünüme devamlı eşlik eden ve *psikolojik* araştırmaların doğal konusu olan varolanların bu düzenli bütünlüğüne *psykhe* adını veriyoruz.

3) Nesneler, gücül olmakla birlikte soyut şeyler değildirler, düşünümsel tarafından boşlukta hedeflenmezler, üzerine düşünülmüşün ötesinde düşünümselin daha olacak olduğu somut kendinde olarak verilirler. Nefretin, sürgünün, yöntemsel şüphenin düşünümsel kendi-içindeki "şahsen" ve dolaysız mevcudiyetine *apaçıklık* diyeceğiz. Bu mevcudiyetin varolduğunu görmek için, sona ermiş bir aşkı, eskiden yaşamış olduğumuz belli bir entelektüel ortamı anımsamaya çalıştığımız kendi kişisel deneyimlerimize ilişkin örnekleri aklımıza getirmek yeter. Bu farklı vakalarda bu farklı nesneleri *boşlukta* hedeflemiş olmanın bilincine açık bir biçimde sahiptik. Onlardan tikel kavramlar oluşturabilir, onların yazınsal bir betimlemesine girişebilirdik, ama burada olmadıklarını biliyorduk. Aynı şekilde, yaşayan bir aşk için de kesinti dönemleri söz konusudur, bu dönemlerde sevdiğimizi *biliriz*, ama bunu hiçbir şekilde hissetmeyiz. Proust, "yürekteki bu kesintileri" mükemmel bir şekilde betimlemiştir. Buna karşılık bir aşkı dopdolu kavramak, onu temaşa etmek de mümkündür. Ama bunun için üzerine düşünülmüş kendi-içinin özel bir varlık kipi gerekir: Pierre'e duyduğum dostluğu, bir düşünümsel bilincin üzerine düşünülmüşü haline gelen anlık sempatimin *üzerinden* kavrayabilirim. Kısacası, bu nitelikleri, bu durumları ya da bu edimleri şimdi mevcutmuş gibi ele almanın [présentifier] tek yolu, onları kendindeye düşen gölge ve kendindedeki nesnelleşme oldukları bir üzerine düşünülmüş bilinçle kavramaktır.

Ama bir aşkı şimdi mevcutmuş gibi ele almanın imkânı, psişik olanın aşkınlığını her türlü açıklamadan daha iyi bir şekilde kanıtlar. Aşkımı birdenbire keşfettiğim zaman, *gördüğüm* zaman, aynı anda onun bilinç karşısında olduğunu da kavrarım. Ona ilişkin birtakım bakış açıları edinebilir, onu yargılayabilirim, düşünümselin üzerine düşünülmüşte olduğu gibi ona angaje olmam. Bizatihi bu olgudan ötürü, onu kendi-içinin

olmayanı gibi yakalarım. O, bu mutlak şeffaflıktan sonsuzcasına daha ağır, daha mat, daha koyudur. Bu yüzden, psişiğin kendini beraberce saf olmayan düşünümün görüsüne verdiği *apaçıklık*, zorunlu türden değildir. Gerçekten de üzerine düşünülmüş kendi-içinin özgürlüğüm tarafından durmadan kemirilen ve hafifletilen geleceği ile aşkımın yoğun, tehditkâr ve tam da ona *aşk* anlamını veren geleceği arasında zaman farkı vardır. Nitekim psişik nesnede onun aşk geleceğini belirlenmiş olarak kavramasaydım, o hâlâ bir aşk olur muydu? *Keyfilik*, belirsizlik düzeyine inmez miydi? Ve keyfiliğin kendisi de kendini keyfi olarak kalmak ve asla aşka dönüşmemek zorunda olan gibi verdiği ölçüde geleceği angaje etmez mi? Böylece kendi-içinin her zaman hiçlenen geleceği, kendi-içinin seven ya da nefret eden kendi-için olarak her türlü kendinde belirlenişlerini engeller; ve üzerine düşünülmüş kendi-içinin yansıtılmış gölgesi, doğal olarak kendinde halinde bozulmuş ve anlamını belirleyerek bu gölgeyle bütünleşen bir geleceğe sahiptir. Ama kendi geleceğiyle düzenlenmiş psişik bütün, üzerine düşünülmüş geleceklerin sürekli hiçleyişiyle bağlılaşım halinde yalnızca *muhtemel* olarak kalır. Buradan, benim bilgimden kaynaklanacak ve gerektiğinde kesinliğe dönüşebilecek bir dış niteliği değil, ontolojik bir özelliği anlamak gerekir.

4) Psişik nesne, üzerine düşünülmüş kendi-içinin düşen gölgesi olduğundan, bilincin özelliklerine de sahiptir, ama bu özellikler onda tahrip olmuş bir haldedir. Psişik nesne, özellikle de kendi-içinin bütünlüğü bozulmuş bir bütünlüğün diyasporasal birliği içinde kendini varettiği yerde, tamamlanmış ve muhtemel bir bütünlük olarak belirir. Bunun anlamı şudur: zamansallığın üç ekstatik boyutu üzerinden yakalanan psişik, bir Geçmiş, bir Şimdiki zaman ve bir Geleceğin sentezi aracılığıyla oluşturulmuş gibi belirir. Bir aşk, bir girişim, bu üç boyutun düzenli birliğidir. Nitekim, gelecek sanki vasıflandırdığı nesnenin dışındaymış gibi, bir aşkın bir geleceğe “sahip olduğu”nu söylemek yetmez: gelecek, “aşk” denilen düzenli akış formunun parçasıdır, çünkü aşka aşk anlamını kazandıran gelecekteki varlığıdır. Ama psişiğin kendinde olmasından ötürü, onun şimdiki zamanının kaçış olmaması gibi geleceği de saf imkân değildir. Bu akış formları içinde geçmişin özsel bir önceliği vardır, kendi-için ne *idiyse* odur ve bu öncelik esasen kendi-içinin kendindeye dönüşmesini varsayar. Düşünümsel bilinç üç zamansal boyutla donanmış bir psişik tasarlar, ama bu üç boyutu yalnız ve yalnızca üzerine düşünülmüş olan ne *idiyse* onunla

oluşturur. Gelecek esasen *vardır:* aksi takdirde aşkım nasıl aşk olurdu? Ne var ki henüz verilmiş değildir: henüz açığa çıkmamış olan bir "şimdi"dir. Dolayısıyla, *daha-olacak-olduğum-imkân* vasfını kaybeder aşkım, sevincim, kendi geleceklerini *daha olacak değildirler,* eklenmişliğin dingin farksızlığı içinde o gelecektirler. Tıpkı şu dolma kalemin hem yazan kalem ve hem de oradaki kapak olması gibi. Aynı şekilde, şimdiki zaman da *orada-olmak* olan gerçek niteliği içinde kavranır. Yalnız bu oradaki-varlık orada-olmuş-olan halinde oluşturulur. Esasen baştan sona oluşturulmuş ve tepeden tırnağa silahlandırılmış olan şimdiki zaman, anın kiralık bir giysi gibi getirdiği ve götürdüğü bir "şimdi"dir; oyundan çıkan ve oyuna yeniden giren bir oyun kâğıdıdır. Bir "şimdi"nin gelecekten şimdiki zamana ve şimdiki zamandan geçmişe geçişi şimdiki zamanda herhangi bir dönüşüme yol açmaz, çünkü her türlü şıkta, gelecek ya da değil, o esasen geçmiştir. Bu, psikologların psişiğin üç "şimdi"sini ayırt etmek için bilinçaltına yaptıkları naif başvuruda açıkça ortaya çıkan şeydir: nitekim, bilinçteki mevcudiyet olan şimdiye *"şimdiki zaman"* denecektir. Geçmiş ya da gelecek şimdiler de tastamam aynı özelliklere sahiptirler, ama bilinçaltının kenarlarında beklerler ve bu farklılaştırılmamış ortamda alındıklarında, onlardaki geçmişi gelecekten ayırt etmek bizim için imkânsızdır: bilinçaltında yaşamaya devam eden bir hatıra geçmiş bir "şimdi"dir ve hem de, anıştırılmış olmayı bekleyen olarak, gelecek bir "şimdi"dir. Böylece psişik form *"olmak zorunda"* olan değildir, esasen *tamamlanmış* olandır; psişik form "olmuştu" kipinde, esasen ve bütünüyle geçmiş, şimdiki zaman ve gelecektir. Psişik formu bileştiren "şimdi'ler için, yeniden geçmişe dönmezden önce, teker teker bilincin vaftizine maruz kalmaktan başkaca bir şey söz konusu değildir artık.

Buradan çıkan sonuç şudur: psişik formda birbiriyle çelişik ve her biri kendisini kendinde halinde yalıtmaya yönelen iki varlık kipliği bir arada yaşar, çünkü psişik form, aynı zamanda hem *esasen tamamlanmış* olandır ve bir organizmanın bağlayıcı birliği içinde belirir, hem de ancak bir "şimdi" ardışıklığı aracılığıyla varolabilir. Örneğin şu sevinç bir andan ötekine geçer, çünkü geleceği esasen gelişiminin sonuçlandığı varış noktası ve *verili* anlamı olarak vardır; sevincin daha olacak olduğu olarak değil de, esasen gelecekte "olmuş olduğu" olarak vardır.

Gerçekten de psişiğin gizli uyumu kendi-içinin kendindede tözleştirilen, varlık birliğinden başka bir şey değildir. Bir nefretin parçaları

yoktur: nefret bir davranışlar ve bilinçler toplamı değildir, ama davranışların ve bilinçlerin ortasında kendini onların görünmelerinin parçasız zamansal birliği olarak verir. Ancak, kendi-içinin varlık birliği varlığının ekstatik vasfıyla açıklanır: kendi-için, olacağı şeyi kendiliğindenlik içinde daha olacaktır. Bunun tersine, psişik olan “öldürülmüştür”. Bu, psişiğin kendi aracılığıyla varoluşta karar kılmaya muktedir olmadığı anlamına gelir. Düşünümsel bilincin karşısında bir tür ataletle desteklenir; ve psikologlar sıklıkla onun “patolojik” özelliği üzerinde durmuşlardır. Descartes, işte bu anlamda “ruhun arzularından” söz edebilir; psişik, dünyanın varolanları ile aynı varlık düzlemi üzerinde olmamakla birlikte, onun bu varolanlarla ilişkideymişçesine yakalanabilmesini mümkün kılan bu atalettir. Bir aşk, sevilen nesne aracılığıyla “kışkırtılmış” olarak verilir. Bunun sonucunda psişik formun bütün uyumu anlaşılmaz hale gelir, çünkü bu form o uyumu *daha olacak* değildir, çünkü kendi kendisinin sentezi değildir, çünkü birliği bir veri vasfı taşır. Bir nefretin baştan sona hazır ve âtıl, verili bir “şimdi” ardışıklığı olması durumunda, onda sonsuza giden bir bölünebilirliğin tohumunu buluruz. Ama yine de psişik, kendi-içinin ontolojik birliğinin nesnelleşmesi olarak ele alındığında bu bölünebilirlik gizlenir, yadsınır. Nefretin ardışık “şimdi”leri arasındaki bir tür *sihirli* bağlantı buradan kaynaklanır, bu “şimdi’ler kendilerini ancak sonradan dışsallıklarını olumsuzlamak için *parçalar* halinde verirler. Bergson’un, süren ve “iç içe geçme çokluğu” [multiplicite d’interpenetration] olan bilince ilişkin teorisinin gün ışığına çıkardığı da bu ikircikliliktir. Bergson burada kendi-için olarak düşünülen bilince değil psişiğe ulaşır. Nitekim, “iç içe geçme” ne anlama gelir? Bu, her türlü bölünebilirliğin hak olarak yokluğu demek değildir. Böylece, iç içe geçme olması için, iç içe geçen parçaların olması gerekir. Ne var ki, kuralda, yalıtılmışlıkları içine yeniden düşmek zorunda olan bu parçalar, sihirli ve tümüyle açıklanmamış olarak kalan bir uyum marifetiyle birbirlerinin içine akarlar ve bu kez de bu eksiksiz kaynaşma analize meydan okur. Bergson, psişiğin bu özelliğim kendi-içinin mutlak bir Tapısı üzerinde temellendirmeyi hiçbir şekilde düşünmez: onu bir veri olarak saplar; psişiğin içselleştirilmiş bir çokluk olduğunu ona açınlayan sıradan bir “görüş”dür. Psişiğin atalet [inertie] özelliğini, edilgin veri *[datum* passif] özelliğini daha da güçlendiren şey, bu özelliğin -konuşlandırıcı ya da değil- bir bilinç için *olmaksızın* varolmasıdır. Bu özellik varlık bilinci olmaksızın

vardır, çünkü insan doğal tavrı içinde onu hiçbir şekilde bilemez ve onu kavramak için görüye başvurmak gerekir. Böylece dünyaya ilişkin bir nesne, onu belirlemek için gerekli olan araçları oluşturduğumuzda, görülmeksizin varolabilir ve sonradan açığa çıkabilir. Bergson'a göre, psişik sürenin özellikleri düpedüz olumsal bir deney olgusudur: onlar bu özelliklerle böyledirler, çünkü onlarla bu biçimde karşılaşırız, hepsi bundan ibarettir. Psişik zamansallık böylece Bergson'un "süre' sine oldukça yakın, âtıl [inerte] bir *veridir* [datum]; mahrem bağlantısını tamamlamaksızın bu bağlantıya *maruz kalır, kendini* zamansallaştırmaksızın devamlı olarak zamansallaştırılır; bir ekstatik varlık ilişkisiyle birleştirilmemiş *olan* öğelerin bu vende akıldışı ve sihirli bir biçimde kendiliğinden iç içe geçmişliği, ancak uzaktan efsunlamanın sihirli eylemiyle kıyaslanabilir ve esasen tamamlanmış bir "şimdi" çokluğunu gizler. Ve bu özellikler psikologların yaptıkları bir hatadan, bir bilgi kusurundan kaynaklanmaz, bunlar kökensel zamansallığın hipostazı olan psişik zamansallığın kurucularıdır. Nitekim, psişiğin mutlak birliği, kendi-içinin ontolojik ve ekstatik birliğinin izdüşümüdür. Ama bu izdüşüm özdeşliğin mesafesiz yakınlığında ne ise o olan kendindenin içinde gerçekleştiğinden, ekstatik birlik, ne ise o olanlar ve tam tamına bu nedenle kendinde-özdeşlikleri içinde kendilerini yalıtma eğilimi gösteren sonsuz sayıdaki "şimdi"ler halinde parçalanır. Böylece, hem kendindeden hem de kendi-içinden pay alan psişik zamansallık, üstesinden gelinemeyen bir çelişki barındırır. Ve bu bizi şaşırtmamalıdır: pisişik zamansallığın saf olmayan düşünüm tarafından üretilmiş olarak ne değilse o *"oldurulmuş olması" ve* "oldurulmuş olduğunu" olmaması doğaldır.

Psişik formların psişik zamanın bağrında birbirleriyle sürdürdükleri ilişkilerin incelenmesi bunu daha da belirgin kılacaktır. Her şeyden önce şuna işaret edelim ki, örneğin, duyguların karmaşık bir psişik form içindeki bağlantısını yöneten şey gerçekten de iç içe geçmedir. Hepimiz, romancıların sıklıkla betimledikleri, küçük bir hasetle "nüanslandırılmış" dostluk duygularını, her şeye rağmen hayranlıkla "yüklü" nefretleri, aşk içeren arkadaşlıkları biliriz. Hasetle nüanslandırılmış bir dostluğu bir parça sütle karıştırılmış bir fincan kahveyi kavradığımız tarzda kavradığımız da açıktır. Ve hiç şüphesiz bu kıyaslama kaba bir kıyaslamadır. Bununla birlikte, aşk içeren dostluğun, ikizkenar üçgenin üçgen türünün özgül bir şekli olması gibi, dostluk türü içindeki basit bir özgüllük olarak kendini

vermediği de kesindir. Dostluk, aşkın bütünü tarafından bütünüyle doldurulmuş olarak verilir ama yine de aşk değildir, kendini aşk "kılmaz": aksi takdirde dostluk özerkliğini kaybederdi. Ama Stoacı σύγχυσις [syncrasis]te[62] denize daldırılan bacağın denizin bütünü içinde yayılmasında olduğu gibi, kendinde ve özerk aşk da sihirli bir şekilde bütün dostluk boyunca yayılan âtıl ve kendinde bir nesne gibi, dilin adlandırmakta güçlük çektiği bir nesne gibi oluşur.

Ama psişik süreçler önceki formların sonraki formlar üzerinde uzaktan etkisini de içerirler. Bu uzaktan etkiyi, örneğin klasik mekanikte karşılaştığımız ve anın içinde hapsolmuş bütünüyle âtıl bir âmilin mevcudiyetini varsayan basit nedensellik kipinde tasarlayanlayız; Stuart Mill'in yaptığı gibi, her biri kendi varlığı içinde yalnızca ötekine bağlı iki durumun değişmez ve koşullandırılmamış ardışıklığıyla tanımlanan fizik nedensellik kipinde de tasarlayanlayız. Psişik, kendi-içinin nesnelleşmesi olarak bozulmuş bir kendiliğindenliğe sahiptir, bu kendiliğindenlik, psişik formun verili ve içsel niteliği olarak kavranır ve zaten psişiğin bağlayıcı gücünden ayrılamazdır. Dolayısıyla psişik, kendini kesin bir şekilde daha önceki form tarafından *üretilmiş* olarak veremez. Ama öte yandan bu kendiliğindenlik kendi başına da varoluşa karar veremez, çünkü ancak verili bir varolanın daha başka kararları arasından bin olarak kavranır. Buradan çıkan sonuç şudur: önceki formun bir mesafeden, daha ortaya çıkaracak olduğu ve kendisiyle aynı türden bir form vardır, bu ikinci form akış formu olarak kendiliğinden düzenlenir. Burada, kendi geleceğini ve kendi geçmişini *daha olacak olan* varlık yoktur, yalnızca geçmiş, şimdi ve gelecek formlarının ardışıklıkları vardır, ama bunların hepsi de "onu olmuş-olan" kipinde varolurlar ve bir mesafeden birbirlerini etkilerler. Bu etki kâh içine girme, kâh motivasyon aracılığıyla kendini gösterecektir. Birinci şıkta, düşünümsel olan, ilk başta ayrı ayrı verilmiş olan iki psişik nesneyi tek bir nesne olarak yakalar. Bunun sonucu, ya her özelliği öteki iki psişik nesnenin sentezi olacak yeni bir psişik nesnedir, ya da kendi kendisinde anlaşılmaz olan ve iki psişik nesnede de değişikliğe yol açmaksızın kendini hem tümüyle biri hem tümüyle öteki olarak veren bir nesnedir. Bunun tersine, motivasyonda, her iki nesne de kendi yerlerinde kalır. Ama psişik bir nesne, düzenlenmiş form ve iç içe geçme çokluğu olduğundan, bütün, bir başka nesne üzerinde bir defada ve bütünüyle etkiyebilir. Bunun sonucu

da birinin öteki üzerindeki sihirli etkisiyle tam ve mesafeli bir etkidir. Örneğin, bu sabahki ruh halimi motive eden şey, bütünüyle dünkü utanılacak halimdir, vb. Bu mesafeli etkinin tümüyle sihirli ve akıldışı oluşunu her türlü analizden daha iyi kanıtlayan şey, zihinselci psikologların bir yandan psişiğin düzleminde kalırlarken, zihinsel bir analizle psişiği anlaşılabilir bir nedenselliğe indirgemek için nafile bir çaba içinde olmalarıdır. Nitekim Proust da psişik durumlar arasındaki rasyonel nedensellik bağlarını bu durumların zamansal ardışıklığı içinde devamlı olarak zihinselci ayrıştırma yoluyla yakalamaya çalışır. Ama bütün bu analizler sonunda bize ancak aşağıdakine benzeyen sonuçlar sunabilir:

“Swann dehşete kapılmaksızın (Odette’i) gözünün önüne getirebildiğinde, gülüşünde yeniden yumuşaklık gördüğünde ve onu *her kimden olursa olsun kaçıra-bilme arzusu artık kıskançlık yüzünden aşkına eklenmediğinde*, bu aşk, Odette’in kişiliğinin ona verdiği hislerden, bakışlarından birindeki yönelişi, gülümseyişlerinden birindeki oluşumu, sesindeki bir tınının yayılışını bir gösteriymişçesine hayranlıkla izlemekten duyduğu zevkten aldığı bir tada ya da bir fenomen gibi onu sorgulamaktan aldığı tada *dönüşüyordu yeniden.* Ve bütün ötekilerden değişik olan bu zevk, sonuçta *onda Odette’e karşı öylesine bir gereksinme yaratmıştı ki*, yalnızca o, mevcudiyetiyle ya da mektuplarıyla bunu dindirebiliyordu... Böylece, *acısının bizatihi kimyasıyla*, *aşkından kıskançlık yarattıktan* sonra, Odette için yeniden acıma, *şefkat üretmeye* başlıyordu”[63].

Bu metin elbette psişikle ilgilidir. Nitekim metinde birbiri üzerine etkiyen, bireyselleştirilen ve doğası gereği birbirinden ayrılan duygular görülmektedir. Ama Proust bunların etkilerini aydınlatmaya ve onları sınıflandırmaya çalışmamakta, böylelikle de Swann’ın aşmak zorunda olduğu seçenekleri anlaşılır kılmayı ummaktadır. Swann’ın kendisinin de yapabileceği saptamaları betimlemekle yetinmemekte (nefret içeren kıskançlıktan müşfik aşka “kararsızlıkla geçiş), bu saptamaları açıklamak istemektedir.

Bu analizin sonuçları nelerdir? Psişiğin anlaşılamazlığı ortadan kaldırıldı mı? Tam tersine, büyük psişik formların biraz keyfi bir biçimde daha basit öğelere indirgenmesinin, psişik nesnelerin kendi aralarında sürdürdükleri ilişkilerdeki sihirli akıldışılığı öne çıkardığını görmek hiç de zor değildir. Kıskançlık nasıl olur da, “onu her kimden olursa olsun

kaçırabilme arzusu"nu aşka "ekler"? Ve bu arzu bir kez aşka eklendiğinde (kahveye "eklenen" bir parça süt imgesinde olduğu gibi), aşkın *yeniden* "Odette'in kişiliğinin ona verdiği hislerden alınan bir tat" *haline gelmesini* nasıl engeller? Ve zevkin bir gereksinim *yaratması* nasıl mümkün olur? Ve aşk bu kıskançlığı nasıl *üretmektedir* ki, karşılığında kıskançlık da bu aşka, Odette'i her kimden olursa olsun kaçırma arzusunu *ekleyecektir?* Ve bu arzudan kurtulduğunda, nasıl yeni baştan şefkat *üretmeye* koyulacaktır? Proust, burada sembolik bir "kimyacılık" oluşturmaya yönelir, ama yararlandığı kimyasal imgeler sadece akıldışı motivasyona ve tepkileri gizlemeye elverişlidir. Psişik olanın, mekanist ve de üstelik daha anlaşılabilir olmaksızın onun doğasını da tümüyle bozacak bir yorumlanışına doğru sürüklenmek isteniriz. Ama yine de bize, haller arasında, o psişik nesnelerin neredeyse canlı failler olduklarını varsaymamıza yol açacak ve neredeyse insanlararası türden tuhaf ilişkiler (yaratmak, üretmek, eklemek) gösterilmeden edilemiyor. Proust'un betimlemelerinin altında, zihinsel analiz [analyse inlellectuelle] durmadan kendi sınırlarını gösterir: ayrıştırmalarını ve sınıflandırmalarını ancak yüzeyde ve tam bir akıldışılık fonunda gerçekleştirebilir, Psişik nedensellikteki akıldışılığı indirgemekten vazgeçmek gerekir; bu nedensellik, kendi yerinde ne ise o olan bir kendindede, kendinden uzakta kendi varlığı olan ekstatik bir kendi-içinin sihirli bir biçimde bozulmasıdır. Uzaktan ve etkileme aracılığıyla gerçekleşen sihirli eylem, varlık bağlarındaki gevşemenin zorunlu sonucudur. Psikologun bu akıldışı bağları betimlemesi ve onları psişik dünyaya ilişkin bir ilk veri olarak alması gerekir.

Böylece düşünümsel bilinç sürenin bilinci olarak oluşur ve psişik süre de bu yoldan bilince görünür. Kökensel zamansallığın kendindede yansıtılması olarak ortaya çıkan bu psişik zamansallık gücül bir varlıktır ve bu varlığın hayalet akışı hiç durmadan devam eder ve düşünüm kendi-içinin ekstatik zamansallaşmasını kavradığı ölçüde bu zamansallaşmaya eşlik eder. Ama kendi-için, üzerine düşünülmemiş olanın [irreflechie] düzleminde kalır ya da saf olmayan düşünüm saflaşırsa, psişik zamansallık da tümüyle kaybolur. Psişik zamansallık, bir çerçeve ya da önceden vazedilmiş bir kural gibi değil de somut nesnelerin varlık kipi olarak belirdiği ölçüde kökensel zamansallığa benzer. Psişik zaman, zamansal nesnelerin birbirine bağlı derleminden [collection] başka bir şey değildir.

Ama kökensel zamansallıkla arasındaki özsel farklılık şudur: psişik zaman *vardır,* oysa ki, kökensel zamansallık zamansallaşır. Bu haliyle, psişik zaman ancak geçmişle oluşturulabilir ve gelecek zaman, şimdiki geçmişten sonra gelecek bir geçmişten başka bir şey olamaz, yani içi boş olan önce-sonra formu tözleştirilir ve aynı şekilde geçmiş olan nesneler arasındaki ilişkileri düzenler. Kendi aracılığıyla olamayan bu psişik süre, aynı zamanda da durmadan oldurulmuş *olmak* zorundadır. Yan yana gelme çokluğu [multiplicité de juxtaposition] ile ekstatik kendi-içinin mutlak bağlantısı arasında durmadan gidip gelen bu zamansallık, kendilerine ayrılmış olan yerde kalan ama kendi bütünlükleri içinde birbirlerini belli bir mesafeden etkileyen “şimdilerden bileşir; onu Bergsonculuğun büyülü süresine oldukça benzer kılan şey de budur. Saf olmayan düşünümün, yani olduğum varlığı belirlemeye çalışan düşünümün düzlemine yerleşildiği anda, bu zamansallığı dolduran bütün bir dünya belirir. Gücül mevcudiyet, benim düşünümsel yönelimimin muhtemel nesnesi olan bu dünya, psişik dünya ya da psykhedir. Bir anlamda, bu dünyanın varoluşu tümüyle idealdir; bir başka anlamda, bu dünya vardır, çünkü *öldürülmüştür,* çünkü kendini bilince keşfettirir; o “benim gölgem”dir, *kendimi görmek* istediğim anda kendini bana keşfettiren şeydir; ayrıca, kendi-içinin daha olacak olduğu şey olmaya karar verirken yola çıktığı şey de olabildiğinden (duyduğum antipati “yüzünden” falan ya da filan kişiye gitmeyeceğim, nefretimi ya da sevgimi dikkate aldığım ölçüde şu ya da bu eyleme karar veriyorum, öfkeli mizacımı bildiğimden ve sinirlenmek de istemediğim için siyaset konuşmaktan kaçmıyorum), bu hayalet dünya kendi-içinin *gerçek durumu* gibi varolur. Kökensel zamansallığın kendinde halinde nesnelleşmesi olan ve “içsel” ya da “nitel” denen zamansallık, tam da, tarihsel-karşıtı farksızlığın [indifference anti-historique] sonsuz oluşu içinde yerleşik olan bu aşkın dünya ile birlikte gücül varlık birliği olarak oluşur. Burada bir “dışarı”dan [dehors] ilk taslağı vardır: kendi-için, kendi gözüne neredeyse bir dışarı kazanmış gibi görünür; ama bu dışarı tümüyle gücüldür. Daha ileride bu “dışarı’nın taslağını öteki-için-varlığın *gerçekleştirdiğini* göreceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AŞKINLIK

Kendi-içinin olabildiğince eksiksiz bir betimlemesine ulaşabilmek için, ipucu olarak olumsuz davranışları gözden geçirmeyi yeğledik. Gördük ki, sorabileceğimiz soruları ve bunlara verilebilecek cevapları yönlendiren şey, gerçekten de varlık-olmayanın dışımızdaki ve içimizdeki devamlı imkânıdır. Ama birinci hedefimiz, kendi-içinin olumsuz yapılarını ortaya çıkarmak değildi yalnızca. Giriş bölümümüzde bir sorunla karşılaşmıştık ve çözmek istediğimiz de bu sorundu: insan-gerçekliğinin fenomenlerin varlığı ya da kendinde-varlıkla olan kökensel ilişkisi nedir? Nitekim, Giriş bölümümüzden itibaren realist çözümü de idealist çözümü de dışlamak zorunda kaldık. Bize öyle göründü ki, ne aşkın varlığın herhangi bir şekilde bilinç üzerinde etkimesi mümkün oluyordu, ne de bilincin kendi öznelliğinden ödünç alınmış öğeleri nesnelleştirmek suretiyle aşkını “inşa etmesi” mümkün oluyordu. Daha sonra, varlıkla olan kökensel münasebetin ilksel halleri içinde yalıtılmış iki tözü birleştirecek dışsal bir ilişki olamayacağını anladık. “Varlık bölgelerinin ilişkisi bu varlıkların bizatihi yapısının parçası olan ilksel bir fışkırmadır” diye yazıyorduk. Somut olan, bize fenomenin de bilincin de yalnızca eklemlenmelerini oluşturdukları sentetik bütünlük olarak göründü. Ama yalıtılmışlığı içinde düşünülen bilinç, bir anlamda bir soyutlamaysa, fenomenler -ve hattâ varlık fenomeni- bir bilince görünmeksizin fenomen olarak varolamayanlar olarak aynı biçimde soyutsalar, fenomenlerin varlığı da ne ise o olan kendinde olarak, bir soyutlama gibi düşünülemez. Bu varlığın, olmak için kendi kendisinden başkasına ihtiyacı yoktur, yalnızca kendisine gönderme yapar. Öte yandan, bunun tersine, kendi-içine ilişkin betimlememiz onu bir tözden ve kendindeden mümkün olabildiği kadar uzaktaymış gibi gösterdi bize; kendi-içinin kendisinin hiçlenişi olduğunu ve ancak kendi ekstazlarının ontolojik birliği içinde olabildiğini gördük. Dolayısıyla eğer kendi-içinin kendindeyle ilişkisinde, ilişki bizatihi ilişkiye giren varlığın kökensel kurucusu olmak zorundaysa, bunu şu şekilde anlamak gerekir; bu ilişki kendindenin değil, kendi-içinin kurucusu olabilir. Örneğin bilgi diye

adlandırılan varlıkla münasebetin bu anahtarını yalnızca kendi-içinde aramak gerekir. Kendi-için, kendindeyle ilişkisinden kendi varlığı içinde sorumludur, ya da dilerseniz, kendi-için, kökensel olarak kendindeyle ilişki temelinde oluşur. Bilinci, “kendi varlığı için ve kendi varlığı içinde, kendinden başka bir varlığı gerektiren bir varlık olarak sorun olan bir varlık” şeklinde tanımladığımızda sezmiş olduğumuz şey esasen buydu. Ama bu tanımı formülleştirdiğimizden beri yeni bilgiler edindik. Özellikle de kendi hiçliğinin temeli olarak kendi-içinin derin anlamını kavradık. Şimdi artık kendi-içinin kendindeyle olan ekstatik ilişkisini, genellikle *bilmek* ve *eylemek*’in üzerinde görünebildikleri bu temel ilişkiyi belirlemek ve açıklamak üzere bu bilgileri kullanmanın zamanı gelmedi mi? ilk sorumuza cevap verebilecek durumda değil miyiz? Bilinç, kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilinci olmak için, bir şeyin konuşlandırın bilinci olmak zorundadır, bunu saptadık. Oysa buraya kadar, kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilincinin kökensel varlık kipi olarak kendi-içini inceledik. Bizatihi bu yoldan, kendindeyle bizatihi ilişkilerinin içinde ve kendi-içinin varlığının kurucuları olarak bu ilişkilerle kendi-içini betimlemeye yönelmedik mi? Daha şimdiden şu türden sorulara bir cevap bulamaz mıyız: kendinde ne ise o olduğuna göre, kendi-içinin kendi varlığı içinde daha kendin-denin bilgisi olacak olması nasıl ve nedendir? Ve genel olarak bilgi nedir?

I. KENDİ-İÇİN VE KENDİNDE ARASINDAKİ İLİŞKİ TÜRÜ OLARAK BİLGİ

Görüsel [intuitive] olandan başkaca bilgi yoktur. Uygunsuz bir biçimde bilgi diye adlandırılan tümdengelim ve söylem, görüye [intuition] götüren araçlardan başka bir şey değildirler. Görüye ulaşıldığında, ona ulaşmak için kullanılan araçlar da görü karşısında silinirler; görüye ulaşılamayan durumlarda, akıl yürütme ve söylem erimdışı kalan bir görüyü gösteren işaret levhaları olarak kalmaya devam ederler; nihayet, eğer görüye ulaşılır da bu göm bilincimin mevcut bir kipi olmazsa, yararlandığım maksimler daha önceden gerçekleştirilen işlemlerin sonuçları olarak, Descartes’in “fikir anıları” diye adlandırdığı şey olarak kalırlar. Ve eğer görünün ne olduğu sorulursa, Husserl’in filozofların büyük bir kısmıyla uzlaşma halinde vereceği cevap, “şey”in *(Sache)* bizzat bilinçteki

mevcudiyetidir şeklinde olacaktır. Şu halde bilgi, bir önceki bölümde, "...e mevcut olmak" adı altında betimlediğimiz varlık türündendir. Nitekim biz kendindenin hiçbir zaman kendiliğinden mevcudiyet olamadığını ortaya koymuştuk. Gerçekten de, mevcut olmak, kendi-içinin ekstatik bir varlık kipidir. Şu halde tanımımızın terimlerini tersine çevirmek mecburiyetindeyiz: görü, bilincin şeye mevcudiyetidir. Dolayısıyla şimdi kendi-içinin varlıktaki bu mevcudiyetinin doğası ve anlamı üzerinde durmak zorundayız.

Giriş bölümümüzde, henüz aydınlatılmamış olan "bilinç" kavramından yararlanarak, bilincin bir şeyin bilinci olmak zorunda olduğunu göstermiştik. Nitekim bilinç, bilinci olduğu şey aracılığıyla kendi gözünde farklılaşır ve kendi(nin) bilinci olabilir; bir şeyin bilinci olmayan bir bilinç hiçbir şey(in) bilinci olamaz. Ama şimdilik bilincin ontolojik anlamını ya da kendi-içini aydınlatmış durumdayız. Şu halde sorunu daha kesin terimlerle ortaya koyabilir ve kendi kendimize şunu sorabiliriz: ontolojik düzlemde, yani kendi-için-varlık perspektifinde ele alacak olursak, bilinç için bir şeyin bilinci olmanın bu zorunluluğu ne anlama gelebilir? Kendi-içinin, "yansı-yansıtan" şeklindeki bir-birliği-oluşturan-ikiliğin [dyade] hayalet formu altında kendi kendisinin hiçliğinin temeli olduğunu biliyoruz. Yansıtan ancak yansıyı yansıtmak için vardır ve yansı da ancak yansıtana gönderdiği sürece yansıdır. Böylece, bir-birliği-oluşturan-ikililiğin tasarlanmış iki teriminin her biri ötekini işaret eder ve her birinin kendi varlığı ötekinin varlığına angajedir. Ama eğer yansıtan, o yansının yansıtanından başkaca bir şey değilse ve eğer yansı da ancak "o yansıtanın içinde yansımak *için-varlık*" vasfıyla nitelendirilirse, hemen hemen bir-birliği-oluşturan-ikiliğin iki terimi de, kendi hiçliklerini bitiştirmek suretiyle beraberce hiçleneceklerdir. Bütünün hiç içinde çökmemesi için yansıtanın *bir şeyi* yansıtması gerekir. Ama öte yandan, eğer yansı yansımak-için-varlık kipinden bağımsız bir şekilde *bir şeyse*, yansı olarak değil, kendinde olarak nitelenmiş olmalıdır. Bu da, "yansı-yansıtan" sistemi içine opaklığı buyur etmek ve özellikle de başlatılmış olan bölünerek-üremeyi tamamlamaktır. Çünkü kendi-içinin içinde, yansıma *aynı zamanda* yansıtandır. Ama eğer yansıma nitelenirse, yansıtandan ayrılır, görünümü de gerçekliğinden ayrılır; *cogito* imkânsız hale gelir. Yansının aynı zamanda "yansıtılacak bir şey" ve *hiç* olabilmesi, ancak kendini kendisinden başka şeyle nitelendirirse, ya da başka bir ideyle,

kendisi olmayan bir dışarı ile kurduğu ilişki olarak kendini yansıtırsa mümkündür. Yansıtan için yansıyı tanımlayan şey, yansının her zaman için yansıtanın kendisine mevcut olduğu şey olmasıdır. Bir sevinç bile, üzerine düşünülmemiş olanın düzleminde kavrandığında gülümseyen ve açık, mutlu açılımlarla dolu bir dünyaya "yansıtılmış" mevcudiyetten başka bir şey değildir. Ama buncan önceki birkaç satır, mevcudiyetin özsel yapısının *olmamak* olduğunu daha şimdiden bize fark ettiriyor. Mevcudiyet, kendisi olunmayan şeye mevcudiyet olarak, radikal bir olumsuzlamayı kapsar. Ben olmayan şey bana mevcut olan şeydir. Esasen, bu "olmamak"ın bütün epistemolojilerde *a priori* bir biçimde içerildiğine işaret etmek gerekir. Eğer nesneyi kökensel olarak bilinç *olmayan* şey gibi gösteren olumsuz bir münasebet içinde bulunmasaydık, nesne nosyonunu temellendirmek mümkün olmazdı. Bu gerçeği, bir zamanlar moda olan "ben-olmayan" [non-moi] deyimi oldukça iyi bir şekilde ifade ediyordu, ne var ki bu devimi kullananlarda, kökensel olarak dış dünyayı niteleyen *"olmayan"ı* temellendirmek üzere en ufak bir çaba bile görülmüyordu. Aslında, tasvirlerin ilişkisi de, birtakım öznel bütünlüklerin zorunluluğu da, zamansal gen döndürülmezlik de, sonsuza sığınma da nesneyi olduğu haliyle oluşturmaya yardımcı olamazlar, yani bunlar, eğer olumsuzlama tam da *daha önce* verilmiş ve her türlü deneyimin *a priori* temeli olmazsa, ben-olmayanı parçalara ayıracak ve onu o haliyle benin karşısına çıkaracak daha sonraki bir olumsuzlamayı temellendirmeye yardım edemezler. Şey, her türlü kıyaslamadan, her türlü kurma ediminden önce, bilince ait *olmayan* olarak bilincin kendisine mevcut olduğudur. Bilginin temeli olarak, kökensel mevcudiyet münasebeti olumsuzdur. Ama olumsuzlama kendi-için aracılığıyla dünyaya geldiği için ve şey de, özdeşliğin mutlak farksızlığı içinde ne ise o olan olduğu için, kendini kendi-için olmayan olarak ortaya koyan, şey olamaz. Olumsuzlama, kendi-içinin kendisinden gelir. Bu olumsuzlamayı, şeyin kendisine yönelecek ve onun kendi-için olduğunu yadsıyacak bir yargı tipi gibi düşünmemek gerekir: bu tıp bir olumsuzlama, ancak, eğer kendi-için baştan sona hazır bir töz olsaydı düşünülebilirdi ve bu durumda bile, iki varlık arasında dışarıdan bir olumsuz münasebet kuran bir üçüncüden kaynaklanabilirdi. Ama kökensel olumsuzlama aracılığıyla şey *olmayan* olarak kendini oluşturan, kendi-içindir. Öyle ki, biraz önce verdiğimiz bilinç tanımı, kendi-içinin perspektifinden şöyle dile getirilebilir: "Kendi-için, kendi varlığı içinde, bu varlık esas itibariyle

kendi-içinin aynı anda da kendisinden başkası olarak ortaya koyduğu bir varlık *olmamanın* belli bir tarzı olduğu sürece, varlığı kendisi için soru olan bir varlıktır." Dolayısıyla bilgi bir varlık kipi olarak ortaya çıkar. Bilmek, ne iki varlık arasında daha sonra kurulan bir münasebet, ne bu iki varlıktan birinin bir faaliyeti, ne de bir nitelik, özellik ya da yeterliliktir. Bu, ...e mevcudiyet olarak tanımlanan kendi-içinin varlığının ta kendisidir; yani, kendisine mevcut olduğu varlık karşısında kendini o olmayan olarak olduracak olandır. Bu demektir ki kendi-için, kendini ancak belli bir varlık-olmayan gibi yansıtan bir yansı kipinde olabilir. "Yansı-yansıtan" çiftinin hiçlik içinde çökmemesi için yansıtılanı nitelemek zorunda olan "bir şey", salt olumsuzlamadır. Yansıtılan, belli bir varlığın yanında o varlık-olmayan olarak kendini *dışarısı* diye nitelendirir; "bir şeyin bilinci olmak" diye adlandırılan şey tam da budur.

Ama bu kökensel olumsuzlamadan neyi anladığımızı kesinliğe kavuşturmak gerekir. Gerçekten de, iki olumsuzlama tipini ayırmak doğru olur: dış olumsuzlama ve iç olumsuzlama. Birincisi, iki varlık arasında bir tanık aracılığıyla kurulan salt bir dışsallık bağı şeklinde ortaya çıkar. Örneğin, "Fincan, mürekkep hokkası değildir" dediğim zaman, bu olumsuzlamanın temelinin fincanda da, mürekkep hokkasında da olmadığı besbellidir. Bu nesnelerin her ikisi de sadece neyse odur. Olumsuzlama, onları hiçbir şekilde değiştirmeksizin, en ufak niteliklerini bile fazlalaştırmaksızın ve azaltmaksızın, bu iki nesne arasında kurduğum kategoriyel [categorielle] ve ideal bir bağlantı gibidir: iki nesneye de, bu olumsuz sentez sonucunda hafifçe dokunulmuş bile değildir. Olumsuzlama onları zenginleştirmeye de oluşturmaya da yaramadığından kesinlikle dışarıda kalır. Ama eğer "Zengin değilim" ya da "Yakışıklı değilim" türünden tümceleri irdeleyecek olursak, esasen öteki olumsuzlamanın anlamını fark edebiliriz. Bu tümceler belli bir melankoli eşliğinde telaffuz edildiğinde, yalnızca belli bir niteliğin reddedilmesi anlamına gelmezler, ama reddin kendisinin de reddedilmiş olduğu olumlu varlığı içsel yapısı içinde etkileyegeldiğini gösterirler. "Yakışıklı değilim" dediğimde, somut bütün olarak ele aldığım bendeki belli bir niteliği olumsuzlamakla yetiniyor olmadığım gibi, olumsuzlamadan ötürü bu nitelik varlığımın olumlu bütünlüğünü el değmemiş bir halde bırakarak hiçliğe geçmekte de değildir (tıpkı, "Vazo beyaz değil, gri renktedir" — "Mürekkep hokkası masanın üstünde değil, şöminenin üstündedir" dediğimde olduğu gibi): bu sözle

anlatmak istediğim şey şudur: “yakışıklı olmamak, varlığımın beni içeriden vasıflandıran belli bir olumsuz niteliğidir ve olumsuzluk olarak, yakışıklı olmamak benim kendimin gerçek bir niteliğini oluşturur; ve bu olumsuz nitelik de, örneğin, hem içinde bulunduğum melankoliyi hem de kadınlar indindeki başarısızlıklarımı açıklayan şeydir, iç olumsuzlama derken iki varlık arasındaki öyle bir ilişkiyi anlıyoruz ki, öteki tarafından yadsınan varlık, namevcudiyetiyle bile bu ötekini kendi özü içinde nitelesin. Bu durumda olumsuzlama, özsel bir varlık bağı haline gelir, çünkü yöneldiği varlıklardan en azından bir tanesi, ötekini gösterdiği biçimdedir, ötekini kendi bağrında bir namevcudiyet olarak taşıdığı biçimdedir. Bununla birlikte bu tür bir olumsuzlamanın kendinde-varlığa uygulanamayacağı açıktır. Bu olumsuzlama doğası gereği kendi-içine aittir. Yalnızca kendi-için, kendi varlığı içinde, olmadığı bir varlık tarafından belirlenebilir. Ve eğer iç olumsuzlama dünya üzerinde -tıpkı bir incinin sahte, bir meyvenin olgunlaşmamış, bir yumurtanın bayat, vb. olduğunu söylerken olduğu gibi- ortaya çıkabiliyorsa, bunun nedeni genelde bütün olumsuzlamalar gibi kendi-için aracılığıyla dünyaya gelmesidir. Dolayısıyla bilmek yalnızca kendi-içine ait bir şeyse, bunun nedeni de bildiğini olmayan olarak görünmenin yalnızca ona ait bir şey olmasıdır. Ve burada görünüş ile varlık aynı şey olduklarından -çünkü kendi-için, görünüşünün varlığına sahiptir-, kendi-içinin, varlığı içinde bu varlığı olmayan olarak soru halinde kalan olarak, kendisi olmadığı nesnenin varlığını kendi varlığıyla kapladığını düşünmemiz gerekir.

Burada, şu şekilde söylenebilecek bir yanılsamadan sakınmak gerekir: kendi kendini falanca varlık-olmayan olarak oluşturmak için, daha önce herhangi bir şekilde bu varlığın bilgisine sahip olmak gerekir, çünkü hakkında hiçbir şey bilmediğim bir varlıkla olan farklılıklarım konusunda yargıya varamam. Ampirik varoluşumuz içinde, bir Japon ya da bir İngilizle, bir emekçi ya da bir hükümdarla aramızdaki farkın ne olduğunu bilmemiz, besbelli bir şey ki bu farklı varlıklar hakkında bazı nosyonlar edinmeden mümkün değildir. Ama bu ampirik farklılıklar burada bizim için bir dayanak olamazlar, çünkü her türlü deneyimi mümkün kılmak zorunda olan ve bu deneyimi de bir nesnenin genelde bilinç için varolabildiği gibi kurmayı hedefleyen ontolojik bir ilişkinin incelenmesine girişmekteyiz. Dolayısıyla, onu daha önce nesne gibi oluşturmaksızın nesnenin ben olmayan nesne olarak herhangi bir deneyimine sahip olmam mümkün

değildir. Ama buna karşılık, her türlü deneyimi mümkün kılan şey de nesnenin özne için *a priori* bir belirişidir ya da, beliriş kendi-içinin kökensel olgusu olduğuna göre, kendi-içinin kendisi olmayan nesneye mevcudiyeti olarak kökensel bir beliriştir.

Şu halde daha önceki söyleyişin terimlerini tersine çevirmek doğru olur: kendi-içinin, kendisine mevcut olduğu *o* tikel varlığı olmayan olarak daha olacak olduğu temel münasebet, bu varlığın her türlü bilgisinin temelidir. Ama eğer bunu anlaşılır kılmak istiyorsak, bu ilk ilişkiyi daha iyi betimlememiz gerekiyor.

Bir önceki paragrafta eleştirdiğimiz zihinselci yanılsamanın dile getirilmesi içinde doğru olarak kalan şey, ben ile olan her türlü bağdan kökensel olarak koparılmış bir nesne olmamaya kendimi belirlemenin benim için mümkün olmayışıdır. Falanca varlığa *belli bir mesafede duran falanca* varlık olduğumu yadsıyamam. Eğer tümüyle kendi üzerine kapanmış bir varlık tasarlarsam, bu varlık kendi kendisinde tümüyle birleşmiş bir halde ne ise o olacak ve bundan ötürü onda ne bir olumsuzlamaya ne de bir bilgiye yer bulunacaktır. Aslında bir varlık ancak olmadığı varlıktan yola çıkarak, olmadığı olarak *duyurur kendini* [se faire annoncer]. Bu da, iç olumsuzlama durumunda kendi-içinin orada, olmadığı varlığın içinde ve üzerinde, ne değilse o olmayan olarak kendine görünmesi anlamına gelir. İç olumsuzlama, bu anlamda, somut bir ontolojik bağdır. Burada, yadsınan niteliklerin önce namevcudiyetleriyle ya da hattâ varlık-olmayışlarıyla farklılaştıkları o ampirik olumsuzlamalardan herhangi bin söz konusu değildir. İç olumsuzlamada kendi-için, olumsuzladığı şeyin üzerinde ezilmiştir. Olumsuzlanan nitelikler, tam da kendi-içinin kendilerine en fazla mevcut olduğu niteliklerdir, kendi-için olumsuz gücünü onlardan alır ve durmadan yineler. Bu nitelikleri, bu bağlamda, kendi-içinin varlığının kurucu bir etmeni gibi görmek gerekir, çünkü kendi-için orada, kendisi dışında, bu niteliklerin üzerinde olmak zorundadır, onlar olduğunu olumsuzlamak için *onlar* olmak zorundadır. Kısacası iç olumsuzlamanın köken-terimi, “kendinde”dir, *orada olan* şeydir; ve bu şeyin dışında da bir boşluktan, şeyden yalnızca bir olumsuzlamayla, *bu* şeyin bizatihi içeriğini sağladığı sak bir olumsuzlamayla farklılaşan bir hiçlikten başkaca hiçbir şey yoktur. Materyalizmin bilgiyi nesneden türetirken karşılaştığı zorluk, bir tözü başka bir tözden kalkarak üretmek istemesinden kaynaklanır. Ama bu zorluk bizi engelleyemez, çünkü biz kendindenin dışında, tam da *bu*

kendindenin hiçliği olarak kendisi de kendinde tarafından odaklandırılan ve tanımlanan bir hiçin yansımasından, sırf kendinde *olmadığı* için hiç olan bireyselleşmiş hiçten başkaca *hiçbir şey* olmadığını söylüyoruz. Böylece iç olumsuzlamanın ve bilginin kurucusu olan bu ekstatik münasebette, yoğunluğu içindeki somut kutup olan bizzat kendindedir ve kendi-için, kendindenin kopup ayrıldığı boşluktan başka bir şey değildir. Kendi-için kendindenin içindeyken kendi dışındadır, çünkü kendini olmadığıyla tanımlar; şu halde kendindeden kendi-içine giden ilk bağ, bir varlık bağıdır. Ama bu bağ ne bir *eksiklik* ne de bir *namevcudiyettir.* Gerçekten de, mevcut olmama durumunda, kendimi, olmadığım ve olmayan, ya da orada olmayan bir varlık aracılığıyla belirlerim: yani beni belirleyen şey, ampirik yoğunluğum diye adlandıracağım şeyin ortasındaki bir oyuk gibidir. Buna karşılık ontolojik varlık bağı olarak alınan bilgi olayında, olmadığım varlık kendindenin mutlak doluluğunu temsil eder. Ve ben de, tersine, hiçlik olurum, varoluşunu bu doluluktan kalkarak belirleyen namevcudiyet olurum. Bu da, bilmek adı verilen o varlık türü içinde rastlanabilecek olan ve sürekli olarak *orada* olan yegâne varlığın, bilinen olması anlamına gelir. Bilen yoktur, kavranabilir değildir. Bilinenin bir *orada-varlığının,* bir mevcudiyetinin bulunmasını sağlayan şeyden ibarettir — çünkü bilinen, kendiliğinden mevcut da değildir, namevcut da değildir, sadece vardır. Ama bilinenin bu mevcudiyeti hiçteki mevcudiyettir, çünkü bilen bir "olmamak"ın salt yansısıdır, dolayısıyla, bilinen bilenin tam saydamlığı boyunca *mutlak* mevcudiyet olarak görünür. Bu kökensel ilişkinin psikolojik ve ampirik örnekleştirilmesini *büyülenme* durumlarından devşirebiliriz. Nitekim dolaysız bilme olgusunu temsil eden bu durumlarda, bilen kesinlikle salt bir olumsuzlamadan ibarettir, kendini hiçbir yerde ne bulabilir ne de telafi edebilir, *o yoktur;* taşıyabileceği yegâne nitelik tam da falanca büyüleyici nesne *olmadığıdır.* Büyülenmede, bomboş bir dünyanın içindeki dev bir nesneden başkaca bir şey yoktur. Ama yine de, görü hiçbir şekilde nesne ile *kaynaşma* [fusion] değildir. Çünkü büyülenme olması için koşul, nesnenin boş bir fondan mutlak bir girintili-çıkıntılılıkla yükselmesidir, yani benim tam da nesnenin dolaysız olumsuzlanması olmam ve bundan başka bir şey olmamamdır. Rousseau'nun kendi öyküsünün somut psişik olayları olarak zaman zaman betimlediği panteistçe görülerin temelinde de yine bu salt olumsuzlamayla karşılaşırız. Böylesi durumlarda, bize evrenle birlikte "eridiğini", yalnızca dünyanın, mutlak

mevcudiyet ve koşullandırılmamış bütünlük olarak aniden mevcut bulunduğunu bildirir. Ve elbette dünyanın bu bomboş ve eksiksiz mevcudiyetini, salt "orada-varlığını" anlayabiliriz, bu ayrıcalıklı anda dünyadan başkaca hiçbir şeyin olmamış olduğunu elbette rahatça kabul ederiz. Ama bu, Rousseau'nun kabul etmek istediği gibi, bilinç ile dünya arasında kaynaşma olduğu anlamına gelmez. Bu kaynaşma, kendi-içinin kendinde halinde katılaşması ve aynı anda da dünyanın ve kendindenin mevcudiyet olarak ortadan kaybolması anlamına gelir. Panteistçe yönelim içinde kendindenin dünya olarak mevcut olmasını sağlayan şeyin dışında, yani olumsuzlama olarak kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilinci olan salt bir olumsuzlama dışında, dünyadan başkaca bir şey olmadığı doğrudur. Ama bilgi, tam da *namevcudiyet* değil ama *mevcudiyet* olduğu için, bileni bilinenden ayıran *hiçbir şey* yoktur. Görü çoğu zaman bilinenin bilendeki dolaysız mevcudiyeti olarak tanımlanmıştır, ama *dolaysız* nosyonunun gerekirlikleri üzerinde pek ender düşünülür. Dolaysızlık her türlü dolaylayıcının namevcut olmasıdır: ve bu besbelli bir şeydir, aksi takdirde dolaylılaştırılan değil de dolaylayan bilinmiş olurdu. Ama eğer ortaya hiçbir aracı koyamıyorsak, bilenin bilinene mevcudiyetinin türü olarak hem devamlılığı [continuite] hem de kesikliliği [discontinuite] aynı zamanda dışlamamız gerekir. Bu durumun bilenden bilinene devamlılık olduğunu kabul etmeyeceğiz, çünkü böyle bir devamlılık aynı zamanda hem bilen hem de bilinen olan bir ara terimi varsayar, bu da bilenin varlığını bilmenin varlığına angaje etmek suretiyle bilenin bilinen karşısındaki özerkliğini ortadan kaldırır. O zaman nesnenin yapısı ortadan kalkar, çünkü nesne kendi-içinin varlığı ile kendi-için tarafından kesinlikle olumsuzlanmış olmayı gerektirir. Ama aynı biçimde, kendi-içinin kendindeyle kökensel münasebetini de bir *kesiklilik* münasebeti olarak düşünemeyiz. Şüphe yok ki kesikli iki öğe arasındaki ayrım, bir boşluk, yani bir hiçtir, ama *gerçekleştirilmiş* bir hiç, yani *kendinde*dir. Bu tözleştirilmiş hiç, bu haliyle iletken olmayan bir kalınlık gibidir, mevcudiyetin dolaysızlığını yok eder, çünkü hiç olarak *bir şey* haline gelmiştir. Kendi-içinin kendindeye mevcut oluşu devamlılık terimleri içinde de kesiklilik terimleri içinde de ifade edilemediğinden, salt *olumsuzlanmış özdeşliktir.* Bunu daha iyi kavranır kılmak üzere bir benzetmeye başvuralım: iki eğri birbirlerine teğet olduklarında dolaylayıcıları bulunmayan bir mevcudiyet türü sunarlar. Ama bu yüzden de göz onların teğet çizgileri boyunca yalnızca *bir tek çizgi* fark

eder, iki eğri gizlenmiş olsaydı ve yalnızca birbirlerine teğet oldukları A B uzunluğunu görmemize izin verilmiş olsaydı bile, onları ayırt etmek mümkün olmazdı. Çünkü gerçekten de onları birbirinden ayıran şey hiçtir: devamlılık da kesiklilik de yoktur, sak özdeşlik vardır. İki şeklin gizliliklerini aniden ortadan kaldırırsak onları uzunlukları boyunca yeniden iki tane olarak kavrarız: ve bu onların arasında birdenbire gerçekleştirilecek ani bir olgusal ayrılmadan ileri gelmez, iki eğriyi algılamak üzere *çizerkenki* iki devinimimizden her birinin, kurucu edim olarak bir olumsuzlamayı örtme -sinden ileri gelir. Böylece iki eğriyi bizatihi teğet oldukları yerde ayıran şey, bir mesafe bile değil, hiçtir: bu, kurucu bir sentezin karşılığı olarak beliren salt bir olumsuzluktur. Bu imge, bileni kökensel olarak bilinene bağlayan dolaysızlık münasebetini daha iyi kavramamıza yardım edecektir. Gerçekten de, genelde bir olumsuzlama olumsuzlamadan önce varolan "bir şey"e yönelir ve onun maddesini oluşturur: örneğin mürekkep hokkasının masa olmadığını söylediğimde, masa ve mürekkep hokkası esasen oluşturulmuş nesnelerdir ve kendinde-varlık onları olumsuzun yargısının taşıyıcısı kılacaktır. Ne var ki, "bilen-bilinen" münasebetinde, bilen yönünden olumsuzlamanın taşıyıcısı olabilecek hiçbir şey yoktur: bileni bilinenden *kendinde* ayırmak için hiçbir farklılık, ayırıcı hiçbir ilke "yoktur". Ama varlığın bütünsel ayrılaştırılmazlığı içinde, var bile olmayan, *daha olacak olan*, kendini olumsuzlama olarak bile ortaya koymayan bir olumsuzlamadan başka bir şey yoktur. Öyle ki, sonuçta bilgi ve bilenin kendisi, varlığın "olduğu" olgusu dışında hiçtirler, kendinde-varlık o hiçin fonunda *verilir* ve girintili çıkıntılı olarak yükselir. Bu bağlamda bilgiyi, "bilinenin salt yalnızlığı" diye adlandırabiliriz. Bu da, kökensel bilgi fenomeninin, varlığa hiçbir şey *eklemediğini* ve hiçbir şey yaratmadığını yeterince söylemektir. Varlık bilgi fenomeni aracılığıyla zenginleştirilmiş olmaz, çünkü bilgi salt olumsuzluktur. Bilgi yalnızca varlığın *(var) olmasını* sağlar. Ama varlığın "(var) olması" olgusu -ne ise o- varlığa değil, olumsuzluğa ilişkin bir iç belirlenmedir. Bu bağlamda varlığın olumlu bir vasfının her açığa çıkışı, kendi varlığı içindeki kendi-içinin salt olumsuzluk olarak ontolojik belirlenişine karşılıktır. Örneğin, daha ileride göreceğimiz gibi, varlığın mekânsallığının [spatialite] açığa çıkışı ile kendi-içinin kendi kendisini *uzamsız* [inetendu] olarak konumsal olmayan bir tarzda yakalaması aynı şeydir. Ve kendi-içinin uzamsız olma özelliği, kendini olumsuz bir adlandırma altında gizleyecek olan tinselliğin gizemli bir gücü

de değildir: doğası gereği ekstatik bir ilişkidir, çünkü kendi-için, aşkın kendindenin genişlemesi [extension] içinde ve bu genişleme aracılığıyla kendini duyurur ve kendi genişlememesini [inextension] gerçekleştirir. Kendi-için, daha sonra uzamsal bir varlıkla ilişkiye girmek üzere önce uzamsız olamaz, çünkü, hangi tarzda düşünürsek düşünelim, uzamsızlık nosyonu kendi aracılığıyla anlam taşıyamaz, uzamın olumsuzlanmasından başka bir şey değildir. Olacak şey değil ama, eğer kendindenin açığa çıkarılmış belirlenişlerindeki uzamı ortadan kaldırabilseydik, kendi-için *mekânsallık-dışı* [aspatial] kalmazdı, ne uzam ne de uzamsızlık olurdu ve onu herhangi bir şekilde uzama nispetle vasıflandırmak imkânsız hale gelirdi. Bu bağlamda, uzam, kendi-içinin kendi kendisini tastamam uzam olarak olumsuzlamasının kesin ölçüsü içinde yakalanması gereken aşkın bir belirlenmedir. Bu yüzden, bize bilmek ve olmak arasındaki o iç münasebeti en iyi ifade eder gibi görünen terim, biraz önce ontolojik ve gnostik açılımlı çifte anlamı içinde kullandığımız *"gerçekleştirmek"* sözcüğüdür. Bir projeyi, ona varlık kazandırdığım ölçüde gerçekleştiririm, ama aynı zamanda konumlanışımı da bu konumlanışı yaşadığım, kendi varlığımla birlikte oldurduğum sürece *gerçekleştiririm*, bir felaketin büyüklüğünü, bir girişimin zorluğunu "(kafamda) gerçekleştiririm". Bilmek, terimin iki anlamında da *gerçekleştirmektir.* Varlığın daha olacak olduğum yansıtılmış olumsuzlanmasıyken onun (var) olmasını sağlamaktır: *gerçek, gerçekleştirmedir.* Kendi-içini kendi varlığı içinde belirlemek suretiyle kendindeyi açığa çıkaran bu gerçekleştirici ve iç olumsuzlamaya aşkınlık adını vereceğiz.

II. OLUMSUZLAMA OLARAK BELİRLEMEYE DAİR

Kendi-için hangi varlığa mevcudiyettir? Hemen belirtelim ki soru yanlış sorulmuştur: varlık, ne ise o olandır, "hangisinin" sorusuna cevap, veren "bunun" belirlemesine kendi kendisinde sahip olamaz. Kısacası, soru ancak bir dünya içinde sorulmuşsa anlam taşır. Dolayısıyla, kendi-için, *buna* değil de *şuna* mevcut olamaz, çünkü bir "bunun" değil de bir "şunun" *(var) olmasını* [il y a] sağlayan şey kendi-içinin mevcudiyetidir. Oysa ki verdiğimiz örnekler bize, *falan* tekil varlık olduğunu somut bir şekilde yadsıyan bir kendi-içini gösterdiler. Ama bunun nedeni, o örneklerde bilgi ile varlık münasebetini betimlememiz ve her şeyden önce onun olumsuzluk

yapısını gün ışığına çıkarmaya çalışmamızdı. Bu bağlamda, bizatihi örneklerde açığa çıkarılmış olmasından ötürü, bu olumsuzluk esasen ikincildi. Kökensel aşkınlık olarak olumsuzluk kendini herhangi bir "*buradaki*"den kalkarak belirlemez, herhangi bir "*buradaki'nin* varolmasını sağlar. Kendi-içinin kökensel mevcudiyeti, varlığa *mevcudiyettir. O* zaman bu mevcudiyetin *bütün* varlığa mevcudiyet olduğunu mu söyleyeceğiz? Ama bu dutumda daha önceki hatamıza yeniden düşeriz. Çünkü bütünlük varlığa ancak kendi-için aracılığıyla gelebilir. Nitekim bir bütünlük, bir hemen-hemen çokluğun terimleri arasındaki içsel bir varlık münasebetini varsayar, tıpkı bir çokluğun da, bu çokluk olmak için kendi öğeleri arasında bütünleyici bir içsel münasebeti varsayması gibi; toplama işleminin kendisi de işte bu bağlamda sentetik bir edimdir. Bütünlük ancak varlıklara mevcut olarak kendi kendisinin bütünlüğü olacak olan bir varlık aracılığıyla varlıklara gelebilir. Devamlı bir tamamlanmamışlık içinde zamansallaşan bütünlüğü bozulmuş bütünlük olarak, kendi-içinin durumu tam da böyledir. Bütün *varlığın* (var) olmasını mümkün kılan, varlığa mevcut olan kendi-içindir. Böylece şunu iyice anlayalım ki, *bu* buradaki-varlık, ancak, *bütün* varlığa mevcudiyetin fonu üzerinde "*buradaki*" diye söylenebilir. Bu demektir ki bir varlık varolmak için hiçbir şekilde *bütün* varlığa gereksinmez, kendi-içinin, *bütünü* gerçekleştiren mevcudiyetinin kökensel fonunda, söz konusu varlıktaki, gerçekleştirici mevcudiyet olarak gerçekleşir. Ama buna karşılık bütünlük, buradakilerin ontolojik iç ilişkisi olarak kendini ancak tekil *"buradaki'*lerin içinde ve onlar aracılığıyla açığa çıkarabilir. Bu da demektir ki kendi-için, "buradaki"leri gerçekleştiren mevcudiyet olarak bütün varlıktaki -bütün varlığı gerçekleştiren mevcudiyet olarak da tekil "buradaki"lerde-gerçekleştirici mevcudiyet olarak kendini gerçekleştirir. Başka türlü söyleyecek olursak, kendi-içinin dünyadaki mevcudiyeti ancak bir ya da birçok tikel şeye mevcut oluşuyla ve buna karşılık olarak tikel bir şeye mevcut oluşu da ancak dünyadaki bir mevcudiyetin fonu üzerinde gerçekleşebilir. Algı ancak dünyadaki mevcudiyetin ontolojik fonu üzerinde eklemlenir ve dünya her tekil algının fonu olarak somut bir biçimde açığa çıkar. Geriye, kendi-içinin varlıktaki belirişinin bir *bütün* ile birçok *buradakinin* olmasını nasıl sağlayabildiğini açıklamak kalıyor.

Kendi-içinin bütünlük *olarak* varlığa mevcut oluşu, onun kendi bütünlüğünü, bütünlüğü bozulmuş bütünlük [totalité détotalisée] olarak ne

değilse olmak ve ne ise o olmamak kipinde daha olacak olmasından gelir. Böylece, kendini tek bir belirişin birliği içinde varlık-olmayan *her* şey olarak ortaya koyar, varlık da onun karşısında kendi-içinin olmadığı *her şey* olarak durur. Nitekim, kökensel olumsuzlama radikal olumsuzlamadır. Varlığın karşısında kendi kendisinin bütünlüğü olarak duran kendi-için, kendisi de olumsuzlamanın tamamı olduğundan, her şeyin olumsuzlanmasıdır. Böylece, tamamlanmış bütünlük ya da dünya, bütünlüğün varlığının varlıkta belirmesini sağlayan tamamlanmamış bütünün varlığını oluşturan şey olarak açığa çıkar. Kendi-için, kendini *dünya* aracılığıyla bütünlüğü bozulmuş bütünlük olarak kendine duyurur, bunun da anlamı şudur: kendi-için, kendi bütünlüğünü bozulmuş-bütünlük kipinde daha olacak olan olarak, bizatihi belirişiyle varlığın bütünlük olarak açığa çıkmasıdır. Böylece kendi-içinin anlamı bile dışarıda, varlığın içindedir, ama varlığın anlamı kendi-için aracılığıyla ortaya çıkar. Varlığın bu bütünlenmesi varlığa *hiçbir şey eklemez*, bütünlenme varlığın kendi-için olmayan olarak açığa çıkma tarzından başka bir şey değildir, varlığın *bulunma* [il y a] tarzından başka bir şey değildir; bütünlenme her türlü erişimden kurtularak kendi-içini varlığı içinde belirleyen olarak *kendi-içinin dışında* görünür. Ama varlığın bütünlük olarak açığa çıkarılması varlığa erişmek değildir, tıpkı masanın üstünde duran iki fincanı sayma olgusunun da fincanlardan her birine varoluşu ya da doğası içinde erişmediği gibi. Bununla birlikte kendi-içinin salt öznel bir değişikliği de değildir, çünkü tam tersine, her türlü öznellik kendi-için aracılığıyla mümkündür. Ama eğer kendi-için hiçlik olmak zorundaysa ve varlık da hiçlik aracılığıyla “var”sa [“il y a”], varlık kökensel olarak ancak bütünlük olarak (var) olabilir. Şu halde, bilgi dünyadır; Heidegger gibi söylersek: dünya ve onun dışında *hiç*... Yalnız, bu “hiç” [“nen”] kökensel olarak, insan-gerçekliğinin içinden doğduğu şey değildir. Bu *hiç*, dünyanın açığa çıktığı radikal olumsuzlama olarak, insan-gerçekliğinin bizatihi kendisidir. Ve elbette, dünyanın yalnızca bütünlük olarak yakalanması bile *dünya yönünden* bu bütünlüğü taşıyan ve çerçeveleyen bir hiçliği gösterir. Hattâ bütünlüğü o haliyle belirleyen de, bütünlüğün dışında bırakılmış mutlak hiç olduğu sürece bu hiçliktir: bütünleyiş işte bu yüzden varlığa bir şey eklemez, çünkü o sadece hiçliğin varlığın sınırı olarak onaya çıkmasının sonucudur. Ama bu hiçlik, kendi kendisini varlıktan dışlanmış ve devamlı olarak varlığın ötesinde gibi kavrayan, hiçle münasebet halindeki insan-gerçekliği olmaktan başka bir

şey *değildir.* Şöyle söylemek de aynı kapıya çıkar: İnsan-gerçekliği, varlığı bütünlük olarak ortaya çıkaran şeydir — ya da insan-gerçekliği, varlık dışında hiçbir şeyin "(var) *olmamasını"* sağlayan şeydir. Bir dünya ötesinin imkânı olarak bu hiç, 1) Varlığı dünya halinde açığa çıkaran olarak, 2) bu imkânı daha olacak olan insan-gerçekliği olarak varlığa kökensel mevcudiyeti ile kendilik devresini kurar.

Ama insan-gerçekligi, ancak varlığa güncel mevcudiyet olarak, daha olacak olduğu somut bir olumsuzlamadan taşan olarak kendini olumsuzlamaların tamamlanmamış bütünlüğü kılar. Nitekim, insan-gerçekliği, salt bağdaştırmacı [syncretique] ve farklılaşmamış varlık(m) bilinci olsaydı, kendi kendisini belirleyemezdi, dolayısıyla da belirlenişlerinin, bozulmuş bütünlük biçiminde bile olsa, somut bir bütünlüğü olamazdı. İnsan-gerçekliği ancak şimdiki halde olduğu somut olumsuzlamadan, bütün öteki olumsuzlamaları aracılığıyla kurtulan olarak bütünlüktür: varlığının, halen olduğu kısmi yapının daha olacak olduğu bütününe doğru bir öteye geçme edimi olması ölçüsündedir ki, bu varlığın insan-gerçekliğinin bütünlüğü *olması* mümkün olabilir. Aksi takdirde sadece ne ise o olurdu ve hiçbir şekilde bütünlük ya da bütünlük-olmayan gibi düşünülmesi mümkün olmazdı. Böylece, kısmi olumsuz yapıların, ta kendisi olduğum ayrımlaşmamış olumsuzlamaların fonunda görünmek zorunda olduğu o yerde, olmayacak olduğum belli bir somut gerçekliği kendinde-varlık aracılığıyla kendime duyururum. Şu an, şimdi *olmadığım* varlık, varlığın bütünlüğü fonunda görünen olarak, buradaki*dir.* Buradaki, varlığa ilişkin olarak daha hiçbir şey olmayacak oluşum olarak, şu an olmadığım şeydir; olumsuzlamalanının bütünleyici fonunda daha olacak olduğum somut olumsuzlamayı bana bildirmek için, farklılaştırılmamış varlık fonunda ortaya çıkan şeydir. Bütün [tout] ile *buradak*inin [ceci] bu kökensel ilişkisi, "*Gestalttheorie*"nin gün ışığına çıkardığı, fon ve form arasındaki ilişkinin kaynağıdır. *Buradaki* her zaman bir fon üzerinde, yani içerisinde kendi-içinin radikal ve bağdaştırmacı varlık olumsuzlaması olduğu farklılaşmamış bütünlükte görünür. Ama bir başka *buradaki* belirdiğinde, bu farklılaşmamış bütünlük içinde her zaman eriyebilir de. Ne var ki, buradakinin ya da formun fon üzerinde ortaya çıkışı, benim radikal bir olumsuzlamanın bağdaştırmacı fonu üzerindeki kendi somut olumsuzlamanın bağlılaşığı olduğundan, hem benim o bütünlükçü olumsuzlama olmamı hem de olmamamı gerektirir, ya da dilerseniz, o

olumsuzlamayı “olmamak” kipinde olmamı, olmak kipinde olmamamı gerektirir. Nitekim, mevcut olumsuzlama, radikal olumsuzlama olan fonun üzerinde ancak bu şekilde görünecektir. Aksi takdirde ondan tümüyle kopmuş olur ya da onda eriyip gider. Buradakinin *bütün* üzerinde ortaya çıkması, kendi-içinin kendi kendisinin olumsuzlanmasını daha olacak olmasının belli bir tarzda bağlılaşığıdır. Ben henüz gelecekteki olumsuzlamalarım olmadığım ve artık geçmişteki olumsuzlamalarım da olmadığım için bir *buradaki* vardır. *Burada*-kinin açığa çıkışı, fonun bağdaştırıcı silmişi içinde belli bir olumsuzlamanın ötekilerden mesafeli olarak “vurgulanmasını” varsayar; yani kendi-için, ancak, radikal olumsuzluğa bütünlüğü içinde mesafeli kalarak oluşan bir yadsıma olarak varolabilir. Kendi-için, dünya, mekânsallık, devamlılık, madde, kısacası genel olarak kendinde *değildir,* ama onun bunları-olmamak tarzı, olumsuzluğun bütün fonunda şu masayı, şu bardağı, şu odayı, daha olacak olmaktır. Şu halde *buradaki,* olumsuzluğun olumsuzlanmasını varsayar — ama yadsıdığı şeyin radikal olumsuzlamasını daha olacak olan, ona ontolojik bir bağ ile tutunmayı bırakmayan ve bir başka *buradaki*nin belirmesiyle birlikte onda erimeye hazır olan bir yadsımadır. Bu bağlamda, *buradaki*, bütün öteki *buradakilerden* “dünya fonunda geri çekilmiş” kalarak *buradaki* olarak açığa çıkar, belirlenişi -*bütün* belirlenişlerin kökeni olan belirlenişi- bir olumsuzlanmadır. Bu olumsuzlanmanın -*buradaki* yönünden- tümüyle ideal olduğunu gözden kaçırmayalım. Varlığa hiçbir şey eklemediği gibi ondan hiçbir şey eksiltmez. *Buradaki* olarak düşünülen varlık, ne ise odur ve ne ise o olmayı bırakmaz, başka bir şey haline gelmez. Bu şekliyle, bütünün yapısı olarak bütünün *içinde* kendi kendisinin dışında olamaz, bütün ile özdeşliğini kendiliğinden olumsuzlamak üzere bütünün içinde kendi kendisinin dışında da olamaz. *Buradakinin* olumsuzlamayla karşılaşması, ancak, hem varlığın tamamına hem de *buradakine* daha mevcut olacak olan bir varlık aracılığıyla, yani ekstatik bir varlık aracılığıyla mümkündür. Ve bu olumsuzlama *buradakiyi* kendinde-varlık olarak el değmemiş bir halde bıraktığından, tüm *buradakilerin* bütünlük halindeki gerçek bir sentezini gerçekleştirmediğinden, *buradakinin* kurucu olumsuzlanması *dışarı* tipinde bir olumsuzlamadır, *buradakinin* bütünle ilişkisi bir dışsallık ilişkisidir. Böylece belirlenişin, olduğum radikal ve ekstatik iç olumsuzlamanın bağlılaşığı olan dış olumsuzlama olarak belirdiğini görüyoruz. Hem sentetik bütünlük, hem de tüm *buradakilerin*

düpedüz toplamsal derlemi olarak açığa çıkan *dünyanın* ikircikli yapısını açıklayan şey de budur. Nitekim dünya, kendi-içinin radikal bir şekilde daha kendi kendisinin hiçliği olacak olan olarak açığa çıktığı bütünlük olarak, kendini farklılaşmama bağdaştırmacılığı olarak sunar. Ama bu radikal hiçleniş somut ve mevcut bir hiçle-nişin her zaman ötesinde, dünya, fonun farklılaşmamışlığının bağrında, farklılaşmış form olarak şimdi oldukları şeyi *esasen olmuş olan* bir ya da birçok *buradakiyi* ortaya çıkarmak üzere her zaman açılmaya hazır bir kutu gibi görünür. Böylece bize büyük kitleler halinde verilmiş olan bir manzaraya aşama aşama yaklaşırken, devamlı [continu] bir *buradaki* derleminin öğeleri olarak esasen orada olmuş olanlar gibi verilen nesnelerin ortaya çıktıklarını görürüz; nitekim, *Gestalttheori'nin* deneylerinde devamsız [discontinu] fon, form olarak yakalandığında devamsızlık [discontinuite], kesiklilik gösteren öğeler çokluğu halinde parçalanır. Dünya, böylece bütünlüğü bozulmuş bir bütünlüğün bağlılaşığı olarak, silikleşen bir bütünlük gibi görünür; şu bağlamda ki, hiçbir zaman gerçek sentez değil ama bir *buradaki* derleminin [une collection de *ceci*] hiç tarafından ideal sınırlanmasıdır dünya. Böylece fonun formel niteliği olarak *devamsız,* devamlı olanın *buradaki* ile bütünlüğün dışsal ilişki türü gibi görünmesine izin verir. Bütünlüğün derlem, devamlı olmayan, kesiklinin de devamlılık halindeki bu sürekli silikleşmesi, tam da *mekân* [espace] adı verilen şeydir. Gerçekten de mekân bir *varlık* olamaz. Mekân, hiçbir münasebeti bulunmayan varlıklar arasındaki devingen bir münasebettir. Mekân, *kendindelerin birbirlerine* nispetle bağımsızlığı olarak ve bağımsızlığın "tüm" kendindeye mevcudiyet olduğu bir varlıkta açığa çıkan, kendindelerin tam bağımsızlığıdır; varlıklar sanki hiçbir münasebete sahip değillermişçesine, bu münasebeti dünyaya getiren varlığa görünebildikleri yegâne yoldur bu; yani salt dışsallıktır. Ve bu dışsallık, düşünülen *buradakiler*den ne birine ne de ötekine ait olabildiğinden ve ayrıca tümüyle lokal bir olumsuzluk olarak kendi kendisinin tahripçisi olduğundan, ne kendiliğinden olabilir ne de "oldurulmuş olması" mümkündür. Kendi-için, bütüne ve *buradaki* ne ortak mevcudiyet olarak mekânsallaştıran varlıktır; mekân dünya değildir, her zaman dış çokluk halinde dağılarak, bütünlük olarak kavranan dünyanın hareketli münasebetleridir. Mekân fon da, form da değildir, her zaman formlar halinde dağılabilen fonun idealliğidir, ne devamsız olan ne de devamlı olandır, devamlının sürekli olarak devamsıza geçişidir. Mekânın

varlığı, kendi-içinin varlığının *olmasını* sağlarken varlığa *hiçbir şey* katmayışının kanıtıdır, mekân sentezin idealliğidir. Bu bağlamda, hem kökenini dünyadan devşiren bütünlüktür, hem de *buradakilerin* kaynaşmasına götüren hiçtir. Mekân somut görü aracılığıyla yakalanmaya izin vermez, çünkü yoktur ama durmadan mekânsallaştırılır. Mekân, varlık kipi zamansallaştırmak olan bir varlık olmaksızın dünyaya gelemeyen zamansallığa bağımlıdır ve zamansallık içinde ortaya çıkar, çünkü bu, varlığın, varlığı gerçekleştirmek üzere ekstatik olarak kaybolma tarzıdır. *Buradakinin* mekânsal özelliği sentetik olarak *buradakiye* eklenmez, bu özellik onun "yeri"dir yalnızca, yani fonun kendisi formlar çokluğu halinde dağıldığı zaman, münasebet başka buradakilerle dış münasebetler çokluğu halinde çekebildiğinde *buradakinin* fonla olan dışsallık münasebetidir. Bu bağlamda, mekânı, duyarlığımızın *a priori* yapısıyla fenomenlere dayattığı bir form olarak tasarlamak beyhude olur: mekân bir form olamaz, çünkü o *hiçbir şey* değildir; tersine, olumsuzlama dışında hiçbir şeyin kendindeye kendi-için aracılığıyla -ve yine, birleştirdiği şeyi el değmemiş olarak bırakan dış münasebet türü olarak- gelemeyeceğinin işaretidir. Kendi-içine gelince, kendinde, uzam adı verilen dışsallık kipinde ona görünerek kendini tam da kendinde-varlık olmayan olarak yakaladığı içindir ki o mekân değildir. Kendi-için, tam da kendini ekstatik olarak kavrayarak dışsallığı kendiliğinden yansıtarak mekânı mekânsallaştırır. Çünkü kendi-için, kendinde ile bir eklenmişlik ya da farksız dışsallık münasebeti içinde değildir: onun kendinde ile ilişkisi, bütün ilişkilerin temeli olarak ortaya çıkan ilişkisi iç olumsuzlamadır, ve tersine, kendi-için, kendinde-varlığın bir dünya üzerinde varolan öteki varlıklara nispetle farksız dışsallığa gelmesini sağlayan şeydir. Farksızlık dışarıdalığı, kendinde halinde ve kendi aracılığıyla töz olarak tözselleştirdiğinde -bu da ancak bilginin daha aşağı bir evresinde olabilir- geometri adı altında tikel bir inceleme türünün konusunu oluşturur ve çoklukların soyut teorisinin salt bir özgülleşmesi haline gelir.

Geriye, dış olumsuzlamanın kendi-için aracılığıyla dünyaya gelen olarak hangi varlık tipine sahip olduğunu belirlemek kalıyor. Onun *buradakiye* ait olmadığını biliyoruz: bu gazete, üstünde yer aldığı masa olmayı kendiliğinden yadsımaz, aksi takdirde kendi dışında ekstatik olarak yadsıdığı masanın içinde olurdu ve onunla ilişkisi de bir iç olumsuzlama olurdu; bu yoldan da kendi-için haline gelmek üzere kendinde olmayı

bırakırdı. Şu halde buradakinin belirleyici ilişkisi ne *buradakiye* ne de *şuradaki* ye ait olabilir; bu ilişki onlara dokunmaksızın, onlara en ufak bir yeni özellik kazandırmaksızm onları kuşatır: onları ne iseler o olarak bırakır. Bu bağlamda, Spinoza'nın "*Omnis determinatio est negatio*"[64] şeklindeki formülünü, Hegel'in sonsuz bir zenginlik içerdiğini söylediği bu ünlü formülü değiştirmek ve onun yerine, kendi kendisinin belirlemelerini daha olacak olan varlığa ait olmayan her belirlemenin ideal olumsuzlama olduğunu söylemek zorundayız. Zaten başka türlü olması da düşünülemez. Şeyleri, ampirik-eleştirel bir psikolojizmin yapacağı tarzda tümüyle öznel içerikler olarak düşündüğümüzde bile, öznenin, nesnelliğe doğru bir geçişe dair her türlü umudu yok eden radikal bir ekstatik içkinlik içinde *şeyler olmadıkça* bu içerikler arasındaki iç sentetik olumsuzlamaları gerçekleştirebileceği düşünülemez. Kaldı ki, kendi-içinin olmadığı aşkınlıklar arasında birtakım biçimsizleştirici sentetik olumsuzlamalar gerçekleştirdiğini de düşünemeyiz. Bu bağlamda, nesnellik derken doğası gereği kendindeye ait olan şeyi -ya da, nesneyi şu ya da bu biçimde *gerçekten* olduğu gibi oluşturan şeyi- anlıyorsak, buradakinin kurucusu olan dış olumsuzlama şeyin *nesnel* bir vasfı olarak görünemez. Ama buradan, dış olumsuzlamanın, kendi-içinin salt varlık kipi olarak öznel bir varoluşa sahip olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Kendi-içinin varoluş türü, salt iç olumsuzlamadır, onda bir dış olumsuzlamanın varlığı bizatihi varoluşu açısından iptal edici olur. Dolayısıyla, bu olumsuzlama, öznel fantazmalardan ibaret olanlar olarak fenomenleri yerleştirip sınıflandırma tarzı olamaz, açığa çıkışı kendi-içinin kurucusu olan olarak varlığı "öznelleştirmesi" de mümkün değildir. Şu halde olumsuzlamanın dışarıdalığı bile onun "havada", kendindenin olduğu kadar kendi-içinin de dışında kalmasını gerektirir. Ama öte yandan, tam da dışsallık olduğu içindir ki, kendi aracılığıyla olamaz, bütün dayanakları reddeder, doğası gereği "unselbstständig"dir ve yine de hiçbir töze katılması mümkün değildir. O bir hiçtir. Gerçekten de mürekkep hokkası masa olmadığı -aynı şekilde pipo, ya da bardak, vb. olmadığı- içindir ki, biz onu mürekkep hokkası olarak kavrayabiliriz. Ama yine de, "mürekkep hokkası masa değildir" dersem, *hiçbir şey düşünmem.* Belirleniş, böylece içyapı kimliğiyle şeye de bilince de ait olmayan, ama varlığı, kendindenin kendi farksızlığı içinde kendi olmayan her şeyde açığa çıkan bir iç

olumsuzlamalar sistemi ortasında kendi-için tarafından *anılmış-varlık* [étre-cité] olan bir hiçtir. Kendi-için, o olmayanı kendinde aracılığıyla duyurduğu ölçüde, iç olumsuzlamanın kipinde, kendindenin farksızlığı da kendi-içinin daha olacak olduğu olmamanın farksızlığı olarak dünya üzerindeki belirleniş gibi açığa çıkar.

III. NİTELİK VE NİCELİK, GİZİLGÜÇLÜLÜK [POTENTIALITĖ], KULLANILABİLİRLİK [USTENSILITĖ]

Nitelik, dünya ya da başka *buradaki*lerle sürdürdüğü her türlü dış ilişki dışında düşünüldüğünde, *buradakinin* varlığından başka bir şey değildir. Nitelik çoğu zaman basit bir öznel belirleniş olarak düşünülmüş ve o durumda da nitelik-varlığı psişiğin öznelliğiyle karıştırılmıştır. O zaman sorun daha çok niteliklerin aşkın birliği gibi düşünülen bir nesne-kutbun oluşumunu açıklamak olarak görünmüştür. Bu sorunun çözümsüz olduğunu gösterdik. Bir nitelik, eğer öznelse nesnelleşmez. Bir nesne-kutbun birliğinin niteliklerin ötesinde olduğunu varsaysak bile, bu niteliklerin her biri, en iyi ihtimalle, şeylerin bizim üzerimizdeki etkisinin öznel sonucu olarak kendini doğrudan doğruya verirdi. Ama limonun sarılığı, limonu kavramanın öznel bir kipi değildir: o, limondur. Ve x-nesnenin dağınık niteliklerini bir arada tutan içi boş form olarak göründüğü de doğru değildir. Aslında, limon, nitelikleri ortasında tümüyle yaygındır ve niteliklerinin her biri de ötekilerin her biri ortasında tümüyle yaygındır. Sarı olan limonun ekşiliği, ekşi olan da limonun sarılığıdır; bir pastanın rengini yeriz ve bu pastanın tadı onun biçimini ve rengini beslenme görüsü diye adlandıracağımız şeyde açığa çıkaran alettir; buna karşılık, parmağımı bir reçel kavanozuna daldırdığımda, reçelin yapışkan soğukluğu onun şekerli tadının parmaklarımda açığa çıkmasıdır. Bir yüzme havuzundaki suyun akışkanlığı, ılıklığı, mavimsi rengi, dalgalı oynaklığı, birbirleri içinde bir kalemde verilirler ve bu birbiri içine girmenin tamamı da *buradaki* diye adlandırılan şeydir. Ressamların, özellikle de Cezanne’ın deneylerinin gayet iyi bir şekilde gösterdiği de budur: Husserl’in sandığı gibi sentetik bir zorunluluğun rengi ve formu koşulsuz bir şekilde birleştirdiği doğru değildir; ışık ve renk olan, formun kendisidir; eğer ressam bu etmenlerden herhangi birini değiştirecek olursa ötekiler de aynı biçimde değişirler ve kimbilir hangi yasa uyarınca birbirlerine bağlanmış oldukları için değil,

temelde bir ve aynı varlıktan başka bir şey olmadıkları için değişirler. Bu bağlamda varlığın her niteliği tüm varlıktır; onun mutlak olumsallığının mevcudiyetidir, farksızlığa indirgenmezliğidir; niteliğin kavranışı varlığa *buradaki gibi varlık vardır* olgusundan başkaca hiçbir şey katmaz. Nitelik bu bağlamda varlığın bir dış veçhesi değildir: çünkü varlık, "içeri"'ye sahip olmadığından "dışarı"ya da sahip olamaz. Sadece, niteliğin olması için, doğası gereği varlık-olmayan bir hiçlik için varlığın *olması* gerekir. Oysa varlık *kendinde* nitelik değildir, bununla birlikte nitelikten daha fazla ya da daha az bir şey de değildir. Ama nitelik, "vardır"ın sınırları içinde açığa çıkan *bütünüyle varlıktır.* Hiçbir şekilde varlığın dışarısı değildir, varlık, varlık için değil de yalnızca kendini varlık oldurmayan şey için (var) olabildiği ölçüde, bütün varlıktır. Kendi-içinin nitelikle ilişkisi ontolojik ilişkidir. Niteliğin görüsü hiçbir şekilde bir verinin edilgin temaşası olmadığı gibi, zihin de hiçbir şekilde bu temaşanın içinde ne ise o olarak duran, yani temaşa edilen *buradaki ye* nispetle farksızlığın kipinde kalan bir kendinde değildir. Ama kendi-için, ne değilse onu nitelik aracılığıyla kendine duyurur. Kırmızıyı şu defterin rengi olarak algılamak, kendi kendini bu niteliğin iç olumsuzlaması olarak yansıtmaktır. Yani, niteliğin zihin yoluyla yakalanışı Husserl'in öngördüğü gibi, "doluş" (*Erfüllung*), bu niteliğin belirlenmiş boşluğu olarak bir boşluk enformasyonudur. Nitelik, bu bağlamda, durmadan erimdışı kalan mevcudiyettir. Bilginin betimlere biçimleri hemen her zaman besinsel niteliktedir. Epistemolojik felsefede -mantıköncesi-deyişler hâlâ fazlasıyla çok ve bilmenin yemek olduğu, yani bilinen şeyi yutmak, onunla dolmak *[Erfüllung]* ve onu sindirmek olduğu o ilkel yanılsamadan (bunu daha ileride anlayacağız) hâlâ kurtulabilmiş değiliz[65]. Nitelin, hem kendini vermeden hem de kendinden yoksun bırakmadan, bize nispeten mutlak bir yakınlık münasebeti -nitelik *"oradadır"*, bize musallattır- içinde yer alma olgusu üzerinde dururken algının kökensel fenomenini de daha iyi anlayacağız, ama o yakınlığın bir mesafeyi içerdiğini eklemek gerekir. Nitelik, dolaysız bir şekilde erimdışı olan şeydir, tanım gereği, bizi kendi kendimize bir boşluk olarak gösteren şeydir. Tıpkı erimdışındaki yiyecekleri görmenin Tantalos'un açlığını kamçılamış olması gibi, nitelik temaşa edildiğinde varlığa susamışlığımızı yalnızca daha da çok artıran şeydir. Nitelik, bizim olmadığımız şeyin ve bizden esirgenmiş olan varlık kipinin belirtisidir. Beyazın algılanması,

kendi-içinin renk olarak varolmasının ilkesel imkânsızlığının, yani ne ise o olarak varolmayacağının bilincidir. Bu bağlamda, varlık, kendi niteliklerinden ayrılmamakla kalmaz; ayrıca niteliğin her türlü yakalanışı da bir buradakinin yakalanışıdır, hangisi olursa olsun nitelik kendini bize bir varlık olarak gösterir. Gözlerim kapalıyken aniden burnuma gelen bir koku, daha öyle kokan bir nesneye o kokuyu atfetmemden bile önce, öznel bir izlenim değil esasen bir *koku-varlıktır,* sabahleyin, kapalı gözkapaklarımın arkasından gözlerime giren ışık, esasen bir ışık-varlıktır. Niteliğin *olduğu* hakkında biraz düşünüldüğü takdirde apaçıklığı ortaya çıkacak olan şey budur işte. Nitelik, ne ise o olan varlık olarak, bir öznelliğe pekâlâ *görünebilir,* ama ne değilse o olan ve ne ise o olmayan bu öznelliğin dokusu içine sıkışması mümkün değildir. Niteliğin bir nitelik-varlık olduğunu söylemek onu tözü andıran gizemli bir dayanakla donatmak değildir, sadece onun varlık kipinin “kendi-için”in varlık kipinden radikal bir şekilde farklı olduğuna işaret etmektir. Nitekim, beyazlığın ya da ekşiliğin varlığı, hiçbir şekilde ekstatik olarak kavranamaz. Eğer şimdi, *buradaki* nasıl oluyor da nitelik”ler”e sahip oluyor diye sorulursa, vereceğimiz cevap buradakinin aslında dünya fonu üzerinden bütünlük olarak kurtulduğu ve farklılaşmamış birlik olarak verildiği olacaktır. *Buradaki* karşısında kendini farklı bakış açılarından olumsuzlayabilen ve niteliği şey fonunda yeni bir *buradaki* olarak ortaya çıkaran, kendi-içindir Kendi-içinin özgürlüğünün varlığını kendiliğinden bir biçimde oluşturduğu her olumsuzlayıcı edime, “bir profil aracılığıyla” varlığın tam bir açılışı tekabül eder Bu profil, şeyden kendi-içine giden ve kendi-içinin kendisi tarafından gerçekleştirilen bir münasebetten başka bir şey değildir. Olumsuzluğun mutlak belirlenişidir: çünkü kendi-içinin kökensel bir olumsuzlama aracılığıyla varlık *olmaması,* ya da *bu* varlık olmaması yetmez, varlık hiçliği olarak belirlenişinin tastamam olması için, onun ayrıca kendini bu varlık olmamanın belli ve yeri doldurulmaz bir tarzı gibi gerçekleştirmesi de gerekir; ve *buradakinin* profili olarak niteliğin belirlenişi olan o mutlak belirleniş, kendi-içinin özgürlüğüne aittir; belirleniş *yoktur*; “olmak zorunda” gibidir; şeyin *bir* niteliğinin açığa çıkmasının nasıl da her zaman bir özgürlük *içinde* kavranan olgusal bir nedensizlik gibi göründüğü düşünüldüğünde, herkes bunun farkına varabilir; şu ağaç kabuğunun yeşil olmaması benim elimde olan bir şey değildir, ama onu pürtüklü-yeşil ya da yeşil pürtüklülük olarak kavramam benim elimde olan şeydir. Ancak burada, form-fon münasebeti

buradakinin dünya ile münasebetinden oldukça farklıdır. Çünkü form farksızlaştırılmış bir fon üzerinde görünürken, fon bütünüyle onun içine girmiştir, form farksızlaşmış yoğunluğu olarak fonu kendi içinde tutar. Ağa cm kabuğunu yeşil olarak kavrarsam, onun “parlaklığı-pürtüklülüğü”, yeşilin farksızlaştırılmış iç fonu ve varlık doluluğu olarak açığa çıkar. Burada, soyutlamanın birleşmiş olanı ayırması anlamında hiçbir soyutlama yoktur, çünkü varlık kendi profilinde her zaman bütünüyle görünür. Ama varlığın gerçekleşmesi soyutlamayı koşullandırır, çünkü soyutlama “havadaki” bir niteliğin değil, ama iç fondaki farksızlaştırmanın mutlak dengeye doğru yöneldiği bir “buradaki-niteliğin” yakalanmasıdır. Soyut yeşil, varlık yoğunluğunu kaybetmez -aksi takdirde kendi-içinin öznel bir kipinden başkaca bir şey olmazdı- ama kendilerini yeşil içinde veren parlaklık, form, pürtüklülük, vb., *kitleselliğin* [massivite] düpedüz hiçleyici dengesi içinde erirler. Bununla birlikte, soyut varlık aşkınlığını muhafaza ettiğinden, soyutlama varlığa mevcut olma fenomenidir. Ama soyutlama, ancak varlığın ötesindeki varlığa mevcudiyet olarak gerçekleşebilir: soyutlama öteye geçmedir. Bu varlığa mevcut, olma, ancak imkân düzeyinde ve kendi-içinin kendi imkânlarını daha olacak oluşuyla gerçekleştirilebilir. Soyut, gelecek olan bir kendi-içinin mevcudiyetine birlikte mevcut oluş olarak niteliğin daha olacak olduğu anlam şeklinde ortaya çıkar. Böylece soyut yeşil, bana “yeşil-aydınlık-pürtüklü” profili aracılığıyla kendini açtığı sürece, somut buradakinin gelecekteki-anlamıdır. Soyut yeşil, bu profilin imkânıdır ve imkân, ben olan imkânlar içinde açığa çıkan olarak, yani, *oldurulmuş olarak* böyledir. Ama bu, bizi dünyanın kullanılabilirliğine ve zamansallığına gönderir: bu konuya döneceğiz, şimdilik şunu söylemekle yetinelim: soyut, somutun daha olacak olduğu kendindenin içinde sabitlenmiş bir imkân olarak somuta musallattır. Algımız ne olursa olsun, varlıkla kökensel bir temas gibi, soyut her zaman *oradadır,* ama *gerçek-olandır* da ve ben onu gelecekte, benim geleceğimle kavrarım: soyut, mevcut ve somut benim olumsuzlamama özgü imkânın bu olumsuzlamadan *başka bir şey olmama* imkânı olarak bağlılaşığıdır. Soyut, daha olacak olduğum olumsuzlamayı kendinde olarak dondurma imkânım içinde gelecekte açığa çıkan olarak *buradakinin* anlamıdır. Eğer bize soyutlamanın klasik açmazları hatırlatılacak olursa, cevabımız, bu açmazların, buradakinin oluşumu ile soyutlama edimini birbirinden ayrı şeylermiş gibi varsaymaktan kaynaklandığı olacaktır. *Buradaki* kendi

soyutlarını içermiyorsa onları sonradan ondan devşirmenin hiçbir imkânı bulunmadığı açıktır. Ama profilin benim geleceğimde açığa çıkması olarak soyutlama, *buradakinin buradaki* olarak bizatihi oluşumu içinde gerçekleşir. Kendi-için psikolojik bir soyutlama işlemini yapabildiği için değil, varlığa bir gelecekle birlikte mevcut olduğu için, yani varlığın-ötesiyle belirdiği için "soyutlayıcı"dır. Varlık, kendinde ne somut ne soyuttur, ne şimdi ne gelecektir: ne ise odur. Bununla birlikte soyutlama varlığı zenginleştirmez, soyutlama bir varlık hiçliğinin varlığın ötesinde açığa çıkmasından ibarettir. Ama biz, soyutlamaya yönelik klasik itirazları, örtük bir biçimde varlığın bir *buradaki* olarak düşünülmesinden türetmeksizin formülleştirmeye meydan okuyoruz.

*Buradaki*ler arasındaki kökensel münasebet, ne karşılıklı-etkime [interaction], ne nedensellik, ne de hattâ aynı dünya fonu üzerinde beliriş olabilir. Nitekim kendi-içinin bir *buradakine* mevcut olduğunu varsaydığımızda, öteki *buradakiler* de aynı zamanda "dünya içinde" varolurlar, ama farklılaştırılmamış olma vasfıyla varolurlar: söz konusu buradakinin girinti ve çıkıntılarıyla üzerinde yükseldiği fonu oluştururlar. Bir *buradaki* ile bir başka *buradaki* arasında herhangi bir münasebetin kurulması için, ikinci *buradaki*nin kendi-içinin daha olacak olduğu acil bir olumsuzlaması vesilesiyle dünyanın fonunda belirip açığa çıkması gerekir. Ama aynı zamanda da her *buradaki*nin tümüyle dışsal türden bir olumsuzlama aracılığıyla, öteki *olmayan* olarak ötekine mesafeli kalması gerekir. Böylece *buradaki*nin [ceci] şuradakiyle [cela] kökensel ilişkisi dışsal bir olumsuzlamadır. *Şuradaki, buradaki* olmayan olarak ortaya çıkar. Ve bu dışsal olumsuzlama, kendi-içinde bir aşkın olarak gösterir kendini, dışarıdadır, *kendinde'*dir. Bu dışsal olumsuzlamayı nasıl anlamalıyız?

Buradaki-şuradakinin ortaya çıkışı ilk başta ancak bütünlük halinde gerçekleşebilir. Burada ilk münasebet, dağılabilir bir bütünlüğün birliğidir; kendi-için, dünya fonu üzerinde "buradaki-şuradaki" olmamaya bir bütün olarak karar verir. "Buradaki-şuradaki", kendisine bütünüyle mevcut olduğum odamdır. Bu somut olumsuzlama, somut bütünlük buradaki *ve* şuradaki halinde dağılırken kaybolmaz. Tersine, dağılmanın bizatihi koşuludur. Ama bu mevcudiyet fonu üzerinde ve bu mevcudiyet fonu aracılığıyla, varlık da kendi farksızlık dışsallığını gösterir: kendisi olduğum olumsuzlamanın farksızlaştırılmış bir bütünlük olmaktan çok, bir çokluk-birlik olmasıyla bana kendini açar. Varlıktaki olumsuz belirişim, daha

olacak olduğum olumsuzlamalar olmaktan başkaca bağı bulunmayan, yani iç birliklerini varlıktan değil de benden devşiren bağımsız olumsuzlamalar halinde dağılır. Bu masaya, bu iskemlelere mevcutum ve bu mevcut oluşla kendimi sentetik olarak çok-işlevli olumsuzlama gibi oluştururum, ama bu tümüyle içsel olumsuzlama, varlığın olumsuzlanması olarak hiçlik bölgeleri tarafından sabitlenir; olumsuzlama olarak hiçleşir, bütünlüğü bozulmuş olumsuzlardadır. Kendi olumsuzlama hiçliğim olarak daha olacak olduğum hiçliğin bu olukları arasından, varlığın farksızlığı görünür. Ama ben, bu farksızlığı, daha olacak olduğum olumsuzlama hiçliği aracılığıyla kökensel olarak *buradaki* ne mevcut oluşumla değil, aynı zamanda *şuradakine* de mevcut oluşumla gerçekleştirmek zorundayım. Masaya mevcut olmamla ve bu mevcudiyet aracılığıyla -şimdiki halde aynı şekilde daha olacak olmadığım- iskemlenin farksızlığını da bir tramplen yokluğu, olmamaya yönelik atılanımdaki bir duraklama, bir devre kopukluğu olarak kafamda gerçekleştiririm. *Şuradaki,* buradakinin yanında, bütüncül bir açığa çıkışın bağrında, *buradaki* olmamaya karar vermek için hiçbir şekilde yararlanamayacağım şey olarak görünür. Böylece farklılaşma varlıktan gelir ama farklılaşma ve ayrılma ancak kendi-içinin tüm varlığa mevcut olmasıyla vardır. Olumsuzlamaların birliğinin olumsuzlanması, varlığın farksızlığının açığa çıkması olarak ve buradakinin *şuradaki* ye, şuradakinin *buradaki* ye göre farksızlığını kavrayarak, *buradak*ilerin kökensel münasebetinin dışsal olumsuzlama olarak açığa çıkmasıdır. *Buradaki*, şuradaki değildir. Dağılabilir bir bütünlüğün birliği içindeki bu dışsal olumsuzlama "ve" sözcüğüyle ifade edilir. "Buradaki, şuradaki değildir" ifadesi "buradaki ve şuradaki" diye yazılır. Dışsal olumsuzlama, kendinde-olmanın ve sak ideallik olmanın çifte vasfını taşır. Kendi-içine hiçbir şekilde ait olmaması bakımından kendindedir, hattâ kendi-için, varlığın dışsallık olarak farksızlığını, kendi kendisini olumsuzlamasının mutlak içselliği boyayınca keşfeder (değil mi ki estetik görü içinde, imgesel bir nesneyi yakalarım). Zaten varlığın daha olacak olduğu bir olumsuzlama da hiçbir biçimde söz konusu değildir: bu olumsuzlama düşünülen buradakilerden hiçbirine ait değildir, düpedüz ve sadece vardır; ne ise odur. Ama aynı zamanda, hiçbir biçimde *buradakinin* bir vasfı da değildir, onun niteliklerinden biri gibi değildir. Hattâ buradakilerden bütünüyle bağımsızdır, çünkü tam da ne onların birinde ne ötekinindir. Çünkü varlığın farksızlığı *hiç*'tir, bu farksızlığı ne düşünebilir, ne de hatta algılayabiliriz.

Bu farksızlık, düpedüz ve sadece, *şuradaki*nin yok edilmesinin ya da değişimlerinin buradakileri hiçbir şeye angaje etmeyeceği anlamına gelir; bu bağlamda farksızlık yalnızca *buradakileri* ayıran kendinde bir *hiçliktir* ve bu *hiçlik*, bilincin, varlığı vasıflandıran özdeşlik bağlantısını kurabilmesinin tek yoldur. Bu ideal ve kendinde hiçlik, *niceliktir.* Gerçekten de nicelik, salt dışsallıklı: birbiriyle toplanmış terimlere hiçbir biçimde bağlı olmadığı gibi bunların basitliğinin olumlanmasından başka bir şey de değildir. Saymak, esasen verili ve dağılabilir bir bütünlük içinde ideal bir ayırımcılık yapmaktır. Toplama işlemiyle elde edilen sayı, sayıları *buradakilerden* hiçbirine ait olmadığı gibi, kendi-bütünlük olarak ortaya çıkararak dağılabilir bütünlüğe de ait değildir. Karşımda konuşan bu üç kişiyi toplarken bunun nedeni onları önce "konuşmakta olan" olarak kavramam değildir; ve onları *üç* olarak sayma olgusu, oluşturdukları grubun somut birliğini tastamam el değmemiş bir halde bırakır. "Üçlü grup" olmak grubun somut bir özelliği değildir. Ama aynı biçimde grubun üyelerinin özelliği de değildir. Onlardan hiçbiri hakkında üç'tür, ya da hattâ üçüncüdür demek mümkün değildir — çünkü üçüncülük niteliği, sayan kendi-içinin özgürlüğünün yansımasından ibarettir; onlardan her biri üçüncü olabilir, hiçbiri üçüncü değildir. Dolayısıyla nicelik münasebeti, dışsallığın kendinde bir ilişkisidir, ve tümüyle olumsuzlamacı bir ilişkisidir. Ve kesinlikle ne şeylere ne de bütünlüğe alt olduğu içindir ki, kendini yalıtır ve dünyanın yüzeyinden varlıktaki bir hiçlik yansısı olarak kopar. *Buradaki*ler arasındaki ilişki, salt dışsallık ilişkisi olduğundan, nicelik münasebetinin kendisi de *buradakilerin* dışındadır ve sonuçta kendi kendisinin dışındadır. Bu münasebet, varlığın kavranamaz farksızlığıdır — ancak varlık *varsa* görünebilir ve varlığa ait olmakla beraber varlığa ancak bir kendi-içinden gelebilir, ama yalnızca varlığın ve kendi kendisinin dışındalığını daha olacak olan bir dışsallık münasebetinin sonsuza kadar dışlaşmasıyla açığa çıkarak varlığa kendi-içinden gelebilir. Böylece mekân ve nicelik aynı bir olumsuzlama türünden ibarettirler. *Buradaki* ve *şuradaki*, yalnızca bu yoldan, kendi kendimin münasebeti olan benle hiçbir münasebet içinde değillermişçesine açığa çıkarlar, mekân ve nicelik yalnızca bu yoldan dünyaya gelirler, çünkü bunların her ikisi de aralarında hiçbir münasebet bulunmayan şeylerin münasebetidir, ya da dilerseniz, kendi kendisinin münasebeti olan varlık aracılığıyla münasebet olarak kavranan münasebet hiçliğidir. Böylece, Husserl'le birlikte *kategoriler* [categories] olarak

adlandırılan şeyin (parçanın bütünle münasebeti -birlik - çokluk - artı ve eksi - çevresi - yanındaki - peşindeki - birinci, ikinci, vb. - bir, iki, üç, vb. - içindeki ve dışındaki - vb., vb.) ne olduğu görülüyor: bunlar, şeylerin ideal karışımından başka bir şey değildirler, şeyleri bir *gıdım* zenginleştirmeksizin ya da yoksullaştırmaksam, tümüyle el değmemiş bir halde bırakırlar ve yalnızca kendi-içinin özgürlüğünün varlığın farksızlığını gerçekleştirebileceği tarzların sonsuz çeşitliliğini gösterirler.

Kendi-içinin varlıkla kökensel münasebetini, sanki kendi-için Descartesçı *co-gitoya* kendini açınlayabildiği haliyle basit bir anlık bilinçmiş gibi ele aldık. Doğrusunu söylemek gerekirse, *buradakilerin* ve soyutların ortaya çıkmasının zorunlu koşulu olarak, kendi-içinin kendinden kurtuluşuyla daha önce de karşılaşmıştık. Ama kendi-içinin ekstatik vasfı henüz yalnızca örtük durumdaydı. Serimlediğimiz şeyi aydınlığa kavuşturmak için bu biçimde davranmak zorunda kalmış olsak bile, “varlık, kendini hemen sonra bir gelecek gibi oluşturmak için öncelikle mevcudiyet olan bir varlıkta açığa çıkar’’ gibi bir sonuca varmamak gerekir. Ama kendinde-varlık, kendi kendisinde gelecekteki gibi beliren bir varlıkta açığa çıkar. Bu demektir ki kendi-içinin varlık karşısında kendini oldurduğu olumsuzlama ekstatik bir gelecek boyutu taşır: ben, ne ise o olmayarak (benim kendi imkânlarımla ekstatik ilişki) *buradakinin* açığa çıkarıcı gerçekleşmesi ola-:ak kendinde-varlığı daha olmayacağım. Bu da benim, bütünlüğü bozulmuş bir bütünlüğün tamamlanmamışlığı içinde *buradaki* ne mevcut olmam demektir. *Buradak*inin açığa çıkması açısından, bu irdelemelerden çıkan sonuç nedir?

Her zaman, olduğum benin ötesinde olan, kendini gelecekte yakalayacak olan olarak ben, *buradak*i’ye mevcutum, ve kendisine mevcut olduğum *buradaki*, bana kendime doğru ötesine geçtiğim bir şey olarak görünür. Algılanmış olan, kökensel olarak ötesine geçilmiş olandır, tıpkı kendilik devresinin iletkeni gibidir ve o devrenin sınırları içinde belirir. Kendimi *buradak*inin olumsuzlanması olarak oldurduğum ölçüde bu olumsuzlamadan onun tamamlayıcısı olan bir olumsuzlamaya doğru kaçarım ve bu ikinci olumsuzlamanın birincisiyle kaynaşması, kendisi olduğum kendindeyi ortaya çıkarmak zorundadır; bu mümkün olumsuzlama birincisiyle varlık bağlantısı içindedir, herhangi bir olumsuzlama değil, tam da şeye mevcudiyetimin tamamlayıcı olumsuzlanmasıdır. Ama kendi-için, mevcudiyet olarak, kendi(nin) konumsal olmayan bilinci olarak

oluştuğundan, o olmayan şeyi kendisi dışında ve varlık aracılığıyla duyurur; varlığını dışarıda, “yansı-yansıtan” kipinde telafi eder; dolayısıyla kendi imkânı olarak olduğu tamamlayıcı olumsuzlama, mevcudiyet-olumsuzlamadır, yani kendi-için bu olumsuzlamayı kendi(nin) *konuşlandırıcı-olmayan* bilinci ve varlık-ötesindeki-varlığın *konuşlandırıcı-bilinci* olarak daha olacaktır. Ve varlık-ötesindeki-varlık da, mevcut *buradakiye* herhangi bir dışsallık münasebetiyle değil, kendi-için ve geleceği arasındaki münasebetle kesin bağlılaşım halinde duran belli bir tamamlayıcılık bağıyla bağlıdır. Her şeyden önce de *buradaki,* sıradan mevcudiyet vasfıyla değil de bu mevcudiyetteki gelecek olan olumsuzlama olarak, kendini buradaki oldurmayan bir varlığın olumsuzlanması içinde, şimdiki zamanının ötesinde kendisinin imkânı olan bir varlığın olumsuzlanması içinde açığa çıkarır. Ve salt mevcudiyete, onun erimdışı anlamı olarak, *kendinde* olmak için onda eksik bulunan şey olarak musallat olan bu imkân, ilk başta, angajman sıfatıyla mevcut olumsuzlamanın yansıtılması gibidir. Nitekim her olumsuzlama kendi kendisinin ötesinde, gelecekte, kendisine gelen ve kendisine doğru kaçılan imkân olarak, angajman doğrultusunu taşımalıdır, aksi takdirde olumsuzlama olmanın tüm anlamını kaybeder. Kendi-için, olumsuzladığı şeyi “gelecek boyutu ile” olumsuzlar, dışsal bir olumsuzlama söz konusu olsa bile: buradaki, şuradaki değildir, bu iskemle bir masa değildir — ya da kendi kendine yönelik bir iç olumsuzlama söz konusu olsa bile. “Buradaki, şuradaki değildir” demek, *buradakinin* dışsallığını *şuradakine* göre ortaya koymaktır; kâh şimdi ve gelecek için — kâh salt “şimdi” içinde, ama bu durumda olumsuzlama, mevcut “buradaki ve şuradaki “ belirlemesine nispetle geleceği salt dışsallık olarak oluşturan *geçici* bir vasıf taşır. Her iki şıkta da, anlam gelecekten kalkarak olumsuzlamaya ulaşır; her olumsuzlama ekstatiktir. Kendi-için kendini gelecekte olumsuzlayan olarak, kendini olumsuzlanması kıldığı *buradaki* de ona gelecekte gelen şey olarak görünür. Bilincin konuşlandırıcı-olmayan yönden buradaki olamama(nın) bilinci olma imkânı, *buradaki*nin ne ise o olma *gizilgüçlülüğü* [potentialite] olarak açığa çıkar. Angajmanın bağlılaşığı olumsuzlamanın ontolojik yapısı olarak nesnenin ilk gizilgüçlülüğü *sürekliliktir* [permanence] ve nesneye durmadan geleceğin derinliklerinden çıkıp gelir. Masanın masa olarak açığa çıkışı bir masa sürekliliğini gerektirir, bu süreklilik masaya gelecekten gelir ve sadece saptanan bir *veri* değildir, bir gizilgüçlülüktür. Zaten bu süreklilik

masaya zamansal sonsuzluk içinde konumlanan bir gelecekten gelmez: sonsuz zaman henüz ortada yoktur; masa, belirsiz bir süre için masa olma imkânına sahip olarak açığa çıkmaz. Burada söz konusu olan zaman ne sonlu ne de sonsuzdur: sadece gizilgüçlülük gelecek boyutunu görünür kılar.

Ama olumsuzlamadan geleceğe doğru olan yön *kendinde* olumsuzlama haline gelmek için kendi-içinin olumsuzlamasında eksik olan şey olmaktır. Bu bağlamda olumsuzlama, gelecekte, mevcut olumsuzlamanın kesinleştirilmesidir. Daha olacak olduğum kesin olumsuzlamanın bağlılaşığı olarak daha olacak olmayacağım şeyin kesin yönü gelecekte açığa çıkar. Yeşilin bir "ışık-pürtüklülük" bütünlüğünden oluştuğu *buradakinin* çokbiçimli [polymorphe] olumsuzlanması kendi yönünü edinmek için, yeşilin, yani fonu farksızlaştırma dengesine doğru yönelen bir yeşil-varlığın daha olacak olduğu olumsuzlanması olmak zorundadır: kısacası, benim çokbiçimli olumsuzlamanın namevcut-yönü, farksızlaştırılmış fonda daha saltlıkla yeşil olan bir yeşilin sıkıca sınırlanmış olumsuzlanmasıdır. Böylece, salt yeşil, "ışık-pürtüklülük-yeşil"e; onun yönü olarak geleceğin derinliklerinden gelir. *Soyutlama* adını verdiğimiz şeyin anlamını burada kavrıyoruz. Varolan kendi özüne, mevcut bir nitelik gibi sahip değildir. Hattâ özün olumsuzlanmasıdır: yeşil *asla* yeşil *değildir*. Ama öz, asla venilmiş olmayan ve ona her zaman musallat olan bir anlam gibi, geleceğin derinliklerinden varolana gelir. Öz, olumsuzlamanın salt idealliğinin salt bağlılaşığıdır. Bu bağlamda, eğer soyutlama işlemi derken, oluşmuş bir zihin tarafından gerçekleştirilen psikolojik ve olumlayıcı bir ayıklama edimi anlaşılıyorsa, böyle bir işlem hiçbir zaman yoktur. Birtakım niteliklerin şeylerden kalkılarak soyutlanmaları şöyle dursun, tersine, kendi-içinin kökensel varlık kipi olarak soyutlamanın, genel olarak şeylerin ve bir dünyanın olabilmesi için zorunlu olduğunu görmek gerekir. Soyut, somutun ortaya çıkması için dünyanın zorunlu bir yapısıdır ve somut da ancak kendi soyutuna doğru gittiği sürece, olduğunu soyut aracılığıyla haber veren olarak somuttur: kendi-için, kendi varlığı içinde açığa çıkaran-soyu dayandır. Bu bakış açısından, süreklilik ve soyutun bir ve aynı şey oldukları görülüyor. Eğer masa, masa olarak, bir sürekliliğin gızilgücüne sahipse, daha masa olacak olan olarak bu gizilgüce sahiptir. Süreklilik, bir *buradaki* için kendi özüne uygun olmanın salt imkânıdır.

Bu kitabın İkinci Kısmı'nda, kendisi olduğum mümkün olan ile kaçtığım şimdiki zamanın kendi aralarında, eksik olan ile eksik olunanın münasebeti içinde olduklarını gördük. Eksik olan ile eksik olunanın gerçekleşmez bütünlük olarak ideal kaynaşması, kendi-içine musallattır ve onu kendi varlığı içinde bile varlık hiçliği gibi oluşturur. Bunun kendi-için-kendinde ya da *değer* olduğunu söylüyorduk. Ama bu değer, üzerine düşünülmemiş düzleminde, kendi-için tarafından konuşlandırıcı yönden kavranmış değildir, yalnızca varlık koşuludur. Eğer çıkarsamalarımız doğruysa, gerçekleşmez bir kaynaşmanın bu devamlı belirtisi, üzerine düşünülmemiş bilincin yapısı olarak değil, nesnenin ideal bir yapısının aşkın belirtisi olarak ortaya çıkmak zorundadır. Bu yapı kolayca açığa çıkarılabilir, çokbiçimli olumsuzlama ile onun anlamı olan soyut olumsuzlama arasındaki bir kaynaşmaya ilişkin işaretin bağlılaşığı olarak, aşkın ve ideal bir işaret de açığa çıkmak zorundadır: varolan *buradaki* ile onun gelecekteki özü arasındaki bir kaynaşmanın işareti. Ve bu kaynaşma öyle olmalıdır ki, soyut somutun temeli olurken eşzamanlı olarak somut da soyutun temeli olsun; başka türlü söylenecek olursa, "eti ve kemiğiyle" somut varoluş, öz *olmak* zorundadır, öz, tam yoğunlaşma olarak, yani somutun tüm zenginliğiyle ve yine de tam saflığı içinde kendisinden başkaca bir şey bulmamıza imkân vermeksizin kendi kendisini üretmek zorundadır. Ya da, dilerseniz, form, kendi kendisinde -ve tümüyle- kendi kendisinin maddesi olmak zorundadır. Ve buna karşılık madde de kendini mutlak form olarak-üretmek zorundadır. Özün ve varoluşun bu imkânsız ve durmadan işaret edilen kaynaşması, ne şimdiki zamana ne de geleceğe aittir, daha çok geçmişin, şimdiki zamanın ve geleceğin kaynaşmasını gösterir ve kendini zamansal bütünlüğün *gerçekleştireceği* sentez olarak sunar. Bu da, aşkınlık olarak değerdir; *güzellik* diye adlandırılan odur. Dolayısıyla güzellik dünyanın ideal bir durumunu temsil eder, kendi-içinin ideal bir gerçekleşmesinin bağlılaşığı olan bu durumda şeylerin özü ve varoluşu bir varlıktaki özdeşlik olarak açığa çıkarken, bu varlık bizatihi bu açığa çıkışta kendindenin mutlak birliği içinde kendi kendisiyle kaynaşacaktır. Güzel, tam da yalnızca gerçekleştirilmesi gereken aşkın bir sentez olmadığı, kendini ancak bizim kendimizin bütünleşmesi içinde ve bu bütünleşme aracılığıyla gerçekleştirebildiği için, kesinlikle bunun için, güzeli *isteriz* ve biz kendimiz kendi kendimizi bir eksiklik olarak kavrayarak evreni de güzelin *eksikliğini çeken* olarak kavrarız. Ama kendi-için-kendindenin

kendi-içine özgü bir imkân olmaması gibi, güzel de şeylere ilişkin bir gizilgüçlülük değildir. Bir gerçekleşmez olarak dünyaya musallattır. Ve insan dünya üzerinde güzeli *gerçekleştirdiği* ölçüde, güzeli imgesel kipte gerçekleştirir. Bu demektir ki estetik görü içinde, imgesel bir nesneyi kendi kendimin, kendinde ve kendi-için bütünlük olarak imgesel bir gerçekleşmesi içinde yakalarım. Değer olarak güzel, genelde, dünyanın-erimi-dışında-olan-değeri olarak, tematik olarak açık edilmiş değildir. Bir namevcudiyet olarak şeylerin üzerinde örtük bir şekilde yakalanır; dünyanın *kusurluluğu* [imperfection] boyunca kendini örtük bir şekilde açığa çıkarır.

Bu kökensel gizilgüçlülükler *buradakiyi* vasıflandıran yegane gızilgüçlülükler değildir. Gerçekten de, kendi-için, varlığım şimdiki zamanının ötesinde daha olacak olan olarak, *buradaki'*ne varlığın derinliklerinden çıkıp gelen nitelenmiş varlıktaki bir ötenin açığa çıkışıdır. Kendi-için, hilal halindeki ayın ötesinde, gelecek dolunay olan bir varlık-ötesindeki-varlığın yanında olan olarak, dolunay da hilalin gizilgüçlülüğü haline gelir; kendi-için, tomurcuğun ötesinde, çiçeğin yanında olan olarak, çiçek de tomurcuğun gizilgüçlülüğüdür. Bu yeni gızilgüçlülüklerin açığa çıkması, geçmişle kökensel bir münasebeti gerektirir. Hilalin ayla, tomurcuğun çiçekle bağlantısı yavaş yavaş geçmişin içinde keşfedilir. Ve kendi-içinin geçmişi, kendi-için açısından bilmek gibidir. Ama bu bilme cansız bir veri olarak kalmaz. Hiç şüphesiz, kendi-içinin arkasındadır, bu haliyle de bilinemezdir ve erimdışıdır. Ama varlığının ekstatik birliği içinde kendi-için, gelecekte olduğunu bu geçmişten kalkarak kendine duyurur. Ay hakkında bildiğim, tematik bilgi olarak benden kaçar. Ne var ki, ben *bu* bilmeyim ve onu olma tarzım -en azından bazı durumlarda- artık kendisi olmadığımı henüz olmadığım formunda kendime ulaştırmaktır. *Buradakinin* -olmuş olduğum- bu olumsuzlanmasını iki yönden birden olurum: hem artık olmamak kipinde, hem de henüz olmamak kipinde. Ben son dördün halindeki ayın radikal bir olumsuzlanmasının imkânı olarak hilal halindeki ayın ötesindeyim, ve şimdiki zamanıma doğru gelecekteki yadsımama dönüşle bağlılaşıklık içinde, dolunay da yadsıma olarak *buradaki* halinde belirlemek üzere hilale geri gelir: dolunay, hilalde eksik olan ve eksikliğini çektiği şeyin onu hilal olarak oldurduğu şeydir. Böylece, aynı ontolojik olumsuzlamanın birliği içinde, hilal şeklindeki aya hilal olarak -süreklilik ve öz formu altında- gelecek boyutunu atfederim ve onda eksik olan şeyin ona doğru belirleyici dönüşü aracılığıyla onu hilal halindeki ay olarak

oluştururum. Gizilgüçlülüklerin süreklilikten *güçlere* kadar uzanan dizisi böyle oluşur. İnsan-gerçekliği, kendi kendisini olumsuzlama imkânına doğru kendinin ötesine geçerken, bir yandan da ötesine geçerek olumsuzlamayı dünyaya getiren olarak kendini oldurur; *eksiklik*, insan-gerçekliği aracılığıyla “güç”, “tamamlanmamışlık”, “erteleme”, “gizilgüçlülük” formu altında şeylere katılır.

Bununla birlikte eksikliğin aşkın varlığı, içkinlik içindeki ekstatik eksikliğin yapısını taşıyamaz. Bunu daha yakından inceleyelim. Kendinde, kendi gizilgüçlülüğünü henüz-değil kipinde olmak zorunda değildir. Kendindenin açığa çıkışı, kökensel olarak, farksızlık özdeşliğinin açığa çıkışıdır. Kendinde, kendi varlığının hiçbir ekstatik dağılışı olmaksızın ne ise odur. Dolayısıyla, sürekliliğini ya da özünü ya da onda eksik olan eksiği, benim geleceğimi daha olacak olduğum gibi *daha olacak* değildir. Benim dünya üzerinde ortaya çıkışım, bağlılaşıklık içinde, gizilgüçlülükleri de ortaya çıkarır. Ama bu gizilgüçlülükler bizatihi ortaya çıkışlarında donup kalırlar, *dışsallık* tarafından kemirilirler. Burada, bizatihi ikirciklililiği içinde, mekânı dünyaya getirmiş olan aşkının o çift yönlü veçhesiyle karşılaşırız: dışsallık ilişkileri halinde dağılan bir bütünlük. Gizilgüçlülük *buradak*iyi belirlemek üzere geleceğin derinliklerinden çıkıp ona gelir, ama kendinde olarak buradakinin kendi gizilgüçlülüğüyle münasebeti bir dışsallık münasebetidir. Hilal halindeki ay -dolunaya nispetle- *eksik-olan* ya da *yoksun olan* olarak belirlenir. Ama aynı zamanda da olduğunu tastamam olan, ne ise o olmak için hiçbir şeye gereksinmeyen gökyüzündeki o somut işaret olarak açığa çıkar. Bu tomurcuk için de, ne ise o olan bu kibrit için de aynı şey geçerlidir; kibritin alev alması hiç şüphesiz *mümkündür,* ama kibrit-varlığı onun dışında kalır, o şimdilik siyah bir başı olan beyaz tahta parçasıdır. Buradakinin gizilgüçlülükleri [potentialites] onunla kesin bağlantı içinde olmakla beraber, kendilerini birer kendinde olarak gösterirler ve ona nispetle farksızlık durumundadırlar. Bu mürekkep hokkasının kırılması *mümkündür,* şöminenin mermerine doğru fırlatırsam parçalanır. Ama bu gizilgüçlülük mürekkep hokkasından tamamen kopmuş durumdadır, çünkü bu gizilgüçlülük *benim* mürekkep hokkasını şöminenin mermerine çarpma imkânımın aşkın bağlılaşığından ibarettir. Kendisi olarak alındığında mürekkep hokkası ne kırılabilir olandır, ne de kırılmaz olandır: o *vardır.* Bu, benim, her türlü gizilgüçlülük dışında kalan bir *buradaki* düşünebileceğim anlamına gelmez: sırf benim kendi geleceğim

olmam olgusundan ötürü, *buradaki* de birtakım gizilgüçlülüklerle donanmış olarak açığa çıkmaktadır; kibriti siyah başlı bir tahta parçası gibi kavramak, onu her türlü gizilgüçlülükten soymak değil, sadece ona yenilerini vermektir (yeni bir süreklilik — yeni bir öz). *Buradakinin* gizilgüçlülüklerden tamamen arındırılması için, benim salt bir şimdiki zaman olmam gerekirdi ki, böyle bir şey düşünülemez. Yalnız şu var ki, *buradaki*, *eşdeğer* olan, yani ona nispetle eşdeğerlilik durumunda bulunan çeşitli gizilgüçlülüklere sahiptir. Çünkü, gerçekten de, *onları daha olacak* değildir. Ayrıca, benim için mümkün olanlar da yoktur, ama mümkünleşirler, çünkü özgürlüğüm tarafından içerden kemirilmektedirler. Yani, benim için mümkün olan her ne olursa olsun, karşıtı da aynı şekilde mümkündür. Bu mürekkep hokkasını kırabilirim, ama aynı şekilde bir çekmeceye de yerleştirebilirim; hilalin ötesinde, dolunayı hedefleyebilirim, ama hilalin o halinde sürekliliğini de talep edebilirim. Dolayısıyla, mürekkep hokkası eşdeğer imkânlarla donatılmıştır: bir çekmeceye yerleştirilmiş olmak, kırılmış olmak. Şu hilal şeklindeki ay gökyüzündeki açık bir eğri de olabilir, ertelenmiş bir son dördün olabilir. *Buradaki* tarafından oldurulmuş olmaksızın ve daha olunacak olmaksızın buradakiye geri dönen bu gizil-güçlülüklere, kendindenin varlık kipinde varolduklarını vurgulamak üzere *ihtimaller* [probabilite] adını vereceğiz. Benim için mümkün olanlar yoktur, onlar mümkünleşir. Ama muhtemel olanlar asla muhtemelleşmezler: onlar, muhtemel olanlar olarak *kendindedirler.* Bu bağlamda, mürekkep hokkası *vardır,* ama onun *mürekkep hokkası-varlığı* bir muhtemel olandır, çünkü mürekkep hokkasının “daha mürekkep hokkası olacak olma”sı, hemen anında dışsallık ilişkisi halinde eriyen salt bir görünüştür. Varlığın ötesinde, varlığın yönü olan, çünkü tam da *varlığın ötesinde kendinde olan* bu gizilgüçlülükler ya da ihtimaller, birer *hiç*’tir. Mürekkep hokkasının özü, kendi-içinin mümkün olan olumsuzlamasının bağlılaşığı olarak *öldürülmüştür,* ama bu öz mürekkep hokkası değildir ve varlık değildir: kendinde olan olarak tözselleştirilmiş, şeyleştirilmiş olumsuzlamadır, yani tartı da bir hiçtir, dünyayı çevreleyip belirleyen hiçlik gömleğine aittir. Kendi-için, mürekkep hokkasını mürekkep hokkası olarak açığa çıkarır. Ama bu açığa çıkarma mürekkep hokkasının varlığının ötesinde ve olmayan o gelecek içinde gerçekleşir; varlığın bütün gizilgüçlülükleri, süreklilikten nitelenmiş gizilgüçlülüğe kadar, varlığın gerçekten de *daha olacak oldukları* olmaksızın *henüz olmadığı* şey olarak

tanımlanır. Burada da yine, bilgi, varlığa ne bir şey ekler ne de ondan bir şey eksiltir, onu hiçbir yeni nitelikle donatmaz. Bilgi, onunla yalnızca olumsuz dışsallık münasebetleri sürdüren bir hiçliğe doğru varlığın ötesine geçerek, varlığın (var) olmasını sağlar: gizilgüçlülüğün bu salt hiçlik olma özelliği, sıradan dışsallık ilişkileri kurmayı hedefleyen bilimin gizilgüçlülüğü, yani özü ve güçleri, radikal bir şekilde iptal eden girişimlerinde yeterince ortaya çıkmaktadır. Ama öte yandan algının anlamlı yapısı olarak gizilgüçlülüğün zorunluluğu da, bu yaklaşımda diretmekten vazgeçilmesi için yeterince açık bir biçimde ortaya çıkar: nitekim bilimsel bilgi, algının gizilgüçlüleştirici yapısının ne üstesinden gelebilir ne de onu ortadan kaldırabilir; tersine, bu yapıyı varsayar.

Kendi-içinin varlığa mevcut oluşunun o varlığı *şey* olarak nasıl açığa çıkardığını göstermeye çalıştık; ve serimlememizi daha anlaşılır kılmak üzere şeyin farklı yapılarını birbiri ardı sıra gösterdik: *buradaki* ve mekânsallık, süreklilik, öz ve gizilgüçlülükler. Bununla birlikte, bu ardışık serimlemeden, söz konusu uğraklardan bazılarının ötekiler karşısında gerçek bir önceliğe sahip olduğu fikrinin çıkmayacağı açıktır: kendi-içinin ortaya çıkışı, şeyi yapılarının bütünlüğüyle birlikte açığa çıkarır. Zaten bunlardan bir teki bile yoktur ki bütün ötekileri içermesin: *buradaki*, *öz* karşısında mantıksal bir önceliğe bile sahip değildir, tersine onu varsayar ve buna karşılık, öz de buradakinin özüdür. Benzer bir şekilde, nitelik-varlık olarak *buradaki* ancak dünya fonu üzerinde görünebilir, ama dünya *buradakiler* derlemidir [collection]; ve dünyanın *buradakilerle*, *buradaki*lerin de dünya ile arasındaki dağıtıcı ilişki mekânsallıktır. Dolayısıyla burada tözsel hiçbir form, fenomenin görünme kipleri *arkasında* duran hiçbir birlik ilkesi yoktur: her şey, hiçbir öncelik olmaksızın bir çırpıda verilmiştir. Aynı nedenlerle, *tasavvurda ortaya koyulanın* [representatif] herhangi bir önceliğini düşünmek de hatalı olur. Nitekim betimlemelerimiz, bizi, *dünya içindeki şeyi* girintili çıkıntılı bir biçimde göstermeye yöneltti ve bundan ötürü dünya ile şeyin, kendi-içine bir tür temaşacı görü içinde açıldıktan sanısına kapılabiliriz: bu yalnızca şeylerin pratik bir kullanılabilirlik düzeni içinde birbirlerine kıyasla sıralanmış olmalarının ardı sıra olur. Dünyanın kendilik devresinin içinde göründüğü düşünülecek olursa böyle bir hataya düşülmez. Kendilik devresi, kendi-içini kendisinden ayıran şeydir, ya da Heidegger'in bir deyimiyle söylersek: insan-gerçekliği, olduğu şeyi kendilik devresinden hareketle

duyurur. Kendi-içinin kendiliği oluşturan kendiye yönelik bu projesi hiçbir biçimde temaşacı bir dinginlik değildir. Söylediğimiz gibi, bu bir eksikliktir, ama asla *verili* bir eksiklik değildir: kendi kendinde kendisinin eksikliğini daha olacak olan bir eksikliktir. Nitekim, *saptanmış* bir eksikliğin, ya da kendinde eksikliğin, dışsallık halinde silinip gittiğini iyi anlamak gerekir; daha önceki sayfalarda buna işaret ettik. Ama kendisini eksiklik olarak oluşturan bir varlık, ancak orada, onda eksik olan ve *olduğu buradaki* üzerinde belirlenebilir, kısacası, daha olacak olduğu kendiye doğru kendinden sürekli bir koparılış aracılığıyla belirlenebilir. Bu demektir ki eksiklik, ancak *reddedilmiş eksiklik* olarak kendi kendisinde kendi kendisinin eksikliği olabilir: ..nın eksikliğini çekenin eksik olunanla tastamam *içsel* tek bağlantısı, reddir. Nitekim, ...nın eksikliğini çeken varlık onda eksik olan *olmadığı* ölçüde, onda bir olumsuzlama kavrarız. Ama bu olumsuzlama, eğer salt dışsallık halinde -ve genel olarak olumsuzlamanın her türlü imkânıyla birlikte- eriyip gitmemek zorundaysa, onun temeli de, ...nın eksikliğini çeken varlığın onda eksik olan *olmak* zorunluluğundadır. Böylece, olumsuzlamanın temeli, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Ama bu temel-olumsuzlamanın bir *veri* olması, özsel bir uğrağını oluşturduğu eksiklik olmasından daha fazla değildir: bu temel-olumsuzlama daha olacak olan gibi vardır; kendi-için, "yansı-yansıtan'ın hayalet birliği içinde kendini kendisinin eksikliği kılar, yani kendini, bu eksikliği reddederek bu eksikliğe doğru yansıtır. Eksiklik, kendi-için açısından yalnızca *ortadan kaldırılacak* eksiklik olarak içsel eksiklik olabilir ve kendi-için kendisinin eksikliğini ancak daha olacağı şey olarak, yani bu eksikliğin ortadan kaldırılmasına yönelik proje olarak gerçekleştirebilir. Böylece kendi-içinin geleceğiyle olan münasebeti asla statik ya da verili değildir; ama kendi-için şimdiki zamanın ortadan kaldırılması olarak zaten orada, gelecekte olan olarak gelir, gelecek de kendi-içinin şimdiki zamanına, onu kendi bağrında belirlemek üzere gelir. Kendi-içinin *burada* eksiklik olması ancak *omda* eksikliğin ortadan kalkması olursa mümkündür; ama bu olmamak kipinde daha olacak olduğu bir ortadan kalkmadır. Birtakım tikel eksiklikleri sonradan *katlanılan* ya da *çekilen* eksiklikler halinde ampirik olarak saptamaya imkân veren de bu kökensel ilişkidir. Bu ilişki genel olarak etkilenmenin [affectivite] temelidir; psişiğin içine *eğilimler* ya da *iştahlar* diye adlandırılan o putları ve o hayaletleri yerleştirmek suretiyle psikolojik açıdan açıklanmaya çalışılacak olan da yine bu kökensel ilişkidir. *Psykhe*

içine zorla yerleştirilen bu eğilimler ya da bu kuvvetler, kendi kendilerinde anlaşılabilir şeyler değildirler, çünkü psikolog onları kendinde varolanlar gibi verir, yani *kuvvet* olma vasıfları bile farksızlıklarının gizli dinginliğiyle yalanlanmakta ve birlikleri salt dışsallık ilişkisi halinde dağılmaktadır. Onları ancak kendi-içinden kendindeye giden içkin bir varlık ilişkisinin kendindedeki temsili olarak kavrayabiliriz, ve bu ontolojik ilişki tam da *eksiklik'tir.*

Ama bu eksiklik konuşlandırıcı yönden kavranamaz ve üzerine düşünülmemiş bilinç tarafından bilinemez (onu psişik nesne olarak, yani eğilim ya da duygu olarak yakalayan, saf olmayan ve işbirlikçi [complice] düşünüme de görünmez). Bu eksiklik ancak, burada ele almayacağımız saflaştırıcı düşünüm [reflexion purifiante] açısından erişilebilirdir. Dolayısıyla dünyanın bilinci düzleminde, aşkın ve ideal bir özellik olarak, ancak atılım halinde kendine görünebilir. Nitekim kendi-içinde eksik olan, bir varlık-ölesindeki-varlığa ideal mevcudiyetse, varlık-ötesindeki-varlık da kökensel olarak varlıktaki-eksiklik olarak kavranır. Böylece dünya, gerçekleştirilecek namevcudiyetlerin [absences] tasallutu altındaymışçasına açığa çıkar ve her *buradaki,* onu gösteren ve belirleyen bir namevcudiyetler kortejiyle birlikte görünür. Bu namevcudiyetler gizilgüçlülüklerin fonunda farklı değildir. Sadece, orada anlamlarını daha iyi kavrarız. Böylece, namevcudiyetler *buradakiyi buradaki* olarak gösterirler ve bunun tersine, *buradaki* de namevcudiyetlere yönelir. Her namevcudiyet varlık-ötesindeki-varlık olduğundan, yani kendinde namevcut olduğundan, her *buradaki* kendi varlığının bir başka haline, ya da başka varlıklara doğru yönelir. Ama elbette, bu belirtici bileşimler [complexes indicatifs] halindeki düzenleniş kendinde halinde donar ve katılaşır, söz konusu kendinde olduğundan, daha belirdikleri anda yalıtılmışlığın farksızlığı içine yeniden yuvarlanan bütün bu dilsiz ve katılaşmış belirtiler, başın gülümseyişine, bir heykelin boş gözlerine benzerler. Öyle ki, şeylerin arkasından beliren namevcudiyetler, şeyler tarafından *mevcutlaştırılacak* namevcudiyetler olarak görünmezler. Bu namevcudiyetlerin *benim tarafından* gerçekleştirilecek şeyler olarak açığa çıktıklarını söylemek de mümkün değildir, çünkü psykhe'nin aşkın bir yapısı olan ben ancak düşünümsel bilinçte ortaya çıkar. Namevcudiyetler, kendilik devresinin ortasında "doldurulacak boşluklar" olarak dikilip duran sak gerekirliklerdir. Sadece, "kendi-için tarafından doldurulacak boşluk" vasıfları, *herhangi bir kişiye* atfedilmiş ya da temalaştırılmış olmayan,

nasılsa o haliyle *yaşanan* doğrudan ve kişisel bir aciliyet aracılığıyla, üzerine düşünülmemiş bilinçte ortaya çıkar. Namevcudiyetleri talepler olarak yaşamaktan ötürüdür ki, bir başka bölümde onların kendiliği [ipseite] diye adlandırmış olduğumuz şey açığa çıkar. Bunlar *görevlerdir* [lâches]; ve bu dünya bir *görevler* dünyasıdır. Görevlere nispetle, bunların işaret ettikleri *buradaki* hem "bu görevlerin buradaki''sidir -yani onlar aracılığıyla belirlenen ve onları *yerine görevlenecek* olan gibi gösterilen biricik kendindedir- hem de hiçbir şekilde *daha* bu görevler *olmayacak* olandır, çünkü özdeşliğin mutlak birliği içindedir. Yalıtılmış-içindeki bu bağlantı, dinamiğin içindeki bu atalet münasebeti, amaçla araç münasebeti olarak adlandıracağımız şeydir. Bu, dışsallık tarafından bozulan, her bir için-varlıktır ve ideal aşkınlığı, ancak kendi-içinin daha olacak olduğu için varlığın bağlılaşığı olarak düşünülebilir. Ve aynı zamanda farksızlığın huzurlu mutluluğu içinde dinlenirken yine de daha olacak olduğu şeyi kendisine duyuran, yerine getirilecek görevlere kendisinin ötesinde işaret eden olarak şeydir kullanılabilir araç [ustensile] ya da alettir [instrument]. Şu halde şeylerin kendi aralarındaki kökensel münasebet, *buradakilerin* nicel ilişkisi temelinde belirir münasebet, *kullanılabilirlik* münasebetidir. Ve bu kullanılabilirlik daha önce işaret edilmiş olan yapılardan sonra ortaya çıkmış değildir ya da onlara bağlı değildir: bir yönden onları varsayar, bir başka yönden onlar tarafından varsayılır. Şey, daha sonra alet olmak üzere önce şey olan değildir; sonradan şey olarak ortaya çıkmak üzere önceden alet değildir: o, *araç-şeydir [chose-ustensile]*. Bununla birlikte bilim adamının daha sonraki çabasında tümüyle *şey* olarak, yani her türlü kullanılabilirlikten arındırılmış olarak keşfedileceği doğrudur. Ama bunun nedeni, bilim adamının salt dışsallık ilişkileri kurmaktan başkaca bir kaygı taşımamasıdır; zaten, bu bilimsel çaba sonucunda her türlü aletselliğinden [instrumentilite] arındırılmış olan şeyin kendisi de mutlak dışsallık halinde tükenmek üzer; buharlaşır. Heidegger'in formülünün ne ölçüde düzeltilmeye muhtaç olduğu görülüyor: dünya elbette kendilik devresi içinde ortaya çıkar, ama devre *konuşlandırıcı-olmayan* olduğundan, benim olduğum şeyin duyurulması kendi başına *konuşlandırıcı* olamaz. Dünyada olmak kendine doğru dünyadan kurtulmak değildir, ama dünyanın gelecek dünya olan bir ötesine doğru dünyadan kurtulmaktır. Dünyanın bana duyurduğu şey yalnızca "dünyasal"dır. Kaldı ki kullanılabilir olanların, araçların sonsuza gönderilmesi, kendisi olduğum bir kendi-içine asla

göndermiyorsa, araçlar bütünlüğü de benim imkânlarımın kesin bağlılaşığıdır. Ve ben kendi imkânlarım *olduğum* için, dünya üzerindeki araçlar düzeni de benim imkânlarımın, yani olduğum şeyin, kendindede yansıtılmış imgesidir. Ama bu dünyasal imgeyi ben asla çözemem: ona eylemin içinde ve eylem aracılığıyla uyum sağlarım; kendi kendime göre bir nesne olabilmem için, düşünümsel bölünerek-çoğalma gerekir. Şu halde insan-gerçekliği dünya üzerinde inotantiklik aracılığıyla kaybolmaz; insan-gerçekliği için dünya-içinde-olmak demek, bir dünyayı var kılan bizatihi açığa çıkış aracılığıyla dünya içinde radikal bir şekilde kaybolmak demektir, bir "neye yarar" imkânı bile bulunmaksızın, düşünümsel çevrimin yardımından başkaca yardım olmaksızın, araçtan araca ara vermeksizin gönderilmek demektir. Burada bize "ne için'ler zincirinin "kimin için"lerde *(Worumwillen)* askıya alınmış olduğu itirazını yöneltmek hiçbir şeye yaramayacaktır. Elbette "Worumwillen" bizi varlığın henüz aydınlatmamış olduğumuz bir yapısına, başkası-içine gönderir. Ve "kimin için" de durmadan aletlerin arkasından görünür. Ama oluşumu "ne için"inkinden farklı olan bu *kimin için,* zinciri kopartmaz. O sadece, zincirin halkalarından bir tanesidir ve aletselliğin perspektifinden ele alındığında, kendindeden kurtulmaya imkân vermez. Bu iş tulumu elbette işçi içindir. Ama işçinin çatıyı kirlenmeden onarabilmesi içindir. Peki niçin üstünü kirletmemek zorundadır? Ücretinin en büyük kısmını giysi satın almaya harcamamak için. Nitekim bu ücret ona, hayatını idame ettirmesine imkân verecek asgari para niceliği olarak verilir; ve işçi tam da işgücünü çatıları onarmakta kullanabilmek için "hayatını idame ettirir". Peki neden çatıları onarmak zorundadır? Memurların muhasebe işinde çalıştıkları büroya yağmur sularının akmaması için, vb. Bu, başkasını her zaman tikel bir tür alet olarak kavramak zorunda olduğumuz anlamına gelmez, sadece, başkasını dünyadan hareketle düşündüğümüzde bile araçsallığın bileşimlerinin sonsuza göndermesinden kurtulamadığımız anlamına gelir.

Böylece kendi-içinin red olarak kendi kendisinin eksikliği olması ölçüsünde ve kendiye yönelik atılımının bağlılaşığı olarak, varlık da kendi-içine dünya fonu üzerindeki araç-şey olarak açılır ve dünya, kullanılabilirliği gösteren bileşimlerin farksızlaştırılmış fonu olarak belirir. Bu göndermelerin hepsi de anlamdan yoksundur, ama işte bu bağlamdadır ki anlam sorununu bu düzlemde ortaya koymanın imkânı bile yoktur.

Yaşamak için çalışılır ve çalışmak için yaşanır. “İş-hayat” bütünlüğünün *anlamına* ilişkin soru; “Yaşamakta olan ben, neden çalışıyorum?

Eğer çalışmak içinse, yaşamak neden?” sorusu, ancak düşünümsel düzlemde sorulabilir, çünkü kendi-içinin kendi kendisi tarafından keşfedilmesini gerektirir.

Geriye şunu açıklamak kalıyor: kullanılabilirlik, kendisi olduğum sak olum-suzlamanın bağlılaşığı olarak neden dünya üzerinde belirebilir? Nasıl oluyor da salt *buradaki* olarak buradakinin durmaksızın yinelenen ve kısır olumsuzlanması olmuyorum? Daha olacak olduğum sak hiçlikten başka bir şey değilsem, bu olumsuzlama benim imgem olan bir görevler çokluğunu nasıl açığa çıkarabilir? Bu soruya cevap verebilmek için, kendi-içinin sadece ve düpedüz şimdiki zamana gelen bir gelecek olmadığını hatırlamak gerekir. Kendi-için aynı zamanda da “idi” formu akında daha kendi geçmişini olacaktır. Ve üç zamansal boyutun ekstatik gerekirliği öyledir ki, eğer kendi-için, ne idiyse onun anlamını geleceği aracılığıyla kendine duyuran bir varlıksa, aynı zamanda da aynı beliriş içinde *alacağını*, kaçmakta olduğu belli bir “idi”nin perspektiflerinden daha olacak olan bir varlıktır. Bu bağlamda, bir zamansal boyutun anlamını her zaman *ötelerde,* başka bir boyutun içinde aramak gerekir; *diyaspora* diye adlandırmış olduğumuz şey de budur; çünkü varlığın diyasporasal birliği, salt *verili* bir aidiyet değildir: kendini orada, dışarıda, kendinin birliği içinde koşullandırmak suretiyle diyaspora’yı *gerçekleştirme* zorunluluğudur. Dolayısıyla, olduğum ve *buradakiyi* açığa çıkaran olumsuzlama şu halde “idi”nin kipinde daha olacak olandır. Basit mevcudiyet olarak, bu olmayan salt olumsuzlamanın varlığı, geçmiş ya da olgusallık olarak onun arkasındadır. Bu haliyle, onun asla köksüz olumsuzlama olmadığını kabul etmek gerekir. Tersine, *nitelikli* olumsuzlamadır -eğer bu nitelemeyle, onun kendi nitelliğini “idi” formunda daha olmayacak olan varlık olarak ardı sıra sürüklediğini anlayacak olursak-, Olumsuzlama, iç belirlenme kipinde ve kendini *buradakinin* konuşlandırıcı olumsuzlanması kıldığı ölçüde, geçmişin konuşlandırıcı-olmayan olumsuzlanması olarak belirir. Ve bu beliriş de çifte bir “için-varlık” birliğinde oluşur, çünkü olumsuzlama, yansı-yansıtan kipinde kendisi olan geçmişten kurtulmak *için,* buradakinin olumsuzlanması olarak varoluşta cereyan eder, ve *buradaki*den sıyrılmak *için* kendi varlığı içinde geleceğe doğru kaçarak geçmişten kurtulur. İşte bu da kendi-içinin dünyaya ilişkin *bakış açısı* diye adlandıracağımız şeydir.

Olgusallığa uyarlanabilir olan bu bakış açısı, kendinde ile kökensel münasebet olarak olumsuzlamanın ekstatik niteliğidir. Ama, öte yandan da kendi-içinin, dünyaya ekstatik aidiyet olarak, kendisi olduğu her şeyi "idi" kipinde olduğunu da daha önce gördük. Mevcudiyetim ile gelecekte karşılaşmam, çünkü gelecek, daha gelecek olan bir bilincin bağlılaşığı olarak bana dünyayı ifşa eder; ama varlığım, tematik olmayan yönden de olsa, bana kendinde-varlığın çerçevesi içinde geçmişte görünür, yani dünyanın ortasındaki girinti ve çıkıntılar halinde görünür. Hiç şüphesiz, bu varlık hâlâ ...nin bilincidir, yani kendi-içindir; ama kendinde halinde donmuş bir kendi-içindir ve bu yüzden dünyanın ortasında dünyanın düşkün bilincidir. Realizmin, natüralizmin ve materyalizmin anlamı geçmiştedir: bu üç felsefe de, sanki şimdiki zamandaymışçasına geçmişin betimlemeleridir. Şu halde, kendi-için, dünyadan çift yönlü bir kaçıştır: kaçtığı bir dünyadaki mevcudiyet olarak kendi kendisinin dünyanın-ortasındaki-varlığından kurtulur. Mümkün olan, kaçışın özgür sonudur. Kendi-için, kendisi olmadığı bir aşkın olana doğru kaçamaz, yalnızca kendisi olduğu bir aşkın olana doğru kaçabilir. Bu sürekli kaçıştaki her türlü duraklama imkânını ortadan kaldıran şey de budur; eğer amiyane, ama düşüncemin daha iyi kavranmasına imkân verecek bir imgeye başvurmama izin verilirse, önü sıra sallanan havucun peşinden koşarak arabayı çeken eşeği hatırlayabiliriz. Eşeğin havucu yakalamak için harcadığı bütün gayretler, sonuçta arabanın ilerlemesine yol açar ve havuç da hep aynı mesafede kalmak üzere arabayla birlikte ilerler. Böylece, bizatihi koşuşturmamızla görünür kılınan, bizim koşuşturmamızdan başkaca bir şey olmayan ve sırf bu yüzden erimdışı olarak tanımlanan bir mümkün olanın peşinden koşarız. Kendi kendimize doğru koşarız ve biz bu olgudan ötürü kendi kendisiyle buluşamayan varlığız. Koşu, bir yönden anlamlılıktan yoksundur, çünkü sonu asla verili değildir, ona doğru koştuğumuz ölçüde icat edilmekte, projelendirilmektedir. Ve bir başka yönden, dışladığı bu anlamlılığı ona vermekten geri duramayız, çünkü mümkün, her şeye rağmen kendi-içinin anlamıdır: ama daha doğrusu, kaçışın anlamı hem vardır hem de yoktur.

Şimdi, kendisi olduğum geçmişten kendisi olduğum geleceğe doğru bu kaçışın içinde, gelecek geçmişe olanca anlamını kazandırırken aynı zamanda da kendini geçmişe nispetle önceden haber vermektedir. Gelecek, verili kendinde olarak kendi kendisinin temeli olacak olan bir kendindeye doğru ötesine geçilmiş geçmiştir, yani daha olacak olmak zorunda olduğum

olarak olacak olan bir kendideye doğru ötesine geçilmiş olan geçmiştir. Benim için mümkün olan, geçmişimi yeniden ele alırken bu geçmişi temellendirerek kurtarabilen olarak geçmişimin yeniden ve özgürce ele almışıdır. Ne idiysem o olduğum temelsiz varlıktan, ancak *olacağım* kipinde kendisi olabildiğim kurucu edime doğru kaçarım.

Böylece, mümkün, kendi-içinin kendini oldurduğu eksikliktir, yani *nitelikli* olumsuzlama (yanı niteliğini kendi dışında, geçmişte taşıyan olumsuzlama) olarak mevcut olumsuzlamada eksik olandır. Bu şekilde, mümkün olanın kendisi de niteliklidir. Ama kendinde kipinde kendisinin niteliği olacak veri sıfatıyla değil de, kendi-içinin *ne idiyse o olduğu* ekstatik nitelendirmeyi kuracak yeniden ele alışın işareti olarak. Böylece susuzluk üç boyutludur: kendi-içinin ne idiyse o olduğu bir boşluk halinden şimdiki kaçıştır. Ve *verili* hale boşluk ya da eksiklik vasfını kazandıran da bizatihi bu kaçıştır: eksiklik, geçmişte eksiklik olamazdı, çünkü *verili* olan ancak kendi kendisinin aşkınlığı olan bir varlık tarafından ...e doğru ötesine geçilmişse “eksik olabilir”. Ama bu kaçış, ...e doğru kaçıştır ve ona doğrultusunu veren de bu “yönelme”dir. Bu şekilde, kaçış bizzat *kendini yapan eksikliktir,* yani hem verili olanın eksiklik ya da gizilgüçlülük olarak geçmişte kurulmasıdır, hem de kendini “yansı-yansıtan” formunda, yani eksiklik bilinci olarak eksiklik kılan bir kendi-için tarafından verili olanın yeniden ve özgürce ele alınmasıdır. Ve eksikliğin *kendisine doğru* kaçtığı *şey* de, kendi eksik-varlığı içinde kendini eksik olduğu şey tarafından koşullandıran olarak, onun artık eksiklik olmayan susuzluk olma imkânı, yani doygunluk-susuzluktur. Mümkün olan, doygunluğun belirtisidir; değer de, kendi-içini bir uçtan bir uca kuşatıp içine dolan hayalet varlık olarak aynı zamanda hem *verili* -tıpkı “verili idiyken” olduğu gibi- hem de yeniden ele alınan -tıpkı “yansı-yansıtan” oyununun onu ekstatik olarak oluşturuşu gibi- bir susuzluğun belirtisidir. Görüldüğü üzere, kendi kendisini susuzluk olarak belirleyen bir tamlık söz konusudur. Ekstatik geçmiş-şimdiki zaman münasebeti, “susuzluk” yapısını bu tamlık taslağının yönü olarak verir ve kendisi olduğum mümkün olan da, doygunluk olarak bizatihi yoğunluğu tamlıktan kaynaklanan dolgunluğu sağlamak zorundadır. Böylece varlığa mevcut oluşum varlığı *buradaki* halinde belirlerken, benim aynı zamanda da *buradaki yanında nitelikli eksiklik* olmam *olarak buradakinin* olumsuzlanmasıdır. Ve benim için mümkün olan, varlık-ötesindeki-varlığın mümkün mevcudiyeti olan olarak benim için mümkün olanın niteliği de, bir

varlık-ötesindeki-varlığı açığa çıkarır, bu, birlikte-mevcudiyetiyle gelecek olan bir doygunluğa kesin bir biçimde bağlı birlikte-mevcudiyet olan bir varlıktır. *Namevcudiyet,* gerçekleştirilecek varlık olarak yeryüzü de böyle açığa çıkar ve bu varlık *bende eksik olan* mümkün-varlığın bağlılaşığı olarak açığa çıkar. Su bardağı, içilmiş-olması-gereken gibi, görünür, yani konuşlandırıcı-olmayan yönden kavranmış bir susuzluğun bağlılaşığı olarak ve bizatihi varlığı içinde doldurulması gereken gibi görünür. Ama hepsi de dünyanın geleceğiyle kurulacak bir ilişkiyi içeren bu betimlemeler, dünyanın zamanının ya da tümel zamanın kökensel olumsuzlama temelinde bilince nasıl açıldığını gösterirsek daha çok aydınlığa kavuşacaktır.

IV. DÜNYANIN ZAMANI

Tümel zaman [temps universel] kendi-için aracılığıyla dünyaya gelir. Kendindenin zamansallığı yoktur, çünkü o tam da kendinde olandır ve zamansallık devamlı bir biçimde kendi'ye kendi için mesafeli olan bir varlığın birlikçi varlık kipidir. Bunun tersine, kendi-için zamansallıktır, ama kendiliğinden bir biçimde "düşünümsel-üzerine düşünülmüş" münasebeti içinde ortaya çıkmadıkça zamansallığın bilinci değildir. Zamansallığı, üzerine düşünülmemiş kipte varlığın *üzerinde,* yani dışarıda keşfeder. Tümel zamansallık nesneldir.

A) Geçmiş

Buradaki, daha önce bir gelecek idiyken, daha sonrasında bir geçmiş haline daha dönüşecek olan bir şimdi gibi görünmez. Bu mürekkep hokkası, onu algıladığım anda, esasen kendi varoluşu içinde üç zamansal boyutuna sahiptir. Mürekkep hokkasını bir süreklilik olarak kavradığımda, yani onu bir öz olarak kavradığımda o çoktan gelecektedir; her ne kadar güncel mevcudiyetim içinde ona mevcut olmasam da, kendi-kendine-gelecek-olan olarak ona mevcutumdur. Ve aynı anda da bu mürekkep hokkasını esasen orada, dünyada olmuş olandan başka türlü kavrayamam, çünkü ben kendim de esasen mevcudiyet olarak dünyada idim. Bu anlamda, eğer "tanıma sentezi" [synthese de recognition] dediğimiz şeyin, art arda gelen "şimdi"lerin düzenlenişiyle, algılanan şeyin bir *süresi* olmasını sağlayan, ilerleyen bir özdeşleştirme işlemi olduğunu söylüyorsak, böyle bir sentez söz konusu değildir. Ama kendi-için, ucunu göremediği muazzam ve

tekdüze uzanan bir duvarmışçasına açığa çıkan kendinde boyunca kendi zamansal-lığmdaki parçalanmayı elinde tutar. Ben, ne ise o olan varlığın yanı başında, henüz değil ve çoktan kipinde, daha olacak olduğum bu kökensel olumsuzlamayım. Şu halde durağan bir dünyada, değişmemecesine ne ise o olarak kalan tek bir varlığın yanı başında beliren bir bilinç varsayarsak, bu varlık bir değişmezlik geçmişi ve geleceği ile birlikte açığa çıkacaktır ve bu geçmiş ile gelecek hiçbir sentez "işlemi" gerektirmeyecek, onun açığa çıkışıyla bizatihi aynı şey olacaktır. *İşlem,* ancak, kendi-için, aynı anda kendi kendisinin geçmişini de daha yakalayacak ve daha oluşturacak olsaydı zorunlu olurdu. Ama sırf kendi-içinin kendi geleceği oluşu gibi kendi geçmişi de *olması* yüzünden, kendindenin açığa çıkışı da yalnızca zamansallaştırılabilir. *Buradaki,* içsel anlamda *a priori* bir form içinde kırılarak yansıyacağı için değil, varlığı bile zamansallaşma olan bir açığa çıkışta tezahür ettiği içindir ki, zamansallık olarak açığa çıkar. Bununla birlikte varlığın zamansallık-dışı [a-temporalite] oluşu bizatihi açığa çıkışı içinde *temsil edilir:* zamansallaşan bir zamansallık içinde ve bu zamansallık aracılığıyla kavranan olarak *buradaki* de kökensel olarak zamansal gibi görünür; ama ne ise o olan olarak kendi zamansallığı *olmayı* reddeder, yalnızca zamanı *yansıtır;* ayrıca içsel ekstatik münasebeti -zamansallığın kaynağı olan münasebet- salt nesnel bir dışsallık ilişkisi olarak geri gönderir. Şu halde, zamandışı özdeşlik [identite intemporelle] ile ekstatik zamansallaştırma birliği arasındaki uzlaşma olarak süreklilik, kendinde anların, birbirlerinden ayrı ve basit bir dışsallık münasebetiyle bir araya gelmiş küçük hiçliklerin, zamansal-olmayan bir değişmezliği muhafaza eden bir varlığın yüzeyinde düpedüz kayıp gitmesiymiş gibi görünecektir. Dolayısıyla varlığın zamandışılığının bizden kaçtığı doğru değildir; tersine, zamandışılık, *zamanın içinde verilidir,* tümel zamanın varlık tarzını temellendirir.

Şu halde kendi-için, olduğunu "idi" kipinde olmuş olduğu ölçüde, kullanılabilir olan araç ya da şey de ona *çoktan* [dejâ] oradaymış gibi görünür. Kendi-içinin *buradaki* ne mevcut olabilmesi, ancak mevcut *idiliği* olarak mümkündür; her algılama kendisinde ve hiçbir "işlem" olmaksızın, bir tanımadır. Oysa geçmişin ve şimdiki zamanın ekstatik birliği boyunca ortaya çıkan şey özdeş bir varlıktır. Bu varlık geçmişte ve şimdiki zamanda aynı olan gibi kavranmaz, *kendisi* olan gibi kavranır. Zamansallık bir görme organından [organe de vision] başka bir şey değildir. Bununla birlikte, bu

varlığın *kendisi olduğunu buradaki çoktan idi*. Böylece bir geçmişe sahip olan gibi görünür. Ne var ki bu geçmiş *olmayı* reddeder, ona yalnızca *sahiptir.* Şu halde zamansallık nesnel olarak kavranan sak bir hayalettir, çünkü kendi-içinin zamansallığı olarak da, kendindenin daha olacak olduğu zamansallık olarak da kendini vermez. Aynı zamanda, aşkınlık vasfıyla kendinde olan aşkın geçmiş de, şimdiki zamanın olacak olduğu şey gibi olamaz, bir "Selbstständigkeit" hayaleti içinde kendini yalıtır. Ve geçmişin her anı bir "şimdiki zaman olmuş olan" olduğundan, bu yalıtılmışlık geçmişin içinde bile devam eder. Öyle ki, değişmez *buradaki*, hayalet kendindelerin sonsuz bir kırpışma ve parçalanması içinde açığa çıkar. Bu bardak ya da bu masa benim için böyle açığa çıkarlar: bunlar sürmezler, *vardırlar*; ve zaman onların üzerinden akar. Hiç şüphesiz bu nesnelerdeki değişimleri *görmediğim* söylenecektir. Ama bu, bilimsel bir bakış açısını gereksiz bir şekilde buraya buyur etmek olur. Hiçbir şeyin doğrulamadığı bu bakış açısı, bizatihi algımız aracılığıyla yalanlanır: pipo, kurşun kalem, kendilerini bütünüyle kendi "profilleri"nin her biri içinde ifşa eden ve sürekliliği profillerin çokluğuna bütünüyle ilgisiz kalan bütün bu varlıklar, zamansallık içinde açığa çıkmakla beraber, aynı zamanda da her türlü zamansallığa aşkındırlar. "Şey", "form" olarak, yani zamanda görebileceğimiz yüzeysel ve asalakça değişikliklerin hiçbirinden etkilenmeyen bir bütün olarak, bir çırpıda vardır. Her *buradaki* kendi eşiğini, yani olduğunu bir daha olmamak üzere bırakacağı değişim düzeyini belirleyen bir varlık yasasıyla birlikte açığa çıkar. Ve "sürekliliği" ifade eden bu varlık yasası, onun özünün hemen açığa çıkan bir yapısıdır, *buradakini* kavrar, bir sınır-gizilgüçlülüğü belirler — dünyadan yitip gitmenin sınır-gizilgüçlülüğünü. Bu konuya döneceğiz. Böylece, kendi-için zamansallığı varlığın *üzerinde* kavrar, değişime uğratmanın hiçbir imkânı olmadan varlığın yüzeyinde oynaşan salt yansıma olarak kavrar. Zamandaki bu mutlak ve hayaletimsi hiçlikliği [néantite], bilim adamı homojenlik adı altında kavram olarak sabitleştirecektir. Ama zamansallaştıran kendi-içinin ekstatik birliğinin kendinde üzerinde ve aşkın kavranışı, bu birliği bu birlik *olarak* kuran herhangi bir varlık bulunmadan, boş bir zamansal birlik formunun yakalanışı gibi gerçekleşir. Şimdiki zaman-geçmiş düzleminde, her önce ve her sonranın farksızlık dışsallığıyla ötekilerden yalıtılmış bir "kendinde" olan ve yine de bu anların tek bir varlığın birliği içinde birleştikleri dış zamansallık olan mutlak dağılmanın o tuhaf birliği işte

böyle ortaya çıkar, bu ortak varlık ya da Zaman, zorunluluk ve tözsellik olarak tasarlanan bizatihi dağılmadan başka bir şey değildir. Bu çelişkili doğa ancak kendi-için ve kendindenin çifte temeli üzerinde *görünebilir.* Bu noktadan itibaren, bilimsel düşünüm, dışsallık ilişkisini hipostazlaştırmayı hedefleyerek, kendindeyi de zaman içinde hedeflenen bir aşkınlık olarak değil, andan ana geçen bir içerik gibi; daha da iyisi, birbirlerinin dışında ve birbirlerine kesinlikle *benzeyen* bir içerikler çokluğu gibi tasarlayacaktır — yani boşlukta düşünecektir.

Buraya kadar, tümel zamansallığa ilişkin betimlememizi, zamandışı durağanlığı dışında varlıktan hiçbir şeyin gelmediği varsayımına dayanarak yürüttük. Ama tam da varlıktan gelen *bir şey* vardır: bu şeye, daha iyi bir adlandırma olmadığı için, ortadan kalkma [abolition] ve görünmeler [apparitions] diyeceğiz. Bu görünme ve ortadan kalkmalar ontolojik değil de düpedüz metafizik bir aydınlatmanın konusu olmalıdır, çünkü bunların zorunlulukları ne kendi-içinin varlık yapılarından, ne de kendindenin varlık yapılarından hareketle anlaşılabilir: bunların varoluşu olumsal ve metafizik bir olgunun varoluşudur. Görünme fenomeninde varlıktan gelenin ne olduğunu tam olarak bilmeyiz, çünkü bu fenomen esasen zamansallaşmış bir *buradaki* olgusudur. Bununla birlikte deneyimin bize öğrettiği, *buradakinin* değişik biçimlerde belirip yok olduğudur, şimdi algının kendindeyi açığa çıkardığını ve kendinde dışında *hiçbir şeyi* açığa çıkarmadığını bildiğimizden kendindeyi bu belirişlerin ve yok olmaların [anéantissements] temeli olarak düşünebiliriz. Ayrıca şunu da açıkça görüyoruz ki, kendindenin varlık yasası olarak özdeşlik ilkesi gereğince, ortadan kalkma ve görünme, görünmüş ya da ortadan kalkmış kendindenin tümüyle dışında olmalıdır: aksi takdirde, kendinde hem olurdu hem de olmazdı. Ortadan kalkma, bir son olan bu varlık düşmüşlüğü olamaz. Yalnızca kendi-için bu düşmüşlüklerle tanışabilir, çünkü o kendi kendinde, kendi kendisinin sonudur. Olumlayanın olumlanan tarafından doldurulduğu hemen-hemen-olumlama olarak varlık, iç sonluluğu olmaksızın, "kendi-olumlama"sına özgü gerilim içinde varolur. Bu varlığın "oraya-kadar"ı [jusque-là] bütünüyle kendi dışındadır. Böylece ortadan kalkma, ancak bir dünya içinde ve bir kendinde için ortaya çıkabilen bir sonranın zorunluluğunu değil, bir *hemen-hemen-sonra'nın* zorunluluğunu ifade eder. Bu hemen-he-men-sonra şöyle ifade edilebilir: kendinde-varlık kendisi ile hiçlik arasında bir dolayım gerçekleştiremez. Benzer şekilde, görünmeler de

görünen varlığın *serüvenleri* değildirler. Serüvenin varsayacağı o kendine önceliği, yalnızca görünmesi de sonu gibi içsel serüvenler olan kendi-içinde bulabiliriz. Varlık ne ise odur. Varlık, “olmaya koyulmak’ sızın, çocukluğu da gençliği de olmaksızın vardır: görünen, varlığın kendine özgü yemliği değildir, varlık, *olmamak* kipinde daha olacak olduğu önce ile hiçbir münasebeti bulunmaksızın bir çırpıda varlıktır, ve o önce içinde salt namevcudiyet gibi daha olacaktır. Burada da yine bir hemen-hemen-ardışıklığı, yani görünenin kendi hiçliğine nispetle eksiksiz bir dışsallığını buluyoruz.

Ama bu mutlak dışsallığın “vardır” [il y a] formunda verilmesi için, esasen bir dünya gerekir; yani bir kendi-içinin belirmesi gerekir. Kendindenin kendi-içine nispetle mutlak dışsallığı, görünmenin hemen-hemen-öncesi ya da ortadan kalkmanın hemen-hemen-sonrası olan bizatihi hiçliğin varlığın doluluğu içinde yer bile bulamamasını sağlar. “*Geçmişte olmamış”* bir *buradaki* yalnızca bir dünyanın birliği içinde ve dünya fonu üzerinde ortaya çıkabilir, dışsallık olan o münasebet-yokluğu-münasebeti yalnızca bir dünyanın birliği içinde ve dünya fonu üzerinde açığa çıkarılabilir; “geçmişte olmamış” bir görünene nispetle daha öncekilik durumunda olan varlık hiçliği, bir dünyaya ancak geriye doğru, kendi kendisinin hiçliği ve kendi kendisinin öncelliği [anteriorite] olan bir kendi-için aracılığıyla gelebilir. Böylece *buradakinin* belirişi ve yok oluşu ikircikli fenomenlerdir: kendi-için aracılığıyla varlığa gelen şey, burada da yine, salt bir hiçliktir, henüz-olmamak ve artık-olmamaktır. Söz konusu varlık *buradakinin* temeli olmadığı gibi, *önce* ve *sonra* yakalanmış bütünlük olarak dünya da onun temeli değildir. Ama öte yandan, beliriş dünya üzerinde kendi kendisinin öncesi ve kendi kendisinin sonrası olan bir kendi-için aracılığıyla açığa çıkan olarak, görünme de önce bir serüven olarak verilir; görünmüş olan *buradakiyi*, kendisinin namevcudiyeti olan dünyada kavrarız, buradakini onun namevcut olduğu bir dünyada biz çoktan mevcutmuşuz gibi kavrarız. Şey böylece kendi kendisinin hiçliğinden fışkırabilir. Burada zihnin kavramsal bir görüşü [une vue conceptionnelle] değil, algının kökensel bir yapısı söz konusudur. *Gestalttheorie*’nin deneyleri, salt görünmenin her zaman dinamik beliriş olarak kavrandığını, görünenin, hiçliğin dibinden *koşarak* varlığa *geldiğini* açık bir şekilde göstermektedir. Burada aynı zamanda da “nedensellik ilkesi’nin kaynağını buluyoruz. Nedenselliğin ideali, bir Meyerson’un arzu edeceği gibi,

görünenin görünen olarak olumsuzlanması değildir; iki fenomen arasında devamlı bir dışsallık bağı kurulması da değildir, tik nedensellik, görünenin görünmesinden önce, görünmesini hazırlamak üzere esasen orada, kendi kendisinin hiçliği içinde olan gibi kavranmasıdır. Nedensellik, sadece, ekstatik varlık kipi olarak görünenin zamansallığının ilk kavranışıdır. Ama olayın serüvenci özelliği de, görünmenin ekstatik oluşumu da bizatihi algının içinde dağılırlar, önce ve sonra algının kendinde-hiçliğinde donar, görünen de, algının farksız özdeşliği içinde sabitlenir, görünenin bir önceki andaki varlık-olmayanı bu anda varolan varlığın farksız doluluğu olarak açığa çıkar, nedensellik münasebeti görünenden önceki *buradaki*ler ile görünenin kendisi arasındaki salt dışsallık münasebeti halinde dağılır. Görünmenin ve kaybolmanın ikircikliği, böylece, bunların dünya olarak, mekân olarak, gizilgüçlülük ve kullanılabilirlik olarak, tümel zamanın kendisi olarak, durmadan dağılan bütünlükler veçhesi altında verilmelerinden ileri gelir.

Dünyanın homojen ve birbirlerine salt bir dışsallık münasebetiyle bağlanmış anlardan yapılmış olan geçmişi işte böyledir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, kendi-için, geçmişi aracılığıyla kendinde içinde erir. Kendinde haline gelen kendi-için geçmişte dünyanın ortasında olan olarak açınlanır: o *vardır,* aşkınlığını kaybetmiştir. Ve bu olgudan ötürü, kendi-içinin varlığı zaman *içinde* geçmişleşir: kendi-içinin geçmişi ile kendi-içine birlikte-mevcudiyet olan dünyanın geçmişi arasında, kendi-içinin kendi geçmişini daha olacak olmasından başka hiçbir fark yoktur. Böylece yalnızca *bir* geçmiş vardır, o da varlığın geçmişi ya da geçmişte *içinde* olmuş olduğum nesnel geçmiştir. Benim geçmişim dünyada geçmiştir, kendisi olduğum ciddiyettir, geçmişin bütünlüğüne doğru kaçışımdır. Bu demektir kı, daha olacak olduğum ekstatik zamansallık ile verili salt hiçlik olarak dünyanın zamanı arasındaki zamansal boyutlardan bir tanesi için bir çakışma vardır. Ben, geçmiş aracılığıyla tümel zamansallığa ait olurum, şimdiki zaman ve gelecek aracılığıyla ondan kaçarım.

B) Şimdiki Zaman

Kendi-içinin şimdiki zamanı varlığa mevcudiyettir ve bu haliyle de yoktur. Ama şimdiki zaman varlığın açığa çıkışıdır. Mevcudiyete görünen varlık kendini *şimdiki zamanda olan* gibi verir. Bu nedenledir ki şimdiki zaman, yaşandığında çatışkılı [antinomiquement] bir biçimde kendini

olmayan olarak verirken, kendisi olduğunu, şimdiki zamanda olan gibi açığa çıkarak kendini varlığın yegâne ölçüsü olarak verir. Bunun nedeni varlığın şimdiki zamandan taşması değildir; bu aşırı ölçüdeki varlık bolluğu, ancak, öğrenme organı olan geçmiş içinde kavranabilir, yani artık olmayan şey olarak kavranabilir. Nitekim masamın üstündeki bu kitap şimdiki zamanda *vardır* ve geçmişte *var idi* (kendi kendisinin aynı olarak). Böylece, şimdiki zaman, kökensel zamansallık içinde tümel varlık olarak açığa çıkar ve bir yandan hiçbir şey değilken -varlıktan başka hiçbir şey değilken- bir yandan da varlık boyunca salt kayıp gitmedir, salt hiçliktir.

Yukarıdaki düşünceler, varlığın varlığı dışında şimdiki zamana varlıktan hiçbir şeyin gelmediğini gösteriyormuş gibi görünebilir. Ama bu, varlığın kendi-içine kâh atılmış gibi, kâh hareket halindeymiş gibi açıldığını ve hareket ile dinginlik nosyonlarının diyalektik münasebet içinde olduklarını unutmak olur. Oysa hareket, ontolojik olarak kendi-içinin yapısından türetilemediği gibi onun kendindeyle olan temel ilişkisinden de, varlık fenomeni içinde kökensel olarak keşfedebileceğimiz şeyden de türetilemez. Hareketsiz bir dünya tasarlanabilir bir şey olurdu. Elbette, düpedüz formel bir imkân dışında değişimsiz bir dünyanın imkânı düşünülemez, ne var ki değişim hiçbir şekilde hareket değildir. Değişim buradakinin niteliğinin başkalaşmasıdır; daha önce gördüğümüz gibi, değişim bir formun belirişi ya da dağılmasıyla bir blok halinde gerçekleşir. Bunun tersine, hareket özselneliğin [quiddite] sürekliliğini varsayar. Eğer bir *buradaki* aynı zamanda hem bir yerden başka bir yere aktarılmak, hem de bu aktarım sırasında kendi varlığında radikal bir değişikliğe uğramak zorunda olsaydı, uğradığı bu değişiklik hereketin olumsuzlayıcısı olurdu çünkü artık hareket halinde olan *hiçbir şey* olmazdı. Hareket, mekânın homojenliği postülasının da yeterince gösterdiği gibi, değişikliğe uğramadan kalan bir buradakinin salt yer değiştirmesidir. Demek oluyor ki, mevcut varolanların özsel niteliklerinin hiçbirinden çıkarsanamayan, Elea okulu ontolojisinin yadsıdığı ve Descartesçı ontolojide ünlü “fiske”ye [chiquenaude] başvurmayı zorunlu kılan hareket, kesin bir olgu değerine sahiptir, varlığın olanca olumsallığına katılır ve bir veri olarak kabul edilmek zorundadır. Elbette biraz sonra hareketin “(var) olması” için bir kendi-için gerektiğini göreceğiz, ve bu da sak hareket içinde varlıktan gelen şeyin kesin bir biçimde belirlenmesini özellikle zorlaştırmaktadır; ama her türlü durumda kendi-içinin, başka yerde olduğu gibi burada da varlığa

hiçbir şey eklemediğinden şüphe edilemez; kendi-için, başka yerde olduğu gibi burada da, hareketin üzerinde yükseldiği fonu oluşturan salt Hiçtir. Ancak, hareketin bizatihi doğası gereği, ondan bir çıkarsama yapmayı denemek bize yasaklansa bile, en azından hareketin bir *betimlemesini* yapmak mümkün ve hattâ zorunludur. Şu halde hareketin *yönü* olarak neyi düşünmek gerekiyor?

Hareketin varlığın sıradan *etkilenmesi* [affection] olduğu, çünkü hareket edenin [mobile] hareketten *sonra* da önceden nasılsa öyle kaldığı sanılır. Hareketin, varlığı değiştirmeksizin onun üzerine eklendiği öylesine besbelli görünür ki, aktarımın aktarılmış figürü bozmadığı çoğu kez bir ilke olarak ortaya konmuştur: ve daha önce gördüğümüz gibi, buradakinin özselneliğinin değişikliğe uğramadan kaldığı da kesindir. Hiçbir şey Fitzgerald'ın "büzüşme" [contraction] teorisinin ya da Einstein'ın "kütlenin varyasyonları" teorisinin maruz kaldığı direnişten daha tipik bir şekilde bu anlayışı sergileyemez, çünkü bu teorilerin ikisi de, en başta hareket ettirici nedenin varlığını kuran şeye saldırır görünüyorlardı. Hareketin göreceliği ilkesi elbette buradan gelir ve eğer hareket varlığın bir dış özelliğiyse ve eğer içyapısal hiçbir değişiklik hareketi belirlemiyorsa, bu ilke mükemmel bir şekilde anlaşılır. Hareket bu durumda varlığın kendini çevreleyenlerle öylesine dışsal bir ilişkisi haline gelir ki, varlığın hareket ettiğini ama çevresindekilerin dingin durumda olduklarını, ya da buna karşılık, çevresindekilerin hareket ettiğini ve düşünülen varlığın dingin durumda olduğunu söylemek eşdeğer hale gelir. Bu bakış açısından hareket, bir varlık gibi ya da bir varlık kipi gibi değil, baştan sona tözden arındırılmış bir münasebet olarak belirir.

Ancak, hareket edenin başlangıçta ve varışta, yani hareketi çerçeveleyen iki duraklama arasında kendi kendisinin aynısı kalması olgusu, onun *hareket ettirici neden* idiyken ne olduğu konusunda hiçbir önyargıyı gerektirmez. Böyle bir yargı, bir otoklavda kaynamakta olan suyun kaynarken de tekrar soğuduktan sonra da aynı özellikleri gösterdiği gerekçesiyle, kaynama sırasında hiçbir dönüşüme uğramadığını söylemekle aynı şey olur. Aynı biçimde, hareket edene hareketi sırasında farklı ardışık konumlar atfedilebilmesi ve onun her konumda kendi kendisine benzer görünmesi de bizi duraksatmamalıdır, çünkü bu konumlar hareketin kendisini değil katedilen mekânı tanımlarlar. Tam tersine, içinden çıkılmaz Eleacı aporilerin kaynağında yatan, hareket edeni dinginliğinden çekip

almaksızın bir çizgi boyunca yeri değiştirilecek dingin haldeki bir varlık gibi ele alan o matematikçi eğilimdir, asıl bu eğilimdir.

Böylece varlığın, ister dingin halde ister hareket halinde olsun, kendi varlığı içinde değişmeden kaldığı yolundaki olumlama, eleştirisiz kabul edemeyeceğimiz sıradan bir postüla olarak görünmelidir. Bu eleştiriye tabi tutmak üzere, Eleacı kanıtlara ve özellikle de oka ilişkin olanına bakalım. Söylenene göre ok AB konumundan geçtiğinde, sivri ucu A'da ve kuyruğunun ucu da B'de olmak üzere orada tastamam durağan haldeki bir okun olacağı gibi "vardır". Bu, hareketin varlığın üstüne yerleştiği ve bunun sonucunda varlığın hareket etmekte mi yoksa dingin halde mi olduğunu gösteren hiçbir şeyin bulunmadığı kabul edilirse besbelli bir şey gibi görünür. Kısacası, hareket eğer varlığın bir arızasıysa hareket ve dinginlik birbirinden ayrılmaz. Eleacı aporilerin en ünlüsüne, Akhileus ve Kaplumbağa aporisine karşı çıkarılması usulden olan kanıtlar burada geçersizdir. Nitekim Eleacıların mekânın sonsuza kadar bölünebilirliğini hesaplarken zaman için de aynı türden bir hesaplama yapmamış olduklarını ileri sürmek neye yarar? Burada *konum* ya da an değil, *olmak* söz konusudur. Eleacılara hareketi değil de hareketi taşıyan mekânı göz önüne aldıkları yönünde bir yanıt verdiğimizde sorunun doğru bir kavranışına da yaklaşırız. Ama o zaman da sorunu çözmeksizin göstermekle yetiniriz: nitekim hareket edenin varlığı ne olmalıdır ki, özselneliği değişikliğe uğramadan kalırken, hareket eden yine de kendi varlığı içinde dingin haldeki bir varlıktan ayrı olsun?

Eğer Zenon'un kanıtlarına karşı gösterdiğimiz direnci açıklığa kavuşturmaya çalışırsak, bunların kökeninde belli ve doğal bir hareket anlayışının bulunduğunu saptarız: okun AB'den "geçtiğini" kabul ederiz, ama bir yerden geçmek bize *orada kalmak*'la, yani *orada olmak'ı* eşdeğer olamazmış gibi görünür. Ne var ki genellikle ciddi bir karışıklığa düşeriz, çünkü hareket edenin AB'den *geçmekten* başka bir şey yapmadığını (yani asla orada olmadığını) düşünür ve aynı zamanda da onun kendi kendinde, *olduğunu* varsaymaya devam ederiz. Bu durumda, hareket eden hem kendinde olacaktır, hem de AB'de olmayacaktır. Bu Eleacıların aporisinin kaynağıdır: ok AB'deyken, *olduğuna* göre, AB'de nasıl *olmayacaktır* ki? Başka türlü söyleyecek olursak, Eleacı aporiden kurtulmak için hareket halindeki varlığın kendinde-varlığını muhafaza ettiği yönündeki genel kabul gören postüladan vazgeçmek gerekir. AB'den yalnızca geçmek, geçiş-

halinde-olmak demektir. Geçmek nedir? Aynı zamanda hem bir yerde olmak hem de orada olmamaktır. Geçiş halindeki varlığın burada *olduğunu* söylemek, onu aniden orada durdurmaksızın hiçbir uğrakta mümkün değildir; ama onun olmadığı, ya da *orada* olmadığı, ya da *başka yerde* olduğu da söylenemez. Geçiş halindeki varlığın yerle olan münasebeti bir işgal münasebeti değildir. Ama daha yukarıda gördük: dingin durumdaki bir *buradaki*nin yeri onun fonla olan dışsallık münasebetiydi ve fonun kendisi de formlar çokluğu halinde dağıldığı zaman bu münasebet başka *buradakilerle* dış münasebetler çokluğu halinde çökerek bu hale geliyordu[66]. Şu halde mekânın temeli, varlığa kendi-için aracılığıyla gelen ve kökenini varlığın ne ise o olmasında bulan karşılıklı dışsallıktır. Kısacası varlık, bir kendi-içine başka varlıklarla farksızmış gibi görünmek suretiyle kendi yerini tanımlar. Ve bu farksızlık onun bizatihi özdeşliğinden, başka buradakilere esasen mevcut olan bir kendi-için tarafından kavranan olarak onun ekstatik gerçeklik namevcudiyetinden başka bir şey değildir. Şu halde buradaki yalnızca ne ise o olduğu içindir ki bir yer işgal *eder,* bir yerdedir, yani kendi-için tarafından öteki *buradaki*lerle *onlarla münasebetleri bulunmayan* olarak münasebete sokulmuştur. Mekân kendi kendisinin münasebeti olan varlık tarafından münasebet olarak kavranan münasebet hiçliğidir. Dolayısıyla, bir yerde olmak yerine oradan geçmek olgusu ancak varlık terimleriyle yorumlanabilir. Bu demektir ki, yer varlık tarafından temellendirildiğinden, varlık kendi yerini temellendirmek için artık yeterli değildir: onu yalnızca taslaklaştırır; öteki *buradakilerle* dışsallık ilişkileri kendi-için tarafından kurulmuş olamaz, çünkü bu ilişkileri, *olan* bir *buradakiden* hareketle kurmak zorunda olan varlıktır. Ama yine de bu ilişkiler yok olamazlar, çünkü bu ilişkilerin, kendisinden kalkarak kuruldukları varlık salt bir hiçlik değildir. Sadece, bu ilişkilerin kuruldukları bizatihi "şimdi"de, varlık esasen onların dışındadır, yani bu ilişkilerin açığa çıkışıyla eşzamanlılık halinde, esasen yeni dışsallık ilişkileri açığa çıkar ve temeli söz konusu *buradaki* olan bu ilişkiler birincilerle bir dışsallık münasebeti içindedir. Ama varlığın yerini tanımlayan mekânsal ilişkilerin devamlı bir biçimde süren dışsallığı, temelini ancak söz konusu *buradakinin* kendi dışında olmasında bulabilir. Ve gerçekten de, *buradaki*nin bir yerden geçtiğini söylemek, onun hâlâ oradayken esasen artık orada olmadığı, yani kendi kendisine nispetle, ekstatik bir varlık

münasebeti içinde değil de salt bir dışsallık münasebeti içinde olduğu anlamına gelir. Böylece *buradaki,* öteki *buradakilerin* dışında olarak açığa çıktığı ölçüde “yer” vardır. Ve varlık artık o dışsallıktan ibaretmişçesine tezahür etmediği için, tersine çoktan ondan dışarıda olduğu ölçüde, o yerden geçiş vardır. Hareket böylece kendi dışında olan bir varlığın varlığıdır. Hareket vesilesiyle gündeme gelen yegâne metafizik sorun kendiye dışsallık sorunudur. Bu ne anlama gelir?

Hareket içinde, varlık A’dan B’ye geçtiği zaman *hiçbir şey* değişmez. Bu demektir ki, varlığın *niteliği* kendi-içine *buradaki* olarak görünen varlığı temsil eden olarak başka bir niteliğe dönüşmez. Hareket hiçbir biçimde bir tür dönüşüm olarak düşünülemez; niteliği *edimselleştirmediği* gibi, onu *özünde* değişikliğe de uğratmaz. Nitelik tastamam ne ise o olarak kalır: değişen, onun varlık tarzıdır. Bilardo masasının üstünde yuvarlanan şu kırmızı top kırmızı *olmayı* hiçbir şekilde bırakmaz, ama *olduğu* bu kırmızıyı dingin haldeyken olmuş olduğu kırmızıyla aynı tarzda olmaz: ortadan kalkma ve süreklilik arasında belirsizlik halinde kalır. Nitekim, çoktan B’de olan olarak, bilardo topu A’dayken ne idiyse onun dışındadır, burada kırmızının yokoluşu vardır, ama kendini C’de bulan olarak, B’nin ötesinde olan olarak bilardo topu bu yokuluşun da dışındadır. Böylece ortadan kalkma aracılığıyla varlıktan ve varlık aracılığıyla da ortadan kalkmaktan kurtulur. Şu halde dünyada, özgünlüğü asla olmamak olan bir *buradaki* türüyle karşılaşılır ama bunların bu yüzden birer hiçlik olmaları gerekmez. Kendi-içinin bütün bu *buradakiler* üzerinde kökensel olarak kavrayabileceği yegâne münasebet, kendiye dışsallık münasebetidir. Çünkü dışsallık *hiç* olduğundan, “kendiye dışsallığın” [exteriorité-â-soi] olması için kendi kendinde, kendi kendisinin münasebeti olacak bir varlığın olması gerekir. Kısacası, bir kendi-içine kendiye-dışsallık olarak kendini gösteren şeyi kendindeye özgü terimlerle tanımlamamız mümkün değildir. Bu dışsallık ancak *burada* olduğunu kendi kendinde çoktan *orada* olan bir varlık tarafından, yani bir bilinç tarafından keşfedilebilir. Düpedüz varlığa özgü bir hastalık gibi beliren, yani bazı *buradakiler* için hem kendi olmak hem de kendi kendinin hiçliği olmak imkânsızlığı şeklinde ortaya çıkan bu kendiye-dışsallık, kendini *dünya üzerindeki hiç* gibi, yani tözselleştirilmiş bir hiç gibi olan bir şey aracılığıyla göstermek zorundadır. Nitekim kendi-ye-dışsallık hiçbir biçimde ekstatik olmadığından, hareket edenin kendiyle münasebeti salt farksızlık münasebetidir ve ancak bir tanık tarafından

keşfedilebilir. Bu, kendini yapamayan bir ortadan kalkma ve kendini yapamayan bir görünmedir. Kendi-ye-dışsallığı ölçen ve imleyen bu hiç, tek bir varlık birliği içindeki dışsallık oluşumu olarak yörüngedir. Yörünge kendini çizen çizgidir, yani mekân içindeki anı bir sentetik birlik görüntüsüdür, hemen anında sonsuz dışsallık çokluğu halinde çöken bir yanıltıcı görüntüdür. *Buradaki* dinginken zaman mekân *vardır*; hareket etmeye koyulduğunda, mekân *kendini doğurur* ya da *dönüşür.* Yörünge asla *olmaz,* çünkü hiç'tir: hemen anında çeşitli yerler arasındaki salt dışsallık ilişkileri halinde, yani farksızlığın sıradan dışsallığı ya da mekânsallık içinde yok olur. Hareket de daha çok *olmakta* değildir; hareket kendini ortadan kaldırmayı da bütünüyle olmayı da başaramayan bir varlığın yok-mertebesindeki-varlığıdır; bizatihi kendindenin bağrında, farksızlık dışsallığınm belirmesidir. Düpedüz bir varlık titreşimi olan bu beliriş, varlığın olumsal serüvenidir. Kendi-için, bu titreşimi ancak zamansal ekstaz içinde ve hareket edenin kendi ile ekstatik ve devamlı özdeşleşmesi içinde kavrayabilir. Bu özdeşleşme hiçbir işlemi ve özellikle de hiçbir "tanıma sentezi"ni varsaymaz, ama kendi-için açısından bu sentez geçmişin şimdiki zamanla ekstatik varlık birliğinden başka bir şey de değildir. Hareket edenin kendine özgü dışsallığının değişmez konumu içinde kendi ile *zamansal* özdeşleşmesi, böylece, yörüngeyi açığa çıkarır, yani mekânı silikleşen bir dönüşüm, bir oluş formunda belirmesini sağlar. Mekân hareket aracılığıyla kendini zaman içinde doğurur; hareket, kendiye dışsallık isi olarak çizgiyi çizer. Çizgi hareket aynı anda silinip gider ve mekânın bu zamansal birlik hayaleti, zamandışı mekânın içinde, yani bir dönüşüm olmaksızın *olan* salt dağılım çokluğu içinde, kesintisizce erir.

Kendi-için, şimdiki zamanda, varlığa mevcudiyettir. Ama devamlı olanın ezeli özdeşliği bu mevcudiyeti şeyler üzerindeki bir yansı olarak kavramaya imkân vermez, çünkü olanı devamlılık içinde ne idiyse ondan farklılaştıracak hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla devinim olmasaydı tümel zamanın *şimdiki* boyutu da kavranamaz olurdu. Tümel zamanı salt şimdiki zaman olarak belirleyen şey harekettir. Öncelikle *şimdiki* titreşim olarak açınlandığı için: hareket, geçmişte, esasen silikleşen bir çizgi, kendi kendini bozan bir izden başka bir şey değildir; gelecekte, kendi kendisinin projesi olamamaktan ötürü hepten yoktur; tıpkı duvardaki bir çatlağın düzenli olarak büyümesi gibidir. Zaten hareketin varlığı da anın kavranamaz ikircikliğine sahiptir, çünkü olduğunu da, olmadığını da söyleyemeyiz;

ayrıca daha göründüğü anda esasen ötesine geçilmiştir ve kendinin dışındadır. Dolayısıyla kendi-içinin şimdiki zamanıyla birlikte mükemmel bir şekilde sembolize ettiği şudur: ne olabilen ne de olamayabilen varlığın kendine dışsallığı, daha ne değilse o olacak olan ve daha ne ise o olmayacak olan bir varlığın imgesini -kendindenin düzlemine yansıtılmış olarak- kendi-içine, gönderir. Bütün fark, kendi-ye-dışsallığı -varlığın kendi kendisinin dışsallığı olmak için olmadığı ama tersine, bir ekstatik tanığın özdeşliğiyle "varlık olduğu" dışsallığı- varlığın olmadığı şeyi daha olacak olduğu zamansallaştırıcı salt ekstazdan ayıran farktır. Kendi-için şimdiki zamanını hareket eden aracılığıyla kendine duyurur; o, güncel hareketle eşzamanlılık halinde kendi kendisinin şimdiki zamanıdır; kendi-için kendi kendisinin şimdiki zamanını hareket edenin şimdiki zamanıyla kendine duyurduğu ölçüde, tümel zamanı *gerçekleştirmek*le yükümlü olacak olan da harekettir. Bu gerçekleştirme, anların karşılıklı dışsallıklarını öne çıkaracaktır, çünkü hareket edenin şimdiki zamanı -hareketin bizatihi yapısı nedeniyle- kendi kendisinin geçmişine dışsallık ve bu dışsallığa dışsallık olarak tanımlanır. Zamanın sonsuza kadar bölünmesi bu mutlak dışsallık içinde temellendirilir.

C) Gelecek

Kökensel gelecek, gerçek kendindenin ötesindeki bir kendindeye gerçeğin ötesinde daha olacak olduğum mevcudiyetin imkânıdır. Geleceğim, gelecekteki ortak mevcudiyet olarak gelecek bir dünyanın taslağını beraberinde getirir ve daha önce gördüğümüz gibi, kendisi olacağım kendi-içine kendini gösteren de bu gelecek dünyadır, yoksa kendi-içinin ancak düşünümsel bakışla bilinebilir olan bizatihi imkânları değil. Benim için mümkün olanlar, olduğum şeyin anlamı olduklarından ve kendisine mevcut olduğum kendindenin bir ötesi gibi aynı anda belirdiklerinden, kendindenin benim geleceğimde açığa çıkan geleceği, kendisine mevcut olduğum gerçekle doğrudan ve sıkı bağlantı halindedir. Bu, değişikliğe uğramış mevcut kendindedir, çünkü benim geleceğim, değişikliğe uğratacağım bir kendindeye mevcudiyetime ilişkin imkânlarımdan başka bir şey değildir. Böylece dünyanın geleceği benim geleceğimde açığa çıkar. Bu gelecek, şeyin basit sürekliliğinden ve salt özünden kalkıp güçlere kadar uzanan gizilgüçlülükler gamından oluşur. Şeyin özünü sabitleştirdiğim, onu masa ya da mürekkep hokkası olarak

kavradığım anda ben esasen orada, gelecekteyim, çünkü önce, şeyin özü benim daha sonraki bu-olumsuzlamadan-başka-bir-şey-olmamak imkânıma ortak mevcudiyetten başka bir şey olamaz, sonra da, uzun sürekliliği ve masa ya da mürekkep hokkası olarak bizatihi kullanılabilirliği bizi geleceğe gönderir. Daha önceki başlıklarda bu açıklamaları yeterince geliştirdiğimiz için üzerlerinde daha fazla durmayacağız. Yalnızca şuna işaret etmek isteriz ki, araç-şey olarak ortaya çıktığı andan itibaren her şey, yapılarından ve özelliklerinden bazılarını hemen geleceğin içine yerleştirir. Dünyanın ve *buradakilerin* belirdiği andan itibaren tümel bir gelecek *vardır.* Ancak, daha yukarıda, dünyanın her gelecek "hainin", olanca karşılıklı farksızlık dışsallığı içinde dünyaya yabancı kaldığını sapladık. Dünyanın şanslar aracılığıyla tanımlanan gelecekleri vardır ve bunlar özerk muhtemel olanlar haline gelirler, bu gelecekler ihtimalleşmez ama muhtemel olanlar olarak vardırlar, tıpkı iyice belirlenmiş içerikleriyle tümüyle oluşmuş ama henüz gerçekleşmemiş "şimdi"ler gibi. Bu gelecekler, her bir *buradakiye* ya da *buradaki* derlemine aittir ama *dışarıdadır.* Öyleyse tümel *gelecek* nedir? Onu, gelecekler olan o eşdeğerlilikler hiyerarşisinin soyut çerçevesi, kendisi de dışsalcık olan karşılıklı dışsallıklar içereni, kendisi de kendinde olan kendinde toplamı gibi görmek gerekir. Bu demektir ki, kazanacak muhtemel olan hangisi olursa olsun, bir gelecek vardır ve olacaktır, ama bundan ötürü, şimdiki zamana ilgisiz ve onun dışında olan, birbirleriyle ilgisiz ve önce-sonranın adlandırılmış münasebetiyle (bu münasebet, ekstatik niteliğinden boşaltılmış olarak bir dış olumsuzlamadan başkaca anlam taşımadığı sürece) birleştirilen bu gelecek, her biri dağılmanın birliğiyle birleşmiş boş bir içerenler dizisidir. Bu anlamda, gelecek kimi zaman bir *buradakinin* geleceğini benim kendi imkânlarımın projesi, aracılığıyla ve ortak-şimdiki-zamanın ötesinde onun şimdiki zamanına sıkıca bağladığım bir aciliyet ve bir tehdit olarak ortaya çıkar; kimi zaman bu tehdit salt dışsallık halinde dağılır ve basit dışsallık yasası olarak geleceği ancak, içini dolduran şeye ilgisiz ve mekânla homojen salt formel bir içeren veçhesiyle kavrarım; ve nihayet, varlığın ötesindeki salt dağılma olarak, gelecek kimi zaman da bir kendinde hiçlik olarak keşfedilir.

Böylece, zamandışı *buradakinin* bizatihi zamandışılığıyla bize verildiği zamansal boyutlar, nesne üzerinde ortaya çıktıklarında yeni nitelikler kazanırlar: kendinde-varlık, nesnellik, farksızlık dışsallığı, mutlak dağılma. Zamansallaşan bir ekstatik zamansallıkta keşfedilen olarak, zaman

her yerde kendiye aşkınlık ve önceden sonraya ve sonradan önceye göndermedir. Ama o kendiye aşkınlık, kendini kendinde üzerinde kavranır kıldığı sürece *daha kendinde olacak olan* değildir, kendindede öldürülmüştür. Zamanın kaynaşmışlığı düpedüz bir hayalettir, kendi-içinin kendi-kendine doğru ekstatik projesi ile insan-gerçekliğinin hareket halindeki kaynaşmışlığının nesnel yansısıdır. Ama zamanı kendisiyle düşünecek olursak, bu kaynaşmışlığın *hiçbir varlık nedeni* yoktur, hemen anında mutlak bir anlar çokluğu halinde çöker ve bu anlar, ayrı ayrı ele alındıklarında, bütün zamansal doğalarını kaybeder, düpedüz ve sadece *buradakinin* zamansal olmayışına indirgenirler. Böylece zaman salt kendinde hiçliktir ve ancak kendi-içinin onu kullanmak üzere aştığı edim aracılığıyla bir *varlığa* sahipmiş gibi görünebilir. Yine de bu varlık, farksızlaştırılmış zaman fonu üzerinde yükselen ve zaman *aralığı [laps* de temps] adını vereceğimiz özel bir formun varlığıdır. Nitekim nesnel zamanı yakalayışımızm ilk şekli *pratik'*tir: birlikte-mevcut varlığın ötesinde kendi imkânlarım *olduğum* içindir ki, nesnel zamanı beni kendi mümkün olanımdan ayıran hiçliğin bağlılaşığı olarak, dünyada keşfederim. Bu bakış açısından zaman, belirsiz bir dağılmanın bağrında, düzenli, sonlu form olarak; belirir; zaman *aralığı* mutlak bir gevşemenin bağrında sıkışmış zamandır ve sıkışmayı gerçekleştiren de bizim kendimiz için mümkün olanlarımıza doğru ilerleyen projedir. Bu sıkışık zaman elbette bir dağılma ve ayrılma formudur, çünkü dünya içinde beni benden ayıran mesafeyi ifade eder. Ama öte yandan, kendimi her zaman, yalnızca ... olmak için daha olacak olduğum şey olan düzenli bir bağımlı mümkün olanlar dizisi boyunca projelendirdiğimden, ve bu mümkün olanların tematik de konumsal da olmayan olarak açığa çıkışı kendimi ona doğru projelendirdiğim majör mümkün olanın konumsal olmayan açığa çıkışı içinde verili olduğundan, zaman bana nesnel zamansal form olarak, muhtemel olanların düzenli basamaklanışı olarak görünür: bu nesnel form ya da *aralık* benim edimimin *yörüngesi* gibidir.

Zaman böylece *yörüngeler* aracılığıyla belirir. Ama mekânsal yörüngelerin gevşeyip salt statik mekânsallık halinde çökmeleri gibi, zamansal yörünge de, sadece bizim kendi kendimizden beklediğimiz şeyi nesnel olarak ima eden şey olarak yaşanmadığı anda çöker. Gerçekten de, kendilerini bana keşfettiren muhtemel olanlar, doğal olarak kendilerini *kendinde muhtemel olanlar* halinde yalıtmaya ve nesnel zamandan kesin bir

biçimde ayrılmış bir kesiti işgal etmeye yönelirler, zaman *aralığı* silinip gider, zaman, kesinlikle zamandışı bir varlığın yüzeyindeki hiçlik ışıldaması olarak açığa çıkar.

V.BİLGİ

Dünyanın kendi-içine açılmasına ilişkin bu hızlı taslak, sonuca varmamıza imkân veriyor. Kendi-içinin varlığının varlığın bilgisi olduğu konusunda idealizmle birleşiyoruz, ama bu bilginin bir varlığı olduğunu da ekleyeceğiz. Kendi-içinin varlığı ile bilginin özdeşliği, bilginin varlığın ölçüsü olmasından değil, kendi-içinin, olduğunu kendinde aracılığıyla duyurmasından, yani kendi varlığı içinde varlıkla münasebet olmasından kaynaklanır. Bilgi, kendi-içinin varlığa mevcudiyet olmasından başkaca bir şey değildir ve kendi-için yalnızca bu mevcudiyeti gerçekleştiren hiç'tir. Böylece bilgi, doğası gereği, ekstatiktir ve bundan ötürü kendi-içinin ekstatik varlığıyla karışır. Kendi-için, sonradan bilmek üzere olmaz ve onun ancak bildiği ya da bilindiği ölçüde olduğu da söylenemez, çünkü böyle bir şey, tikel bilgilerin kurallaştırılmış sonsuzluğu halinde varlığın silinip gitmesine yol açacaktır. Ama bilgi, kendi-içinin varlığın ortasında ve varlığın ötesinde, kendisi olmadığı varlıktan hareketle o varlığın olumsuzlanması ve kendinin hiçlenmesi olarak mutlak beliriştir, bilgi bu mutlak ve ilk olaydır. Kısacası, idealist tavrın radikal bir tersyüz edilişiyle, bilgi varlık içinde emilir: bilgi, varlığın bir yüklemi de, bir işlevi de, bir ilineği de değildir; ama yalnızca varlıkta *vardır.* Bu bakış açısından idealist tavrı bütünüyle terk etmek zorunlu gibi görünür ve özellikle de, kendi-içinin kendinde ile olan münasebetini temelli bir ontolojik ilişki olarak ele almak mümkün hale gelir; hattâ bu kitabın sonunda, kendi-içinin kendindeye nispetle bu eklemlenişini *Varlık* diye adlandırabileceğimiz bir hemen-hemen-bütünlüğün hareketli taslağı olarak bile düşünebileceğiz. Bu bütünlüğün bakış açısından, kendi-içinin belirişi kendi-için yönünden yalnızca mutlak olay değildir, bu beliriş aynı zamanda da *kendindenin başına gelen bir şey*, kendindenin yegane serüvenidir: gerçekten de her şey sanki kendi için, bizatihi hiçlenişiyle kendini "...nin bilinci" halinde oluşturuyormuşçasına cereyan eder, yani bizatihi aşkınlığıyla kendi-için, olumlamanın olumlanan tarafından doldurulduğu kendindenin yasasından kurtuluyormuşçasına cereyan eder. Kendi-için, kendiyi olumsuzlamasıyla

kendindenin olumlanması haline gelir. Yönelimsel olumlama içsel olumsuzlamanın tersi gibidir; olumlama ancak kendi kendisinin hiçliği olan bir varlık aracılığıyla ve olumlayan varlık-olmayan bir varlığın olumlanması olabilir. Ama o zaman, Varlığın hemen-hemen-bütünlüğü içinde, olumlama kendindenin *başına gelir: olumlanmış olmak*, kendindenin serüvenidir. Kendindenin kendinde-varlığını tahrip etmeksizin kendiyi olumlaması olarak gerçekleştirilmiş olması mümkün olmayan bu olumlamanın kendi-için aracılığıyla gerçekleşmesi kendindenin başına gelen şeydir; bu olumlama kendindenin edilgin bir ekstazı gibidir, onu bozulmamış olarak bırakırken, yine de onda ve ondan kalkarak gerçekleşir. Her şey, sanki kendi-içinin bir çilesi varmış da "dünya"nın olumlanması kendindenin başına gelsin diye kendi-için kendi kendisini feda ediyormuşçasına cereyan eder. Ve, elbette, bu olumlama yalnızca kendi-için *için* varolur, kendi-içinin kendisidir ve onunla birlikte kaybolur. Ama kendi-içinin *içinde* değildir, çünkü bizatihi ekstazıdır ve eğer kendi-için onun terimlerinden bir tanesiyse (olumlayan), öteki terim, kendinde, bu olumlamada *gerçekten* mevcuttur; kendini bana keşfettiren dünya dışsallığıdır, varlığın üzerindedir.

Öte yandan, realizm yanlısının hakkını teslim edeceğimiz nokta, bilgi olayının ona, kendindenin bizatihi (var) *olma* olgusundan, yani olumlayıcı inkârdan başkaca *hiçbir şey* katmadığıdır. Nitekim, kendimizi, dünya ve araç-şeyin, mekân ve niceliğin tümel zaman gibi tözselleştirilmiş salt hiçlikler olduklarını ve kendilerinde açığa çıkan salt varlığı hiçbir yönden değişime uğratmadıklarını göstermekle görevlendirmiştik. Bu anlamda, her -şey verilmiştir, her şeye mesafesizcesine ve tüm gerçekliği içinde mevcutum; gördüğüm şeylerden *hiçbiri* bana benden gelmez, gördüğümün ya da görebileceğimin dışında *hiçbir şey* yoktur. Varlık çevremde her yerdedir, sanki ona dokunabilir, onu kavrayabilirmişim gibidir; psişik olay olarak *tasavvur,* filozofların düpedüz bir icadıdır. Ama beni dört bir yönden "kuşatan" ve *hiçbir şeyin* benden ayırmadığı bu varlık, tam da beni ondan ayıran hiçtir ve bu hiç, hiçlik olduğu için ötesine geçilemezdir. Varlık "vardır" ["il y a" de l'etre] çünkü ben varlığın inkârıyım ve dünyasallık, mekânsallık, nicelik, kullanılabilirlik, zamansallık, ben varlığın inkarı olduğum için varlığa gelirler, varlığa hiçbir şey katmazlar, "vardır"m ["il y a"] düpedüz hiçlenmiş koşullarıdır, *vardır'ı* gerçekleştirmekten başka bir şey yapmazlar. Ama *hiçbir şey olmayan* bu koşullar, beni, varlığı hâlâ

içlerinde keşfetmeyi umabileceğim prizmatik bozuklukların [deformations prismatiques] yapabileceklerinden de daha radikal bir şekilde varlıktan ayırırlar. Varlığın olduğunu söylemek hiçbir şey değildir, ama yine de tam bir başkalaşım gerçekleştirmektir, çünkü varlık ancak bir kendi-için için *vardır.* Varlık, kendine özgü niteliği içinde de, kendi varlığı içinde de kendi-içine *göreli* değildir, ve bu yoldan Kantçı görececilikten kurtuluruz; kendi "vardır"ı içinde *görelidir,* çünkü kendi-için, kendi iç olumsuzlamasında olumlanması mümkün olmayanı olumlar, varlığı *olduğu haliyle* bilir; oysa ki, "olduğu haliyle" nitelemesi varlığa ait olamaz. Bu anlamda, kendi-için, hem varlığa dolaysız mevcudiyettir, hem de kendisi ile varlık arasına sonsuz bir mesafe gibi sızar. Çünkü bilmenin ideali bilinen-şey-olmak, kökensel yapısı da bilinen-şey-olmamaktır. Dünyasallık, mekânsallık, vb. bu "olmamak"ı ifade etmekten başka bir şey yapmazlar. Böylece kendimi her yerde ben ve varlık arasında *varlık-olmayan* hiç olarak bulurum. Dünya insanidir. Bilincin son derece özel konumunu görüyoruz: varlık her yerdedir, bana karşıdır, benim çevremdedir, üzerimde ağırlığını duyurur, beni muhasara eder ve ben sürekli olarak varlıktan varlığa gönderilirim, orada duran şu masa varlıktır ve ondan başka *hiçbir şey* değildir; şu kaya, şu ağaç, şu manzara: varlıktır, yoksa hiçtir. Bu varlığı kavramak isterim ama *benden* başkasını bulamam. Çünkü varlık ve varlık-olmayan arasındaki aracı olarak bilgi, eğer onun öznel olmasını istersem, beni mutlak varlığa ve mutlağı kavradığıma inandığım zaman da benim-kendime gönderir. Bilginin bizatihi anlamı ne değilse o olmaktır ve ne ise o olmak değildir, çünkü varlığı olduğu haliyle bilmek için bu varlık olmak gerekir, ama bilgi, ancak bildiğim varlık olmadığım içindir ki "olduğu haliyle" vardır ve eğer varlık haline gelseydim "olduğu haliyle" silinip gider, hattâ düşünülmüş bile olamazdı. Burada ne bir şüphecilik *-olduğu haliyle'nin* kesinlikle varlığa ait olduğunu varsayan şüphecilik- ne de bir görececilik söz konusudur. Bilgi bizi mutlağın karşısında bırakır ve bilginin bir doğruluğu vardır. Ancak bu doğruluk, bize mutlaktan daha fazla ve daha az bir şey vermemekle birlikte kesinlikle insani kalır.

Bilmeye ilişkin sorunu, beden ve duyular sorununu ortaya koymadan ve buna bir kez olsun atıfta bulunmadan irdelememiz belki yadırganacaktır. Bedenin rolünü bilmezden gelmek ya da onu ihmal etmek gibi bir amacımız yok. Ama her şeyden önce, söylemde kesin bir düzen içinde kalmak başka alanlarda olduğu gibi ontolojide de önemlidir. Oysa beden, işlevi ne olursa

olsun, öncelikle *bilinen* olarak görünür. Dolayısıyla bilgiyi ona atfedemeyeceğimiz gibi, bilmeyi tanımlamazdan önce ne bedeni irdeleyebilirdik, ne de herhangi bir tarzda ve hangi biçimde bilgiyi bedenin temel yapısından türetebilirdik. Ayrıca bedenin -bizim bedenimiz- özel vasfı, esas itibariyle *başkası tarafından bilinen* olmaktır: benim bildiğim şey başkalarının bedenidir ve kendi bedenime ilişkin *bildiğim* şeyin esası da başkalarının onu görüş biçiminden gelir. Böylece *benim* bedenimin doğası, beni başkasının varoluşuna ve başkası-için-varlığıma gönderir. Bedenimle birlikte, insan-gerçekliği açısından, kendi-için-varlık kadar temelli olan ve baş-kası-için-varlık olarak adlandıracağım başka bir varoluş kipi keşfederim. Eğer insanın varlıkla olan münasebetini eksiksiz bir şekilde betimlemek istiyorsam, şimdi de varlığımın bu yeni yapısını, başkası-içini incelenmek zorundayım. Çünkü insan-gerçekliği kendi varlığında tek ve aynı beliriş içinde başkası-için-kendi-için olmak zorundadır.

Üçüncü Kısım

BAŞKASI-İÇİN

BİRİNCİ BÖLÜM

BAŞKASININ VAROLUŞU

I[67]*. SORUN*

İnsan-gerçekliğini olumsuz davranışlar ve cogito'dan hareketle betimledik. Bu ipucunu izleyerek keşfettik ki, insan-gerçekliği kendi-için-idiydi. İnsan-gerçekliğinin *hepsi* bu mudur? Düşünümsel betimleme tutumumuzun dışına çıkmaksızın, kendi kendilerinde tastamam kendi-için kalırken radikal biçimde farklı bir ontolojik yapı türüne işaret eder gibi görünen bilinç kipleriyle de karşılaşabiliriz. Bu ontolojik yapı *benimkidir* [mienne], ben *kendi* hakkımda kaygılanırım ama yine de bu "benim-için" kaygı, bana benim-için-olmaksızın *benim* varlığım olan bir varlığı gösterir.

Örneğin, utancı düşünelim. Yapısı bundan önce betimlemiş olduklarımızla aynı olan bir bilinç kipi söz konusudur. Utanç, utanç olarak kendi(nin) konumsal olmayan bilincidir ve bu haliyle de, Almanların "Erlebnis" adını verdikleri şeye bir örnektir, düşünüm için erişilebilirdir. Ayrıca yapısı yönelimseldir, bir şeyin utanç veren yakalanışıdır ve bu şey de *ben*'im. *Olduğumdan* utanç duyarım. Şu halde utanç benim benle mahrem bir ilişkimi gerçekleştirir: utanç aracılığıyla *kendi* varlığımın bir veçhesini keşfettim. Bununla birlikte, utancın bazı karmaşık ve türev formları düşünümsel düzlemde ortaya çıkabilse de, utanç, kökensel olarak bir düşünüm fenomeni değildir. Gerçekten de, utanç konusunda dinsel *pratik* aracılığıyla* yalnızlık içinde elde edilebilecek sonuçlar ne olurlarsa olsun, utanç, ilksel yapısı içinde *birisinin karşısındaki* utançtır. Uygunsuz ya da bayağı bir hareket yapmışımdır: bu hareket bana yapışır, onu ne yargılar ne de kınarım, sadece yaşarım, onu kendi-içinin kipinde gerçekleştiririm. Ama işte birdenbire başımı kaldırıyorum: orada birisi vardı ve beni gördü. Hareketimin bayağılığını aniden kafamda gerçekleştirir ve utanırım. Utancımın düşünümsel olmadığı kesindir, çünkü başkasının benim bilincime mevcudiyeti, bir katalizör tarzında bile olsa düşünümsel tutumla bağdaşmaz: düşünümümün alanında, benimkinden başka bir bilinçle asla karşılaşamam. Oysa başkası, benim ta kendimle aramdaki kaçınılmaz dolayımcıdır: başkasına *göründüğüm halimle* kendimden utanç duyarım. Ve

bizatihi başkasının ortaya çıkmasıyla kendim hakkında tıpkı bir nesne hakkındaymışçasına bir yargıda bulunacak durumda olurum, çünkü başkasına tıpkı bir nesne gibi görünürüm. Ama bununla birlikte başkasına görünen bu nesne bir başkasının zihnindeki nafile bir imge değildir. Nitekim bu imge tümüyle başkasına atfedilebilir ve bana "dokunamaz". Bu imge karşısında, yüzüme sahip olmadığım bir çirkinlik ya da ifade bayağılığı veren kötü bir portrem karşısında duyacağım türden bir rahatsızlık, hiddet duyabilirim; ama iliklerime kadar da etkilenmem: utanç, doğası gereği, *tanımadır* [reconnaissance] kabul etmedir. Başkasının gördüğü gibi *olduğumu* tanırım, kabul ederim. Bununla birlikte, başkası için olduğum şeyin bir eşdeğerini sanki kendi-içinin varlık kipinde kendimde bulmuşum gibi, kendim için olduğumun başkası için olduğumla kıyaslanması söz konusu değildir. Öncelikle bu kıyaslama somut zihinsel işlem vasfıyla kendimizde rastladığımız bir şey değildir: utanç, söylemsel [discursive] hiçbir akıl yürütme hazırlığı olmaksızın beni tepeden tırnağa dolaşan dolaysız bir titreşimdir. Dahası böyle bir kıyaslama mümkün değildir: kendi-içinin mesafesiz, gerilemesiz, herhangi bir perspektif gözetmeyen mahremiyeti içinde olduğum şeyi, başkası için olduğum o doğrulanamaz ve kendinde-varlıkla münasebete sokamam. Burada ne ölçü ne de uygunluk çizelgesi vardır. Zaten bizatihi bayağılık nosyonu bile monadlararası bir ilişkiyi gerektirir. Tek başına bayağı olunmaz. Böylece, başkası bana yalnızca "ne idim"i açık etmemiştir: beni yeni nitelemeleri taşımak zorunda olan yeni bir varlık türünde oluşturmuştur. Bu varlık, başkasının ortaya çıkmasından önce bir saklıgüç halinde bende değildi, çünkü kendi-içinde yer bulamazdı; hattâ başkaları için olmazdan *önce* tümüyle oluşturulmuş bir bedenle donatılmış bile olsaydım, bayağılığım ya da beceriksizliğim bir saklıgüç halinde o bedene yerleştirilemezdi, çünkü bunlar anlamlardır ve anlamlar olarak bedeni aşarlar, hem onları anlayabilecek bir tanığa, hem de benim insan-gerçekliğimin bütünlüğüne gönderme yaparlar. Ama başkası *için* ortaya çıkan bu yeni varlık başkasında ikamet etmez; çocukları kendilerinden "utandırmak"tan ibaret olan eğitim sisteminin açıkça gösterdiği üzere, bu yeni varlıktan ben sorumluyum. Böylece utanç *başkası karşısında kendiden* utançtır; bu iki yapı ayrılamazdır. Ama aynı anda da varlığımın bütün yapılarını dopdolu kavramak için başkasına ihtiyacım vardır, kendi-için başkası-içine gönderir. Şu halde insanın kendinde-varlıkla olan varlık ilişkisini bütünlüğü içinde

kavramak istersek, bu kitabın bundan önceki bölümlerinde taslaklaştırılan betimlemelerle yetinenleyiz: başka türden korkutucu iki soruya yanıt vermemiz gerekir: her şeyden önce başkasının varoluşu sorusuna, sonra da başkasının varlığıyla benim aramdaki *varlık* münasebeti sorusuna.

II. TEKBENCİLİK ENGELİ

Başkaları sorununun realistleri asla gerçek anlamda kaygılandırmamış olması tuhaftır. Realist kendine "her şeyi verdiği" ölçüde, hiç şüphesiz kendini de başkasına verdiğini sanır. Nitekim, gerçeğin ortasında başkasından daha gerçek ne olabilir ki? Başkası, ikincil ve birincil nitelikler halinde silinip gidemeyecek ve özsel yapılarını kendimde bulduğum, benimle aynı özden olan düşünen bir tözdür. Bununla birlikte realizm, bilgiyi dünyanın düşünen töz üzerindeki bir eylemiyle anlamaya çalışarak, düşünen tözlerin kendi aralarındaki dolaysız ve karşılıklı bir eylemini kurma zahmetine de girmemiştir: düşünen tözler dünya aracılığıyla iletişim kurarlar; dünyaya ait şey olarak benim bedenim ile başkasının bedeni başkasının bilinci ile benim bilincim arasındaki zorunlu aracılardır. Dolayısıyla başkasının ruhu ile benim ruhumu ayıran şey de, ilk önce benim ruhumu benim bedenimden, sonra benim bedenimi başkasının bedeninden, nihayet başkasının bedenini onun ruhundan ayıran bütün bir mesafedir. Ve kendi-içinin bedenle münasebetinin bir dışsallık münasebeti olduğu kesin değilse de (bu sorunu daha sonra ele alacağız), en azından benim bedenimin başkasının bedeniyle ilişkisinin düpedüz farksız bir dışsallık ilişkisi olduğu besbellidir. Eğer ruhlar bedenleri aracılığıyla ayrılmışlarsa, tıpkı bu mürekkep hokkasının şu kitaptan farklı olması gibi ayrıdırlar, yani birinden ötekine yönelik hiçbir dolaysız mevcudiyet tasarlanamaz. Hattâ benim ruhumun başkasının bedeninin dolaysız bir biçimde farkında olduğunu kabul etsek bile, onun ruhuna erişebilmem için bir bedenin olanca yoğunluğunu aşmam gerekir. Dolayısıyla realizm, bilincimin mekân-zamansal olan şeye "bizzat" mevcut olduğundan eminse, aynı besbelliliği başkasının ruhunun gerçekliği konusunda talep edemez, çünkü bu ruhun kendini bizzat benimkine vermediği realizmin itirafından da anlaşılmaktadır: bu ruh bir namevcudiyet, bir anlamlılıktır, beden onu ifşa etmeksizin onu gösterir; kısacası, görü üzerinde temellendirilmiş bir felsefede başkasının ruhuna ilişkin hiçbir görüsü yoktur. Şimdi, eğer

sözcüklerle oynamayı bırakırsak, bu demektir ki realizm *başkasının* görüsüne hiç yer bırakmaz: başkasının bedeninin en azından bize verilmiş olduğunu ve bu bedenin başkasının belli bir mevcudiyeti ya da başkasının bir parçası olduğunu söylemek de hiçbir şeye yaramaz: bedenin, "insan-gerçekliği" diye adlandırdığımız bütünlüğün yapılarından biri olarak bu gerçekliğe ait olduğu doğrudur. Ama bu beden tam da o bütünlüğün eritilmez birliği içinde varolduğu ölçüdedir ki *insanın bedeni*dir, tıpkı organın da organizmanın bütünlüğü içinde yaşayan organ olması gibi. Realizmin tavrı, bedeni insan bütünlüğü içinde kapsanmış olarak değil de, ondan ayrı olarak, tıpkı bir taş ya da bir ağaç ya da bir balmumu parçası gibi vererek, bu bedeni kesinlikle öldürmüştür, tıpkı fizyolojistin neşterinin bir parça eti canlının bütünlüğünden ayırırken yaptığı gibi. Realist görünün kendisine mevcut olduğu *başkasının bedeni* değildir: bu, *bir* bedendir. Hiç şüphesiz veçheleri ve özel bir έξις [heksis]i olan bir beden, ama yine de bedenlerin büyük ailesine ait bir beden. Tinselci bir realizm için ruhun bilinmesinin bedenin bilinmesinden daha kolay olduğu doğru olsa da, beden başkasının ruhundan daha kolay bilinir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, realist bu sorunla pek az ilgilenir: bunun nedeni başkasının varoluşundan emin olmasıdır. Bu yüzden, 19. Yüzyılın realist ve pozitivist psikolojisi hemcinsimin varoluşunu kabul edilmiş gibi ele almak suretiyle, öncelikle ve yalnızca bu varoluşu bileceğim araçları kurmak ve bana yabancı bir bilincin nüanslarını beden üzerinde çözmekle uğraşıp. Denecektir ki, beden, έξις [heksis] özel bir yorum gerektiren bir nesnedir. Onun tavırlarını en iyi anlayan varsayım da benim bilincimin benzeri olan ve farklı duyarlılıkları yansıtacak bir bilinç varsayımıdır. Geriye, bu varsayımı *nasıl* kurduğumuzu açıklamak kalır: bize, bunun bazen kendi kendimle ilgili olarak bildiğim şeyle analoji yoluyla kurulduğu, bazen de deneyimin, örneğin, bir suratın aniden kızarmasını hiddetli bir çıkışın çığlıklarının habercisi olarak çözmeyi öğrettiği söylenecektir. Bu yöntemlerin bize başkası hakkında ancak *muhtemel* bir bilgi verebildiğini elbette kabul ederiz: başkasının bir bedenden başka bir şey olmaması her zaman için muhtemeldir. Eğer hayvanlar makineyse, sokaktan geçtiğini gördüğüm adam neden bir makine olmasın ki? Davranışçıların radikal varsayımı neden en iyi varsayım olmasın ki? Bu suratta kavradığım şey birtakım kas kasılmalarının sonucundan başka bir şey değildir ve bu kasılmalar da dolaşımını bildiğim

bir sinir akımının sonucundan başka bir şey değildir. O zaman bu tepkiler bütününü neden basit ve şartlı reflekslere indirgemeyelim? Ama psikologların büyük bölümü, başkasının varoluşunun kendi varoluşlarıyla aynı yapıdaki bütüncül gerçeklik olduğuna emindir. Onlara göre başkasının varoluşu kesindir, ama bizim bu varoluşa ilişkin bilgimiz muhtemeldir. »Realizmin sofizmi görülüyor. Aslında bu olumlamanın terimlerini tersine çevirmek ve şunu kabul etmek gerekir: başkasına ancak onun hakkında sahip olduğumuz bilgi aracılığıyla erişebiliyor-sak ve eğer bu bilgi yalnızca konjonktürelse, başkasının varoluşu da yalnızca konjonktür eldir ve bu varoluşun tastamam ihtimal derecesini belirleme görevi eleştirel düşünümündür. Böylece realist, dış dünyanın gerçekliğini öngördüğü için, başkasının varoluşunu düşündüğünde tuhaf bir sapmayla idealizme yönelmek zorundadır. Eğer beden düşünen töz üzerinde gerçekten etkiyen gerçek bir nesneyse, başkası da esse'si sıradan bir *percipi* olan, yani varoluşu onunla ilgili bilgimize göre ölçülen düpedüz bir tasavvur haline gelir. Daha modern teoriler olan *Einfühlung, sempati* ve *formlar* teorileri de başkasını mevcut kılma araçlarımızın betimlemesini yetkinleştirmekle yetinirler, ama tartışmayı asıl alanına taşımazlar: Başkası öncelikle *hissedilmiş* ya da deneyim içinde her türlü alışkanlıktan önce ve hiçbir analojik çıkarsama olmadan tekil bir form olarak görünmüş olsa bile, yine de imleyen ve hissedilen bir nesne olmaktan kurtulamaz; ve bu nesnenin sunduğu form, varoluşu sadece ve sadece konjonktürel olan insan bütünlüğüne bizi gönderir.

Eğer realizm bizi böylece idealizme gönderiyorsa, kendimizi hemen idealist ve eleştirel perspektife yerleştirmemiz daha akıllıca olmaz mı? Başkası "benim kafamdaki tasavvur" olduğuna göre, nesneler bütününü tasavvurlara bağlı bir gruplaşmaya indirgeyen ve her varoluşu ona ilişkin bilgim aracılığıyla ölçen bir sistem içinde bu tasavvuru sorgulamak daha iyi olmaz mı?

Bununla birlikte Kant'ın bize pek az yardımı olabilir: nitekim Kant, özneliğin herkes için aynı olan tümel yasalarını getirmekle uğraştığından *kişiler* sorununa uğramamıştır. Özne yalnızca o kişilerin ortak özüdür, ve tıpkı Spinoza'da insan özünün somut insanların özünü belirlemeye imkân vermemesi gibi, bu ortak öz de o kişilerin çokluğunu belirlemeye imkân veremez. Dolayısıyla Kant, başkası sorununu öncelikle eleştirel felsefesinden kaynaklanmayan sorunlar arasına yerleştirmiş görünür.

Bununla beraber konuya biraz daha yakından bakalım: başkası, bu haliyle bizim deneyimimiz içinde verilidir; bir nesnedir ve tikel bir nesnedir. Kant, yalnızca genel olarak bir nesnenin değil, ama çeşitli nesne kategorilerinin; yani fizik nesnenin, matematik nesnenin, güzel ya da çirkin nesnenin ve ereksel özellikler gösteren nesnenin de imkânının koşullarını belirlemek üzere salt öznenin bakış açısına yerleşir. Bu bakış açısından, yapıtının birtakım boşluklar içerdiği öne sürülebilmiş ve örneğin bir Dilthey'in izinden gidilerek, tarihsel nesnenin imkânının koşullarını kurmak, yani tarihsel akla yönelik bir eleştiriye girişilmek istenmiştir. Bunun gibi, başkasının bizim deneyimimiz içinde ortaya çıkan tikel bir nesne tipini temsil ettiği eğer doğruysa, katı bir Kantçılık perspektifinden bakıldığında bile başkasının bilgisinin nasıl mümkün olduğunu, yani başkalarına ilişkin deneyimin imkânının koşullarını kurmanın nasıl mümkün olduğunu sormak gerekir.

Nitekim başkası sorununu numenal gerçeklikler sorunuyla aynılaştırmak tümüyle hatalı olacaktır. Elbette, eğer "başka"ları varsa ve eğer onlar bana benziyorlarsa, akıl yoluyla kavranabilir varoluşlarına ilişkin soru onlar "için sorulabilir; tıpkı benim numenal varoluşuma ilişkin sorunun da benim için sorulabilmesi gibi; ve elbette aynı yanıt onlar için de benim için de geçerli olacaktır: bu numenal varoluş yalnızca düşünülebilir, kavranamaz. Ama başkasını gündelik deneyimim içinde hedef aldığımda, hedeflediğim şey hiçbir şekilde numenal bir gerçeklik değildir, tıpkı duyarlıklarımın [sensibilites] ya da ampirik düşüncelerimin bilgisine eriştiğimde, akıl yoluyla kavranabilir gerçekliğimi kavramamın ya da hedef almamın söz konusu olmaması gibi. Başkası, daha başka fenomenlere gönderen bir fenomendir: bana karşı hissettiği bir hiddet-fenomene gönderir, kendisine gizli anlamının fenomenleri olarak görünen bir dizi düşünceye gönderir; benim başkasında hedeflediğim şey kendi kendimde bulduğum şeyden fazlası değildir. Ne var ki bu fenomenler bütün başkalarından radikal bir biçimde farklıdır.

İlk olarak, başkasının benim deneyimim içinde ortaya çıkışı, mimik ya da ifade, edimler ve davranışlar gibi düzenlenmiş formların mevcudiyetiyle tezahür eder. Bu düzenlenmiş formlar, ilke olarak deneyimimiz dışında konumlanan düzenleyici bir birliğe gönderme yapar. Anlamı oluşturan ve deneyimim içinde ifade ya da mimik adı altında kavradığım fenomenler dizisinin belki de nedeni olan şey, kendi gizli

anlamında ortaya çıkan olarak ve doğası gereği kendini benim görüme vermeyen olarak başkasının hiddetidir. Başkası, kendi deneyimlerinin sentetik birliği olarak ve tutku olduğu kadar istenç olarak da *benim* deneyimimi düzenlemeye gelir. Duyarlığım üzerinde bilinemez bir numenin düpedüz ve basit eylemi değil, ben olmayan bir varlık aracılığıyla benim deneyimimin alanı içinde birbirine bağlı fenomen gruplarının oluşturulması söz konusudur. Ve bu fenomenler, bütün öteki fenomenlerden farklı olarak mümkün olan deneyimlere değil de ilke olarak benim deneyimimizi dışında bulunan ve benim için erişilemez olan bir sisteme ait olan deneyimlere gönderirler. Ama öte yandan her türlü deneyimin imkânının koşulu da öznenin kendi izlenimlerini birbirine bağlı sistem halinde düzenlemesidir. Bu yüzden şeylerin içinde "ancak bizim oraya koymuş olduğumuz şeyi" buluruz. Dolayısıyla başkası, deneyimimizi düzenleyen olarak bize çelişkisiz bir biçimde görünemez: görünseydi, fenomenin aşırı-belirlenmesine yol açardı. Burada hâlâ nedenselliği kullanabilir miyiz? Bu soru, Kantçı bir felsefede başkasının ikircikli özelliğine işaret etmek açısından iyi bir sorudur. Nitekim nedensellik ancak fenomenleri kendi aralarında bağlar. Ama başkasının duyduğu hiddet tam da bir fenomendir; ve benim algıladığım hiddetli ifade de bir başka fenomendir. Bunlar arasında nedensel bir bağ olabilir mi? Böyle bir bağ onların fenomenal doğalarına uygun olur: ve bu anlamda ben Paul'ün yüzünün kızarmasını onun hiddetinin sonucu olarak düşünmekten geri durmam: bu benim sıradan olumlamalarımın bir parçasıdır. Ama öte yandan nedensellik *aynı bir* deneyimin fenomenlerini birleştiriyor ve bu deneyimi oluşturmaya katkıda bulunuyorsa bir anlama sahiptir. Radikal bir biçimde ayrı iki deneyim arasında köprü görevi yapabilir mi? Burada, nedenselliği bu sıfatla kullanmak suretiyle onun ampirik görünmelerin *ideal* birleştiricisi olma doğasını kaybetmesine yol açacağıma işaret etmek gerekir: Kantçı nedensellik *benim* zamanımın uğraklarının geridönüşsüzlük formu altında birleştirilmesidir. Benim zamanım ile başkasının zamanını birleştireceği nasıl kabul edilebilir? Başkasının deneyiminin oluşumu içinde ortaya çıkan fenomen ile yani kendini ifade etme kararı ile, *benim* deneyimimin fenomeni olan ifade arasında hangi zamansal ilişki kurulacaktır? Eşzamanlılık mı? Ardışıklık mı? Peki, *benim* zamanımın bir anı başkasının zamanının bir anı ile nasıl eşzamanlılık ya da ardışıklık münasebeti içinde olabilir? Önceden kurulmuş ve esasen Kantçı perspektif içinde de

anlaşılmaz olan bir uyum söz konusu olduğunda, düşünülen o iki zamanı an be an birbirine tekabül ettirseydi bile, bunlar yine de ilişkisi bulunmayan *iki* zaman olarak kalırlardı, çünkü anları birleştirici sentez, bunların her birinde öznenin bir edimidir. Kant'ta, zamanların tümelliği, bir kavramın tümelliğinden ibarettir, her zamansallığın tanımlanmış bir yapıya sahip olmak zorunda olması, zamansal bir deneyimin imkânının koşullarının bütün zamansallıklar için geçerli olduğu anlamına gelir. Ama insan özünün özdeşliği insan bilinçlerinin aktarılmaz çeşitliliğini ne kadar engellerse, zamanların aktarılmaz çeşitliliği de zamansal özün bu özdeşliğini o kadar engeller. Nitekim, bilinçlerin münasebeti, doğası gereği düşünülemez olduğundan, *başkası* kavramı bizim deneyimimizi *oluşturamaz*: bu kavramı, ereksel kavramlarla birlikte *düzenleyici* kavramlar arasına yerleştirmek gerekir. Şu halde başkası, "sanki"ler kategorisine aittir, deneyimimiz içinde gerçekleştirmeye imkân verdiği birlikten başkaca bir doğrulanması olmayan ve çelişkiye düşmeksizin düşünülemeyecek *a priori* bir varsayımdır. Nitekim, bilginin düpedüz vesilesi olmak vasfıyla, akıl yoluyla kavranabilen bir gerçekliğin duyarlığımız üzerindeki etkisini kavramak mümkünse de, buna karşılık gerçekliğin başkasının deneyimi içinde ortaya çıkmasına kesinlikle göreceli kalan bir fenomenin *benim deneyimime* ilişkin bir fenomen üzerinde *gerçekten* etkide bulunması, düşünülebilir bile değildir. Ve akıl yoluyla kavranabilen bir şeyin hem benim deneyimim hem de başkasının deneyimi üzerinde etkili olduğunu (akıl yoluyla kavranan gerçekliğin beni etkileyeceği ölçüde başkasını da etkileyeceği anlamında) kabul etseydik bile, yine de kendiliğinden oluşan iki sistem arasında bir paralellik ve bir uygunluk çizelgesi kurmak, ya da hattâ boyutlamak, radikal bir şekilde imkânsız olurdu[68].

Ama öte yandan, düzenleyici kavram niteliği başkası kavramına yeterince uygun düşer mi? Nitekim, kendilerini bana açık eden nesnelerde yalnızca ayrıntıya ilişkin keşiflere imkân veren tümüyle formel bir kavram aracılığıyla deneyimimin fenomenleri arasında daha güçlü bir birlik kurmak söz konusu değildir. Deneyimimin alanı dışına taşmayan ve bizatihi bu alanın sınırları içinde yeni araştırmalara gönderen bir tür *a priori* varsayım söz konusu değildir. Başkası-nesnenin algılanması tutarlı bir tasavvurlar sistemine gönderir ve bu sistem *benimki değildir.* Bu demektir ki başkası, benim deneyimim içinde benim deneyimime gönderen bir fenomen değildir,

ilke olarak, benim için mümkün olan her türlü deneyimin dışında konumlanan fenomenlere atıfta bulunur. Ve elbette başkası kavramı benim tasavvurlar sistemim içinde keşiflere ve önbelirlemelere, fenomenler sürecindeki bir sıkıştırmaya imkân verir: *başkaları* varsayımı sayesinde *bu* ifadeden kalkarak şu jesti öngörebilirim. Ama bu kavram, fizikle ilgili bir hesaplama sırasında devreye giren o bilimsel nosyonlar gibi (örneğin imgesel nesneler [les imaginaires]), araçlar gibi, sorunun ampirik ifadesinde mevcut olmadan ve sonuçlardan elenmek üzere ortaya çıkmaz. Başkası kavramı yalnızca araçsal bir kavram değildir: fenomenlerin birleştirilmesine hizmet etmek *için* varolmak şöyle dursun, tersine, bazı fenomen kategorilerinin yalnızca onun *için* varolur göründüklerini söylemek gerekir. Benimkinden radikal bir biçimde ayrı bir imlemler ve deneyimler sisteminin varlığı, çeşitli fenomen dizilerinin bizatihi akışları içinde *işaret ettikleri* sabit bir çerçevedir. Ve ilke olarak benim deneyimimin dışında olan bu çerçeve, yavaş yavaş dolar. Ben ile ilişkisini kavrayamadığımız ve asla verili olmayan bu *başkasını*, yavaş yavaş somut bir nesne gibi oluştururuz: başkası, benim deneyimime ilişkin bir olayı öngörmeye yarayan araç değildir, benim deneyimimin olayları başkasını başkası olarak, yani somut ve bilinebilir bir nesne olarak erimdışı tasavvurlar sistemi olarak oluşturmaya yararlar. Deneyimlerim *içinde* durmadan hedef aldığım şey başkasının duygularıdır, başkasının fikirleridir, başkasının istemleridir, başkasının karakteridir. Çünkü gerçekten de, başkası yalnızca benim gördüğüm kişi değil, *beni gören* kişidir. Ben birçokları arasından bir nesne olarak içinde bulunduğum erimdışı deneyimlerin birbirine bağlı olduğu bir sistem olarak başkasını hedeflerim. Ama bu tasavvurlar sisteminin ve nesne sıfatıyla orada işgal ettiğim yerin somut yapısını belirlemeye uğraştığım ölçüde, kendi deneyimimin alanına radikal bir şekilde aşkınlaşırım: ilke olarak benim görüm için asla erişilebilir olmayan bir fenomenler dizisiyle uğraşırım, dolayısıyla kendi bilgimin haklarının sınırını aşarım; asla benim deneyimlerim olmayacak deneyimleri kendi aralarında bağlamaya çalışırım ve dolayısıyla, bu kurma ve birleştirme çalışması benim kendi deneyimimin birleştirilmesine hiçbir konuda yardımcı olamaz: başkası bir namevcudiyet olduğu ölçüde *doğadan* kurtulur. Şu halde *başkası düzenleyici kavramıyla* nitelenemez. Ve elbette, Dünya türünden fikirler de örneğin, ilke olarak benim deneyimimden kurtulurlar: ama en azından dünyaya atıfta bulunmakta ve ancak onun aracılığıyla anlam kazanmaktadırlar. Başkası,

tersine, belli bir bağlamda benim deneyimimin radikal olumsuzlanması olarak ortaya çıkar, çünkü başkası benim kendisi için özne değil nesne olduğum kişidir. Dolayısıyla, bilgi öznesi olma vasfımla, benim öznelik vasfımı olumsuzlayan ve beni nesne olarak belirleyen özneyi nesne olarak belirlemeye çabalarım.

Böylece, idealist perspektiften bakıldığında, *başkasının* bilgimin kurucu kavramı olarak da, düzenleyici kavramı olarak da düşünülmesi mümkün değildir. Başkası *gerçek* gibi tasarlanır ama yine de onun benimle olan gerçek münasebetini tasarlayamam, *başkasını* nesne gibi kurarım ama o yine de görü aracılığıyla verilmiş değildir, *başkasını özne* gibi ortaya koyarım ama yine de onu düşüncelerimin nesnesi sıfatıyla düşünürüm. Şu halde idealizm yanlısı için yalnızca iki çözüm kalır: ya başkası kavramından tümüyle kurtulacak ve bu kavramın benim deneyimimin oluşumunda gereksiz olduğunu kanıtlayacaktır; ya da başkasının gerçek varoluşunu olumlayacak, yani bilinçler arasında gerçek ve deney-ötesi bir iletişim öngörecektir.

Birinci çözüm tekbencilik [solipsisme] adıyla bilinir: bununla birlikte adlandırılışıyla uyum halinde, ontolojik yalnızlığımın olumlanması olarak formülleştirilse de, baştan sona doğrulanmamış ve beyhude, salt metafizik varsayımdır, çünkü benim dışımda *hiçbir, şeyin* varolmadığını söylemekle aynı şeydir, dolayısıyla deneyimimin kesin alanını aşar. Ama daha mütevazı bir şekilde kendini deneyimin sağlam zeminini terk etmenin reddi olarak, başkası kavramını kullanmamak için olumlu bir girişim olarak sunarsa, bu çözüm tümüyle mantıksaldır, eleştirel positivizmin düzleminde kalır ve varlığımızın en derinlerdeki eğilimlerine karşı çıkmakla birlikte çelişkilere ilişkin doğrulamasını idealist perspektiften düşünülen *başkaları* nosyonundan devşirir. Watson'ın "davranışçılığı" gibi kesin ve nesnel olma iddiasındaki bir psikoloji, sonuçta tekbenciliği çalışma varsayımı olarak benimsemekten başka bir şey yapmaz. Söz konusu olacak şey, deneyim alanım içinde "psişik varlıklar" diye adlandırabileceğimiz nesnelerin mevcudiyetinin inkârı değildir, yalnızca, bir özne tarafından düzenlenen ve deneyimimin dışında konumlanmış tasavvur sistemlerinin varoluşuna ilişkin bir tür εποχή [epokhe] uygulamaktır.

Bu çözümün karşısında, Kant ve Kantçılık-sonrası düşünürlerin çoğu başkasının varlığını olumlamayı sürdürürler. Ama olumlamalarını doğrulamak üzere ancak sağduyuya ya da derinlerdeki eğilimlerimize atıfta

bulunabilirler. Schopenhauer'in, tekbencilik yanlısını "ele geçirilemez bir korugana [blockhaus] kapanmış deli" olarak nitelediği bilinir. İşte bir güçsüzlük itirafı. Çünkü gerçekten de başkasının varoluşunun ortaya konmasıyla birlikte idealizmin çerçevesi bir anda parçalanır ve yeniden bir metafizik realizmin içine düşülür. Her şeyden önce, kapalı ve ancak dışarıdan iletişebilen bir sistemler çoğulculuğu getirmekle, töz nosyonunu örtük bir biçimde canlandırmış oluruz. Bu sistemler hiç şüphesiz tözsel-olmayan sistemlerdir, çünkü bunlar sıradan tasavvur sistemleridir. Ama bunların karşılıklı dışsallıkları *kendinde* dışsallıktır; bu dışsallık bilinmeksizin vardır; onların etkilerini kesin bir tarzda yakalayamayız bile, çünkü tekbenci varsayım her zaman mümkün kalır. Bu kendinde hiçliği mutlak bir olgu gibi ortaya koymakla yetiniriz; nitekim bu hiçlik bizim başkasına ilişkin bilgimize görece değildir, tersine o bilgiyi koşullandırandır. Şu halde bilinçler, fenomenlerin salt kavramsal bağlantıları bile olsalar, varoluşlarının kuralı *"percipere"* ve *"percipi"* bile olsa, yine de bu ilişkisel sistemlerin *çokluğu* kendinde çokluk olarak kalır ve onları bir çırpıda kendinde sistemlere dönüştürür. Kaldı ki ayrıca, başkasının hiddeti konusundaki deneyimimin bağlılaşığı olarak başka bir sistem içindeki öznel bir hiddet deneyimini kabul edersem, Kant'ın kurtulmak için onca özen göstermiş olduğu doğru imge sistemine geri dönmüş olurum. Elbette söz konusu olan, iki fenomen arasındaki uygunluk münasebetidir; jestler ve mimiklerde algılanan hiddet ile mahrem duyunun fenomenal gerçekliği olarak yakalanan hiddet arasındaki bir uygunluk münasebetidir — yoksa bir fenomen ile bir kendinde şey arasındaki münasebet değil. Bununla birlikte, doğru olma kıstası burada da düşüncenin nesnesine uygunluğudur, yoksa tasavvur edilenlerin kendi aralarındaki uyuşması değil. Nitekim ve tam da numene her türlü atıf burada kesinlikle bir yana itildiği için, hissedilen hiddet fenomeni, saptanan hiddet fenomenine göre, tıpkı *nesnel gerçeğin* imgesine göre olduğu gibidir. Sorun gerçekten de uygun tasavvur sorunudur, çünkü ortada *bir gerçek* vardır ve bir de bu gerçeğin kavranma kipi vardır. Benim kendi hiddetim söz konusu olsaydı, gerçekten de onun öznel tezahürleri ile fizyolojik ve nesnel yönden ortaya çıkartıla-bilen tezahürlerini aynı nedenin sonuçlarına ilişkin iki dizi olarak -ve dizilerden biri hiddetin *hakikiliğini* ya da *gerçekliğini*, öteki de yalnızca sonucunu ya da imgesini temsil etmeksizin- düşünebilirdim. Ama fenomenler dizilerinden bir tanesi başkasında ve İkincisi de bende

bulunuyorsa, biri ötekinin gerçekliği işlevini görür ve hakikatin realist şeması burada uygulanabilecek yegâne şema olur.

Böylece sorunun realist konumunu bizi yalnızca ve zorunlu olarak idealizme götürdüğü için terk ettik; bile bile idealist perspektif içinde yer aldık ve bundan da hiçbir kazancımız olmadı, çünkü bu perspektif de, tersine, tekbenci varsayımı reddettiği ölçüde, dogmatik ve tümüyle doğrulanmamış bir realizme ulaştı. Bakalım, doktrinlerdeki bu ani tersine dönüşü anlayabilecek ve bu paradokstan sorunun doğru bir konumunu kolaylaştıracak birtakım dersler çıkartabilecek miyiz.

Başkasının varoluşu sorununun kökeninde temel bir önvarsayım yatar: başkası, gerçekten de *başkasıdır,* yâni ben *olmayan* bendir: dolayısıyla burada bir olumsuzlamayı başkası-varlığın kurucu yapısı olarak kavrıyoruz, idealizme ve realizme ortak olan önvarsayım, kurucu olumsuzlamanın dışsallık olumsuzlaması olmasıdır. Başkası, ben olmayan ve benim olmadığım kişidir. Buradaki olumsuzluk eki, başkası ile benim kendim arasındaki *verili* ayırım öğesi olarak bir hiçliği gösterir. Başkası ile benim kendim arasında bir ayırım hiçliği *vardır.* Bu hiçlik, kökenini ne benden, ne başkasından, ne de başkası ile benim aramdaki bir karşılıklılık ilişkisinden devşirir; tersine, bu hiçlik, ilişkinin ilk namevcudiyeti olarak, başkası ile benim aramdaki her türlü kökensel ilişkinin temelidir. Çünkü başkası, gerçekten de bana bir bedenin algılanması vesilesiyle ampirik yönden görünür ve bu beden benim bedenimin dışındaki bir kendindedir; bu iki bedeni birleştiren ve ayıran ilişki türü, kendi aralarında münasebet bulunmayan şeylerin münasebeti olarak, verili olan salt dışsallık olarak mekânsal ilişkidir. Şu halde kendi bedeni üzerinden *başkasını* yakaladığını sanan realist, bir bedenin öteki bir bedenden ayrıldığı gibi başkasından ayrıldığı kanısındadır, bu da, “Ben Paul değilim” yargısının içerdiği olumsuzlamanın ontolojik anlamının, “Masa iskemle değildir” yargısında içerilen olumsuzlamayla aynı türden olduğunu imler. Böylece bilinçlerin ayrılığı bedenlere yüklenebilir olduğunda, çeşitli bilinçler arasında sanki kökensel bir mekân ortaya çıkar, yani, tam da *verili* bir hiçlik, mutlak ve edilginlikle maruz kalınan bir mesafe ortaya çıkar, idealizm, elbette, benim bedenimi de başkasının bedenini de nesnel tasavvur sistemlerine indirger. Schopenhauer’e göre, benim bedenim “dolaysız nesne”den başka bir şey değildir. Ama bunun için bilinçler arasındaki mutlak mesafe ortadan kaldırılmaz. Eksiksiz bir tasavvurlar sistemi -yani her bir monad- ancak

kendi kendiyle sınırlandırılabilir olduğundan, kendisi olmayan şeyle münasebet sürdüremez. Bilen özne ne bir başka özneyi sınırlandırabilir ne de onun tarafından sınırlandırılabilir. Bilen özne kendi olumlu yoğunluğuyla yalıtılır ve bunun sonucunda, kendisi ile aynı şekilde yalıtık bir başka sistem arasındaki *mekânsal* bir ayırım bizatihi dışsallık tipi olarak korunur. Böylece, bilincimi başkasının bilincinden örtük biçimde ayıran şey bir kez daha *mekândır.* Kaldı ki, idealistin bu dışsallık yadsımasını ortaya çıkartmak için hiç farkına varmaksızın bir "üçüncü adam"a başvurduğunu da eklemek gerekir. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, bizatihi kendi terimleriyle kurulmuş olmadığı sürece her türlü dış ilişki, onu ortaya koyacak bir tanığı gerektirir. Böylece, realist için olduğu kadar idealist için de kendini dayatan bir sonuç vardır: başkası bizim için mekânsal bir dünyada ortaya çıkarıldığından ötürü, bizi başkasından ayıran da gerçek [reel] ya da ideal bir mekândır.

Bu önvarsayım ciddi bir sonucu da beraberinde getirir: nitekim, eğer başkasına nispetle farksız dışsallık kipinde olmak zorundaysam, kendi varlığımda başkasının belirmesi ya da ortadan kalkması, beni, bir kendindenin bir başka kendindenin belirmesi ya da kaybolmasıyla etkilenmesinden daha fazla etkilemez. Dolayısıyla, başkası, kendi varlığıyla benim varlığım üzerinde etkiyemediği sürece, benim için açığa çıkabilmesinin yegâne tarzı *nesne* olarak bilgimde belirmektir. Ancak bu demektir ki, başkasını, bir izlenimler çokluğuna kendiliğindenliğimin dayattığı bir birleşme olarak oluşturmak zorundayım, yani ben, başkasını onun kendi deneyim alanı içinde kuran kişiyim. Şu halde başkası benim için bir *imgeden* başka bir şey olamaz, hattâ beri yanda kurduğum bütün bir epistemoloji bu imge nosyonunu ötelemeyi hedeflese bile olamaz; ve yalnızca bir tanık, hem benim hem de başkasının dışındaki bir tanık, imgeyi modeliyle kıyaslayabilir ve imgenin doğru olup olmadığına karar verebilir. Öte yandan bu tanığın da, yetkili kılınmak için, bana ve başkasına karşı bir dışsallık münasebeti içinde olmaması gerekir, aksi takdirde bizi ancak imgeler aracılığıyla tanıyacaktır. Bu tanığın, varlığının ekstatik birliği içinde hem *burada,* benim *içsel* olumsuzlanmam olarak benim üzerimde, hem de *orada,* başkasının *içsel* olumsuzlanması olarak başkasının üzerinde olması gerekir. Nitekim Leibniz'de karşılaştığımız Tanrı'ya başvuru, düpedüz ve sadece içselliğin olumsuzlanmasına başvurudur: teolojik *yaratma* nosyonunun gözlerden sakladığı da budur: Tanrı hem ben ve

başkasıdır, hem de değildir, çünkü bizi yaratmıştır. Nitekim, gerçekliğimi aracısız olarak ve zorunlu bir besbellilik içinde kavramak için ben *olması* ve tanık tarafsızlığını korumak ve orada başkası olabilmek ve olmayabilmek için ben olmaması doğru olur. Burada yaratma imgesi en uygun olanıdır, çünkü yaratma edimi içinde yarattığım şeyi en uç noktasına kadar görürüm -çünkü yarattığım şey kendimim- ama yine de yarattığım şey bir nesnellik olumlaması içinde kendi üzerine kapanarak bana karşı durur. Böylece, mekânsallaştırıcı önvarsayım seçimi bize bırakmaz: ya Tanrı'ya başvurmak ya da kapıyı tekbenciliğe açık bırakan bir ihtimalciliğin içine düşmek gerekir. Ama yarattıkları *olan* bir Tanrı kavramı bizi yeni bir açmaza sürükler: bu, Descartes sonrası düşüncedeki tözler sorununun ortaya koyduğu açmazdır. Tanrı bense ve başkasıysa benim kendi varoluşumu güvenceye alan nedir? Yaratma *sürdürülmüş* olmak zorundaysa, Yaratan Varlığın içinde, ayrı bir varoluş ile panteist bir kaynaşma arasında her zaman belirsizlik içinde kalırım. Yaratma kökensel bir edimse ve kendimi Tanrı'ya karşı kapatmışsam, artık hiçbir şey Tanrı karşısında varoluşumun teminatı olamaz, çünkü heykeltıraşın tamamladığı heykeliyle ilişkisinde olduğu gibi, Tanrı bana artık yalnızca bir dışsallık münasebetiyle bağlanmıştır ve bundan sonra beni ancak imgelerle tanıyabilir. Bu koşullar altında, Tanrı nosyonu, bir yandan içsellik olumsuzlanmasını bilinçler arasındaki tek mümkün bağlantı olarak ortaya koyarken, diğer yandan da olanca yetersizliğini göstermektedir: Tanrı, başkasının varoluşunun güvencesi olarak ne zorunlu ne de yeterlidir; ayrıca ben ve başkası arasındaki aracı olarak Tanrı'nın varoluşu esasen bir başkasının içsellik bağlantısı halinde benin mevcut olmasını varsayar, çünkü Tanrı, bir Tinin özsel nitelikleriyle donatılmış olduğundan, başkasının özcevheri olarak ortaya çıkar ve çünkü başkasının varoluşunun gerçek bir temelinin benim için geçerli olması için esasen benimle içsellik bağlantısı halinde olabilmek zorundadır. Şu halde, göründüğü kadarıyla başkasının varoluşuna ilişkin pozitif bir teori, benim başkasıyla kökensel ilişkimi bir içsellik olumsuzlanması olarak göz önüne alsaydı, yani başkasının ve benim kökensel ayrılığımızı ortaya koyan ve bu ayrılığın beni başkası aracılığıyla, başkasını da benim aracılığımla belirleyişini tastamam ölçü içinde ortaya koyan bir olumsuzlama olarak düşünmüş olsaydı, hem tekbencilikten kurtulabilmesi hem de Tanrı'ya başvurmaktan vazgeçebilmesi gerekirdi. Acaba sorunu bu veçhesiyle ele almak mümkün müdür?

III. HUSSERL, HEGEL, HEİDEGGER

19. ve 20. yüzyıl felsefeleri, beni ve başkasını önce iki ayrı tözmüş gibi düşünürsek tekbencilikten kurtulmanın mümkün olmadığını anlamış görünürler: nitekim bu tözlerin her türlü birleşmesi, imkânsız kabul edilmek zorundadır. Modem teorilerin incelenmesi, bu nedenle, bilinçlerin bizatihi içlerinde başkasıyla olan bağıntıyı, bizatihi belirişiyle her bilincin kurucusu olacak temel ve aşkın bir bağıntıyı kavramak için gösterilen çabayı ortaya koyar. Ama dışsal olumsuzlama postülası terk edilmiş gibi görünse de, bu postülanın asıl belirleyici sonucu, yani benim başkasıyla olan temel bağlantımın *bilgi* aracılığıyla gerçekleştirildiğine ilişkin olumlama korunur. -

Nitekim Husserl, *“Descartesçı Tefekkürler’de.* [Meditations Cartesiennes] ve *“Formel* ve *Transandantal Mantık”ta* [Formale und Transzendentale Logik] tekbenciliği olumsuzlamaya koyulduğunda; başkasına başvurmanın bir dünyanın oluşturulmasında vazgeçilmez koşul olduğum* göstermek suretiyle bunu başardığına inanır. Doktrinin ayrıntılarına girmeksizin, başlıca hareket noktasını göstermekle yetineceğiz: Husserl’e göre, bilinçte açığa çıktığı haliyle dünya monadlararasıdır. Bilinç yalnızca falanca somut ve ampirik görünme olarak değil, ama birlik ve zenginliğinin sürekli bir koşulu olarak başkasına mevcuttur. Şu masayı ya da şu ağacı ya da şu duvar parçasını ister yalnızken ister başkalarıyla beraberken düşündüğümde, başkası, bizatihi düşündüğüm nesneye ait bir kurucu imler katmanı olarak her zaman oradadır; kısaca, onun nesneliğinin gerçek güvencesi olarak oradadır. Ve bizim psikofizik benimiz dünyaya çağdaş olduğundan, dünyanın parçası olduğundan ve dünya ile birlikte fenomenolojik indirgemeye maruz kaldığından, başkası bu benin bizatihi oluşumundaki zorunluluk olarak belirir. Eğer dostum Pierre’in -ya da genel olarak başkalarının- varoluşundan, bu varoluş ilke olarak benim deneyimim dışında olduğundan ondan şüphe etmek zorunda kalırsam, kendi somut varlığımdan, şu ya da bu eğilimleri, şu tür alışkanlıkları olan, belli bir karaktere sahip ampirik öğretmen gerçekliğimden de şüphe etmem gerekir. Benim benim için ayrıcalık yoktur: benim ampirik Egom ile başkasının ampirik Egosu dünya üzerinde aynı anda belirirler; ve genel “başkası” imliği bu “ego’lardan her ikisinin oluşturulması için de zorunludur. Böylece

her nesne, Kant'ta görüldüğü gibi, özneyle basit bir ilişki aracılığıyla oluşturulmak şöyle dursun, benim somut deneyimim içinde çokanlamlı olarak belirir, tanımlanmamış bir bilinçler çokluğuna atıfta bulunan sistemlere kökensel olarak sahipmiş gibi verilir; başkası, düşünülen nesnenin sürekli bir şekilde atıfta bulunduğu şey olarak da, Pierre'in ya da Paul'ün somut görünmeleri vesilesiyle de benim tarafımdan, masanın *üstünde*, duvarın *üstünde* keşfedilir.

Elbette bu görüşler klasik doktrinlere kıyasla bir gelişmeyi gerçekleştirirler. Araç-şeyin, kullanılabilir-şeyin [chose-ustensile] keşfedildiği andan itibaren bir kendi-için çokluğuna gönderme yaptığı yadsınamaz. Bu konuya ileride yeniden döneceğiz. Aynı şekilde, "başkası" imleminin deneyimden, ya da deneyim vesilesiyle gerçekleştirilen örneksemeci bir akıl yürütmeden gelemeyeceği de kesindir: tam tersine, deneyim, *başkası* kavramının ışığında yorumlanır. Bu, başkası kavramının *a priori* olduğunu mu söylemektir? Bunu daha sonra belirlemeye çalışacağız. Ne var ki bu yadsınamaz avantajlarına rağmen Husserl'in teorisi bize Kant'ınkinden belirgin bir şekilde farklıymış gibi görünmüyor. Çünkü gerçekten de benim ampirik Egom başkasınınkinden daha kesin olmasa da, Husserl, bu Egodan radikal bir şekilde ayrı olan ve Kant'ın öznesine fazlasıyla benzeyen transandantal özneyi [sujet transcendantal] muhafaza etmiştir. Oysa hiç kimse için şüphe konusu olmayan ampirik "Ego"lar paralelliğini değil, transandantal özneler paralelliğini göstermek gerekirdi. Çünkü gerçekten de başkası, *hiçbir zaman* benim deneyimim içinde rastlanan ampirik kişilik değildir: başkası, bu kişinin doğal olarak gönderdiği transandantal öznedir. Böylece gerçek sorun transandantal özneler arasında, deneyimin ötesindeki bağlantı sorunudur. Eğer karşılık olarak, transandantal öznenin başlangıçtan itibaren noemaya özgü bütünün *oluşması için* başka öznelere gönderme yaptığı söylenecek olursa, buna, transandantal öznenin tıpkı *imlemlere* gönderir gibi başka öznelere gönderme yaptığı yanıtını vermek kolaydır. Başkası, burada, bu dünyanın ötesinde varolan gerçek bir varlık gibi değil, bir dünya oluşturmaya imkân veren fazladan bir kategori gibidir. Ve hiç şüphesiz başkası "kategorisi", imlemi içinde bile, dünyanın öte yanındaki bir özneye yapılan bir göndermeyi içerir, ama bu gönderme ancak varsayımsal olabilir, salt birleştirici bir kavram içeriği değeri taşır; dünyada ve dünya için geçerlidir, hakları dünyayla sınırlıdır ve başkası doğası gereği dünyanın dışındadır.

Zaten Husserl kendini, başkasının dünya-dışı varlığının ne anlama gelebileceğini anlama imkânından bile yoksun kılmıştır, çünkü *varlığı*, gerçekleştirilmesi gereken işlemlerin sonsuz bir dizisinin basit belirtisi olarak tanımlar. Varlığı bilgi aracılığıyla daha iyi ölçemeyiz. Oysa bilginin genel olarak varlığı ölçtüğünü kabul etsek bile, başkasının varlığı kendi gerçekliği içinde başkasının kendisi hakkında edindiği bilgiyle ölçülür, yoksa benim onun hakkında edindiğim bilgiyle değil. Ben aracılığıyla erişilecek olan başkasıdır, ama benim tanıdığım olarak değil de kendini tanıyan olarak, bu da imkânsızdır: nitekim böyle bir tanıma, benim başkası ile içsellik durumunda özdeşleşmemi varsayar. Dolayısıyla burada başkası ile benim aramdaki ilkesel farkı buluruz; bu fark bedenlerimizin dışsallığından gelmez, her ikimizin de içsellik halinde varolmamız gibi basit bir olguya dayanır ve içselliğe ilişkin geçerli bir bilgi ancak içsellik halinde kurulabilir, bu da kendini tanıdığı haliyle, yani olduğu haliyle başkası hakkında her türlü *bilgiyi* ilke olarak yasaklar. Bunu zaten Husserl de anlamıştır, çünkü somut deneyimimize göründüğü şekliyle “başkasını bir *namevcudiyet* olarak tanımlar. Ama en azından Husserl’in felsefesinde, bir namevcudiyetin tam bir görüsüne nasıl sahip olunacaktır? Başkası boş yönelimlerin nesnesidir, başkası ilke olarak kendini reddeder ve kaçar: şu halde kalan yegâne gerçek *benim* yönelimimin gerçekliğedir: başkası, benim deneyimim içinde somut bir biçimde belirdiği ölçüde, başkasına yönelik niyetime tekabül eden boş noemadır; transandantal bir kavram olarak belirdiği ölçüde, deneyimimi birleştiren ve oluşturan bir işlemler bütünüdür. Husserl, tekbencilik yanlısına başkasının varoluşunun dünyanın varoluşu kadar kesin olduğunu bildirerek cevap verirken benim psikofizik varoluşumu da dünyanın içinde anlar; ama tekbencilik yanlısı da başka bir şey söylemez: onun kadar kesindir, diyecektir, ama daha fazla değil. Dünyanın varoluşu onun hakkında edindiğim bilgiyle ölçülür, diye de ekleyecektir; bu, başkasının varoluşu için başka türlü olamaz.

Bir zamanlar, Husserl’in transandantal “Ego”sunun varoluşunu reddetmekle tekbencilikten kurtulabileceğimi sanmıştım.[69] O sıralar bana öyle geliyordu ki bilincimi öznesinden boşalttığım için artık bu bilinçte başkası bakımından ayrıcalıklı kılınmış hiçbir şey kalmıyordu. Ne var ki, transandantal bir özne varsayımının gereksiz ve zararlı olduğuna inanmaya devam etsem de, bu varsayımın terk edilmesi başkasının varoluşu sorununu

bir adım bile ilerletmez. Hattâ ampirik Ego dışında, bu Egonun bilincinden -yani öznesiz bir transandantal alandan-*başkaca hiçbir şey* olmasaydı bile, yine de başkasına yönelik olumlamamın, dünyanın ötesinde, benzer bir transandantal alanın varlığını boyutlayıp talep etmesi gerekir; ve sonuçta tekbencilikten kurtulmanın yegâne yolu, burada da yine, transandantal bilincimin bizatihi kendi varlığı içinde aynı türden başka bilinçlerin dünya-dışı varoluşundan etkilendiğini kanıtlamak olur. Nitekim Husserl varlığı bir dizi imlemeye indirgediği için, benim varlığım ile başkasının varlığı arasında kurabildiği yegâne bağlantı bilginin bağlantısıdır; dolayısıyla, Kant gibi, Husserl de tekbencilikten kaçamaz.

Eğer, kronolojik ardışıklığın kurallarını bir yana atarak, bir tür zamansal olmayan diyalektiğin kurallarına uyacak olursak, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'nin* ilk cildinde soruna getirdiği çözüm, bize Husserl'in önerdiği çözüme kıyasla önemli bir gelişme gerçekleştirir gibi görünecektir. Gerçekten de, başkasının ortaya çıkması dünyanın ve benim ampirik "ego"mun oluşumu için mutlaka gerekli olan şey değildir artık: başkasının görünmesi, kendinin bilinci olarak benim bilincimin bizatihi varoluşu gerekli olandır. Nitekim Ben, kendinin bilinci olarak kendi kendisini kavrar. "Benim "ben"liğim" = "ben"liğim" [moi = moi] ya da "ben-benim" [je suis je] eşitliği bizatihi bu olgunun ifadesidir. Her şeyden önce kendinin bu bilinci kendi kendisiyle salt özdeşliktir; salt kendi için varoluştur. Kendi kendinin kesinliğine sahiptir, ama bu kesinlik hâlâ gerçeklikten yoksundur. Nitekim bu kesinlik ancak kendi kendisinin göründüğü kendi için varoluşu bu bilince bağımsız bir nesne olarak göründüğü ölçüde gerçek olabilir. Böylece kendinin bilinci ilk önce bir özne ile bu öznenin kendisi olan ve henüz nesneleşmemiş bir nesne arasındaki birleştirici bir ilişki gibidir. İtkisi [impulsion], her yönden kendi kendisinin bilincine varmak suretiyle kavramını gerçekleştirmek olduğundan, kendine nesnellik ve açık varoluş vererek kendini dışsal olarak geçerli kılmaya yönelir: söz konusu olan, "Ben-benim"i belirtikleştirmek ve gelişmenin nihai aşamasına ulaşmak üzere kendi kendini nesne olarak üretmektir — doğallıkla ve bir başka bağlamda, bilincin oluşunun, dönüşümünün ilk motoru olan aşamaya — ve kendini kendinin daha başka bilinçlerinde tanıyan, bu bilinçlerle ve kendi kendisiyle özdeş olan kendinin genel bilinci olan aşamaya. Dolayım kuran *başkasıdır.* Başkası benim kendimle birlikte ortaya çıkar, çünkü kendinin bilinci, her türlü Başkasının dışlanmasıyla kendi kendisiyle özdeştir.

Böylece ilk olgu bilinçlerin çoğulluğudur ve bu çoğulluk ikili ve karşılıklı bir dışlama ilişkisi formunda gerçekleşir, işte biraz önce talep ettiğimiz içsellik aracılığıyla olumsuzlama bağıyla karşı karşıyayız. Bilincimi başkasının bilincinden ayıran dışarıya ait ve kendinde hiçbir hiçlik yoktur, olma bizatihi ben olmamdan ötürüdür ki başkasını dışlarım: başkası, kendi olarak beni dışlayan, ben olarak benim dışladığımdır. Bilinçler kendi varlıklarının birbirleri üzerine binmesi içinde doğrudan doğruya birbirleri üzerinde taşınırlar. Bu, aynı zamanda da başkasının bana görünme tarzını tanımlamamıza imkân verir: başkası, benden başkası olandır, dolayısıyla bir olumsuzluk vasfıyla birlikte, özsel olmayan nesne gibi verilir. Ama bu başkası aynı zamanda da bir kendi bilincidir. Yaşamın varlığına gömülmüş, sıradan bir nesne olarak bana belirdiği şekliyle. Ve ben de başkasına böyle görünürüm: somut, duyulur ve dolaysız varoluş olarak. Hegel burada, benden *(cogito* tarafından yakalanan ben) başkaya giden tekanlamlı ilişkinin alanında değil, "birinin başkası içinde kendini kavraması" olarak tanımladığı karşılıklı ilişki içinde yer alır. Nitekim her bir kişi, ancak başkasına karşı çıktığı ölçüde mutlak olarak kendi içindir; bireylik hakkını başkasına karşı ve başkasının karşısında olumlar. Böylece cogito'nun kendisi de felsefe için bir başlangıç noktası olamaz; gerçekten de *cogito* ancak kendim için bireylik olarak görünmemin sonucunda doğabilir ve bu görünmeyi koşullandıran da başkasının kabul edilmesidir. Başkası sorununun cogito'dan kalkarak gündeme gelmesi şöyle dursun, tersine, benin kendini nesne olarak kavradığı soyut an olarak *cogito'yu* asıl mümkün kılan başkasının varoluşudur. Böylece Hegel'in *başkası için varlık* [l'etre pour autre] diye adlandırdığı "uğrak", kendinin bilincinin gelişmesinde zorunlu bir evredir; içselliğe giden yol başkasından geçer. Ama başkası, bir başka Ben, bir Benim için nesne-Ben olduğu ölçüde, ve aynı zamanda, benim Benimi yansıttığı, yani onun için nesne olduğum ölçüde beni ilgilendirir. Kendim için, ancak orada, başkasının içinde nesne olmanın bu zorunluluğundan dolayı, varlığımın *tanınmasına* başkası aracılığıyla erişmek zorunda kalırım. Ama *kendi için* bilincimin kendi kendisiyle dolaylanması bir başka bilinci gerektirse de, bilincimin kendi-için-varlığı -ve dolayısıyla da genel olarak varlığı- başkasına bağımlıdır. Ben başkasına nasıl görünüyorsam öyleyim. Ayrıca, mademki başkası bana göründüğü gibidir ve varlığım da başkasına bağımlıdır, benim kendime görünme tarzım da -yani kendime ilişkin bilincimin gelişme uğrağı-

başkasının bana görünme tarzına bağımlıdır. Benim başkası tarafından kabul edilmemin değeri, başkasının benim tarafımdan kabul edilmesinin değerine bağımlıdır. Bu anlamda, başkası beni bir bedene bağlanmış ve *yaşamın* içine batırılmış olarak kavradığı ölçüde, ben kendim de *bir başkasından* ibaretim. Kendimi başkasına kabul ettirmek için, kendi hayatımı tehlikeye atmak zorundayım. Nitekim hayatını tehlikeye atmak, kendini nesnel forma ya da belirlenmiş herhangi bir varoluşa bağlı olmayan olarak ortaya koymaktır; hayata bağlı olmayan olarak ortaya koymaktır-. Ama aynı zamanda başkasının *ölümünü* izlerim. Bu demektir ki, kendimi yalnızca başkası olan bir başkasıyla, yani başlıca özelliği ancak bir başkası için varolmak olan bağımlı bir bilinç aracılığıyla dolayımlamak isterim. Bu dolayımlama, başkasına karşı mücadelede, duyulur varlığımı *tehlikeye atmak suretiyle* kendimden soyutladığım için, hayatımı tehlikeye atacağım anın bizatihi içinde gerçekleşir; bunun tersine başkası, hayatı ve özgürlüğü yeğler ve böylece kendini nesnel forma bağlı olmayan olarak ortaya koyamadığını gösterir. Şu halde başkası genel olarak dış şeylere bağlı kalır; bana ve kendi kendisine *özsel olmayan* gibi görünür. O Köle'dir, ben de *Efendi'*yim; başkası için öz olan, benim. Marx'ı onca derinlemesine bir şekilde etkileyecek olan ünlü "Efendi-Köle" ilişkisi böyle ortaya çıkar. Bunun ayrıntılarına girecek değiliz. Kölenin Efendinin Gerçekliği olduğuna işaret etmekle yetinelim; ama bu tekyönlü ve eşitsiz tanıma, kabul etme yetersizdir, çünkü Efendi için kendi varlığından emin olmanın gerçekliği özsel olmayan bilinçtir; dolayısıyla *gerçeklik* olarak *kendi için varlıktan* emin değildir. Bu *gerçeğe* ulaşmak için "efendinin, başkası karşısında yaptığı şeyi kendi karşısında da yapacağı bir uğrağın bulunması ve orada kölenin kendisi karşısında yaptığı şeyi öteki karşısında yapması" gerekecektir[70]. Kendini daha başka kendinin bilinçlerinde tanıyan ve hem onlarla hem de kendi kendisiyle özdeş olan genel kendinin bilinci bu uğrakta ortaya çıkacaktır.

Böylece Hegel'in buradaki dahiyane sezgisi beni *kendi varlığımda* başkasına bağımlı kılmaktır. Ben ancak bir başkası aracılığıyla kendi için olan bir kendi için varlığım, der. Şu halde başkası benim yüreğime işler. Başkası, kendi kendimden şüphe etmeksizin şüphe konusu olamaz, çünkü "kendinin bilinci yalnızca kendi yankısını (ve yansısını) bir başkasında tanıdığı ölçüde gerçektir"[71]. Ve şüphe bile kendi için varolan bir bilinci

içerdiğinden, başkasının varoluşu bu varoluştan şüphe etme girişimimi koşullandırır, tıpkı Descartes'ta, varoluşumun yöntemsel şüpheyi koşullandırması gibi. Böylece, tekbencilik nihai olarak safdışı edilmiş görünüyor. Husserl'den Hegel'e geçerek muazzam bir ilerleme kaydettik: öncelikle, başkasını oluşturan olumsuzlama doğrudan, içsel ve karşılıklıdır; sonra, bu olumsuzlama her bilinci varlığının en derin yerinde hedef alıp sarsar; sorun mahrem varlık düzeyinde, tümel ve transandantal Ben düzeyinde ortaya konur; ben, kendi özsel varlığım içinde başkasının özsel varlığına bağımlıyım ve benim kendim için varlığım ile başkası için varlığımın birbirine karşı çıkarılmak zorunda olması bir yana, başkası-için-varlık benim kendim-için varlığımın zorunlu bir koşulu olarak görünür.

Bununla birlikte bu çözüm, içeriminin genişliğine karşın, Efendi ve Köle teorisinde ayrıntıya ilişkin olarak kaynaşıp duran yaklaşımların zenginliğine ve derinliğine rağmen bizi tatmin edebilecek midir?

Hegel elbette bilinçlerin varlığı sorununu ortaya koymuştur. Onun incelediği şey, kendi-için-varlık ve başkası-için-varlıktır ve her bilinci başkasının *gerçekliğini* içeren olarak verir. Ama bu ontolojik sorunun her yerde bilgi terimleriyle formülleştirilmiş olduğu da bir o kadar kesindir. Bilinçlerin mücadelesinin ana zembereği, bunların her birinin, kendi varlığından emin oluşunu *hakikate* dönüştürmek için gösterdiği çabadır. Ve biz bu gerçeğe ancak, benim bilincim başkası için *nesne* haline gelirken bir yandan da başkası benim bilincim için *nesne* haline geldiği ölçüde erişilebileceğini biliyoruz. Hegel böylece, idealizmin sorduğu soruya -başkası benim için nasıl nesne olabilir?- idealizmin kendi alanında kalarak cevap verir: nesnesi *başkası* olan bir Ben gerçekte varsa, bunun nedeni nesnesi Ben olan bir başkasının olmasıdır. Burada varlığın ölçüsü bir kez daha bilgidir ve Hegel, sonuçta bir "nesne-varlık"a indirgenebilir olmayan bir başkası-için-varlığın olabileceğini bile düşünemez. Bu yüzden, bütün o diyalektik evreler içinde yüze çıkmaya çalışan kendinin tümel bilinci, Hegel'in kendi itirafıyla düpedüz içi boş bir forma yedirilebilir olur: "Ben, benim". "Kendinin bilincine ilişkin bu önerme her türlü içerikten boşalmıştır" diye yazar[72]. Bir başka yerde de şunları: "(bu) her türlü dolaysız varoluşun ötesine geçmekten ibaret olan ve kendi kendisiyle özdeş bilincin düpedüz olumsuz varlığına ulaşan mutlak soyutlamanın süreci(dir)." Bu diyalektik çatışmanın bizatihi sonucu, kendinin tümel

bilinci, başkalaşımları içinde zenginleşmemiştir: tersine, tümüyle yoksunlaşmıştır, "Bir başkasının beni ben-kendim olarak bildiğini biliyorum"dan başka bir şey değildir. Hiç şüphesiz mutlak idealizm için varlık ve bilgi özdeş olduğu için bu böyledir. Ama bu dönüşüm bizi nereye sürükler?

Her şeyden önce, düpedüz tümel özdeşlik formülü olan "Ben-benim"in Giriş bölümümüzde betimlemeye çalıştığımız somut bilinçle hiçbir ortak yönü yoktur. O bölümde, kendi(nin) bilincinin varlığını bilgi terimleriyle tanımlamanın mümkün olmadığını göstermiştik. Bilgi *düşünüm* ile başlar, ama "yansı-yansıtan"ın oyunu, örtük durumda bile olsa, bir özne-nesne İkilisi değildir, *kendi varlığında* hiçbir aşkın bilince bağlı olmadığı gibi varlık kipi tam da kendi kendisi için soru, olmaktır. Daha sonra, incelememizin İkinci Kısmı'nın Birinci Bölümü'nde, yansıdan yansıtana ilişkinin hiçbir biçimde bir özdeşlik ilişkisi olmadığını ve Hegel'in "Benim benliğim = benliğim" ya da *"Ben-benim"*ine indirgenemediğini gösterdik. Yansı, kendini, yansıtan olmamak kılar; burada kendi varlığı içinde kendini hiçleyen ve beyhude yere *kendi* olarak kendi kendinde erimeye çalışan bir varlık söz konusudur. Bu betimlemenin kökensel bilinç olgusunu anlamaya imkân veren yegâne betimleme olduğu doğruysa, Hegel'in kendinin bilincinin eşdeğeri olarak verdiği Benin bu soyut ikilenişini açıklamayı başaramadığı sonucuna varılacaktır. Nihayet, üzerine düşünülmemiş salt bilinci onu karartan transandantal özne-Benden kurtarmayı da başardık ve kişisel varoluşun temeli olan kendisiliğin bir Egodan ya da Egonun kendi kendisine gönderilişinden tümüyle farklı olduğunu gösterdik. Dolayısıyla bilinci transandantal egoloji terimleriyle tanımlamak söz konusu olamaz. Kısacası bilinç soyut ve doğrulanamaz bir özdeşlik ilişkisi değil, somut ve *kendine özgü* [*sui generis]* bir varlıktır, mat ve gereksiz bir Egonun mekânı değil, kendiliktir, varlığı transandantal bir düşünümle ulaşılabilir türdendir ve bilincin başkasına bağımlı olmayan bir *gerçeği* vardır, ama bilincin bizatihi *varlığı* bilgiden bağımsız olduğundan kendi *hakikatinden* önce varolur; bu alanda, naif realizm için de olduğu gibi, *hakikati* ölçen varlıktır, çünkü düşünümsel bir görünün hakikati varlığa uygunluğuyla ölçülür: bilinç bilinmiş olmazdan önce *orada idi*. Dolayısıyla bilinç başkası karşısında kendini olumluyorsa, bunun nedeni soyut bir gerçeğin değil, kendi varlığının kabul edilmesinin hak talebinde bulunmasıdır. Nitekim efendi ile kölenin ateşli ve tehlikeli mücadelesindeki yegâne hedefinin "Ben

benim” kadar yetersiz ve soyut bir formülün kabul edilmesinden ibaret olması kolay kolay düşünülemez. Esasen bizatihi bu mücadelede de bir aldatmaca olsa gerektir, çünkü en sonunda ulaşılan hedef kendinin tümel bilinci, “kendiyle varolan kendinin görüsü” olacaktır. Her yerde olduğu gibi burada da Hegel’in karşısına birey olarak bireyin hak taleplerini temsil eden Kierkegaard’ı çıkarmak gerekir. Birey, birey olarak gerçekleşmeyi, tümel bir yapının nesnel açıklamasını değil, somut varlığının kabul edilmesini talep eder. Şüphe yok ki, başkasından talep ettiğim *haklar kendinin* tümelliğini ortaya koyar; kişilerin saygıdeğerliği benim kişiliğimin tümel olarak kabulünü gerektirir. Ama bu tümelin içinde kalıba dökülen ve onu dolduran benim somut ve bireysel varlığımdır, ben, *oradaki* bu varlık için birtakım haklar talep ederim, tikel burada, tümelin taşıyıcısı ve temelidir; bu durumda tümel eğer bireyselin *niyetiyle* varolmazsa anlam taşıyamaz.

Varlığın bu şekilde bilgiye yedirilmesi, burada da yine pek çok hatalar ya da imkânsızlıklarla sonuçlanacaktır. Bunları burada *iki başlık* altında özetleyecek, yani Hegel’e iki yönlü bir optimizm suçlaması yönelteceğiz.

İlk olarak, Hegel epistemolojik bir optimizmle hataya düşer gibi görünüyor bize. Nitekim ona öyle görünüyor ki, kendinin bilincinin *hakikati* ortaya çıkabilir, yani bilinçler arasında benim başkası ve başkasının da benim tarafımdan kabulü adı altında nesnel bir uzlaşma gerçekleştirilebilir. Bu kabul eşzamanlı ve karşılıklı olabilir: “Ben, başkasının beni kendi kendisi gibi bildiğini biliyorum”; bu tanıma *hakikatte* kendinin bilincinin tümelliğini üretir. Ne var ki başkası sorununun doğru dile getirilişi tümele doğru bu geçişi imkânsız kılar. Nitekim, başkası, beni benim “kendi”me göndermek zorundaysa, en azından diyalektik dönüşüm sonunda, benim onun için ne olduğum, onun benim için ne olduğu, benim benim için ne olduğum ve onun onun için ne olduğu arasında bir ortak nokta olması gerekir. Elbette, başlangıçta bu homojenlik mevcut değildir, Hegel de bunu kabul eder: “Efendi-Köle” ilişkisi karşılıklı değildir. Ama karşılıklılığın kurulabilmesinin gerektiğini ileri sürer. Çünkü gerçekten de, daha baştan *nesnelik* ile *yaşamı* birbiriyle karıştırır — öyle ustaca bir karıştırmadır ki bu, sanki isteyerek yapılmış izlenimi verir. Başkası bana nesne gibi görünür der. Oysa ki nesne, başkası içindeki Bendir. Ve bu nesneliği daha iyi tanımlamak istediğinde, onda üç farklı öğe saptar[73]: “birinin kendinin başkası içindeki bu kavranışı şudur: 1) Bu kavrayış kendiyle özdeşliğin

soyut uğrağıdır. 2) Bununla birlikte her bir kişi, aynı zamanda da başkasında dış nesne olarak, duyulur ve somut dolaysız varoluş olarak tezahür etme özelliğine sahiptir. 3) Her bir kişi, başkasına karşıt olarak kesinlikle kendi için ve bireyseldir...” Kendi ile özdeşliğin soyut uğrağının başkasının bilinmesi içinde verildiği görülüyor. Bu uğrak, bütün yapının iki başka uğrağıyla birlikte verilir. Ama bir Sentez filozofunda tuhaf kaçan şey odur ki, Hegel bu üç öğenin yeni ve analize karşı koyan bir form oluşturacak tarzda birbiri üzerinde etkide bulunup bulunmadıklarını sorma gereği duymamıştır. *Tinin Fenomenolojisi*’nde, başkasının ilk önce özsel olmayan (bu, yukarıda anılan üçüncü uğrağın anlamıdır) ve “yaşamın varlığı içinde dibe batırılmış bilinç” gibi belirdiğini bildirerek bakış açısını kesinleştirir. Ne var ki söz konusu olan, soyut uğrak ile yaşam arasında düpedüz bir birlikte-varoluştur. Şu halde benim ya da başkasının, tehlikeye maruz kaldığımız bizatihi edim içinde yaşamın ve bilincin analitik ayrılığını gerçekleştirmek için, yaşamımızı tehlikeye atması, yeterlidir: “Başkasının her bir bilinç için olduğu şey neyse, bilincin kendisi de başkası için odur; her bilinç, kendi kendisinde ve sırası geldiğinde, kendi faaliyetiyle ve başkasının faaliyetiyle, kendi için varlığın o salt soyutlanışını gerçekleştirir... Kendinin bilincinin salt soyutlanışı olarak kendini sunmak, nesnel formunun salt olumsuzlanması gibi açınlanmaktır, belirlenmiş herhangi bir varoluşa bağlı-olmayan gibi açınlanmaktır... yaşama bağlı-olmayan gibi açınlanmaktır”[74]. Ve Hegel hiç şüphesiz daha ileride, risk ve ölüm tehlikesinin deneyimiyle kendinin bilincinin, yaşamın da onda kendinin salt bilinci kadar özsel olduğunu öğrendiğini söyleyecektir; ama bu bambaşka bir bakış açısındandır, ve ben yine de kendinin bilincinin salt *hakikatini,* başkasının *yaşamında,* bu başkasından her zaman ayırabilirim. Köle böylece efendinin kendinin bilincini kavrar, onun *hakikati* olur, bununla birlikte, gördüğümüz gibi bu hakikat henüz hiçbir şekilde nesnesine uygun değildir.

Ama bu, başkasının, prensipte, bana nesne olarak göründüğünü söylemekle ya da herhangi tikel bir varoluşa bağlı olarak paşamın içinde dibe daldırılmış gibi göründüğünü söylemekle aynı şey midir? Burada salt mantıksal varsayımların düzleminde kalacak olursak, her şeyden önce başkasının bir bilince pekâlâ nesne formu altında da verilmiş olabileceğini ve bu nesnenin, tam da yaşayan bir beden denen o olumsal nesneye bağlı

olmaksızın verilmiş olabileceğini fark ederiz. *Aslında*, deneyimimiz bize yalnızca bilinçli ve yaşayan bireyler sunar; ama hak düzleminde kalındığında, başkasının bir beden-nesne vesilesiyle ortaya çıkması nedeniyle değil de başkası olması nedeniyle benim için nesne olduğuna işaret etmek gerekir; aksi takdirde, daha yukarıda sözünü ettiğimiz mekânlaştırıcı yanılsamanın içine yeniden yuvarlanırdık. Böylece başkası olarak başkasına özsel olan şey, yaşam değil nesneliktir. Esasen Hegel de bu mantıksal saptamadan yola çıkmıştı. Ancak, eğer bir bilincin yaşamla olan bağlantısı, orada, dibe daldırılmış bir halde her zaman keşfedilmeye açık olarak duran "kendinin bilincinin soyut uğrağını" doğa içinde bozmuyorsa, bu durum nesnellik için de geçerli midir? Başka türlü söyleyecek olursak, bir bilincin, bilinmiş olmaktan önce *olduğunu* bildiğimize göre, bilinmiş bir bilinç bizatihi bilinmiş olmasından ötürü tümüyle değişime uğramaz mı? Nesne olarak belirmek bir bilinç için hâlâ bilinç olmak mıdır? Bu soruya cevap vermek kolaydır: kendinin bilincinin varlığı öyledir ki kendi varlığında varlığının sorusudur, bu da onun salt içsellik olduğu anlamına gelir. Bilinç, devamlı bir biçimde daha olacak olduğu bir *kendi*'ye göndermedir. Bilincin varlığını tanımlayan şey, ne değilse o olmak ve ne ise o olmamak kipindeki varlık *olmasıdır.* Şu halde bilincin varlığı her türlü nesnelliğin radikal bir biçimde dışlanmasıdır: ben, ben-kendim için nesne olamayan kişiyim, varoluşu kendi için bile nesne formu altında tasarlaması mümkün olmayan kişiyim (düşünümsel ikiye ayrılma düzlemi dışında — ama düşünümün kendi-kendisi için nesne olamayan varlığın dramı olduğunu gördük). Bu durum, bir mesafe olmaktan, entelektüel bir önlemden veya bilgime dayatılmış bir sınırdan ileri gelmez, nesnellik belirtik bir olumsuzlama talep ettiği için bu böyledir: nesne, kendimi oldurmadığım şeydir, oysa ki ben kendimi oldurduğum kişiyim. Ben her yerdeyim, kendimden kurtulamam, kendimi arkamdan yakalarım; ve kendimi nesne kılmayı deneyebilseydim bile, esasen ben olan bu nesnenin bağrındaki ben ve o nesnenin bizatihi merkezinden daha ona bakacak olan özne olurdum. Bu da zaten Hegel'in, "başkasının varoluşu kendim için nesne olmam için zorunludur" derken sezdiği şeydir. Ne var ki, kendinin bilincinin "Ben benim'le dile geldiğini öne sürerek, yani bu bilinci kendinin bilgisiyle özümleyerek bu ilk tespitlerden çıkarılacak sonuçları ıskalıyordu, çünkü bizatihi bilincin içine, başkasının değiştirmeksizin yalnızca çekip çıkarmakla yetineceği saklıgüç halinde bir nesne gibi bir şeyi buyur

ediyordu. Ama eğer nesne olmak kesinlikle *ben-olmamak*'sa, bir bilinç için nesne olma olgusu bilinci kendi için olduğu şeyde değil, başkasına görünmesi içinde radikal bir biçimde değişime uğratır. Başkasının bilinci, benim yalnızca temaşa edebileceğim ve bundan ötürü de daha ben olacak olan şey olmak yerine, salt veri olarak bana görünen şeydir. Bana tümel zaman içinde kendini ifşa eden, yani bana kendine özgü zamansallaşmasının birliği İçinde görünecek yerde uğrakların kökensel uzamı içinde kendini veren şeydir. Çünkü kendine özgü zamansallaşması içinde bana görünebilecek olan tek bilinç, *benimkidir,* ve benim bilincim de ancak her türlü nesnellikten vazgeçerek bana görünebilir. Kısacası, *kendi-için,* başkası tarafından kendi-için olarak bilinemezdir. Başkası adı altında kavradığım nesne bana radikal bir biçimde *başka* bir form altında görünür; başkası, bana göründüğü gibi *kendi için* değildir, ben de kendime *başkası için* olduğum gibi görünmem; kendimi kendim için benim başkası İçin olduğum gibi kavramakta ne kadar yetersizsem, bana görünen nesne-başkasından kalkarak başkasının kendi için ne olduğunu kavramakta da o kadar yetersiz kalırım. Şu halde, kendinin bilinci adı altında, benim için ve ben(im) *bilincim* ile başkasına ilişkin *bilgimi* bir bütünün parçası olarak içeren tümel bir kavram nasıl getirilebilir? Ama dahası da var: Hegel'e göre başkası nesnedir ve ben kendimi neshe olarak başkasında kavrarım. Oysa bu olumlamalardan biri ötekini yok eder: başkasındaki nesne olarak kendime görünebilmem için başkasını özne olarak kavramam, yani onu kendi içselliği içinde yakalamam gerekir. Ama başkası bana nesne olarak göründüğü ölçüde benim onun için nesneligim de bana görünemez: hiç şüphesiz nesne-başkasının birtakım yönelimleri ve edimleri aracılığıyla *benimle ilgili olduğunu* kavrarım, ama onun bizatihi nesne olmasından ötürü, ayna-başkası kararır ve artık hiçbir şey yansıtmaz olur, çünkü bu yönelimler ve bu edimler, Dünyanın Zamanı içinde yakalanan, saptanan, temaşa edilen dünyanın şeyleridir ve anlamı da benim için nesnedir. Böylece ben yalnızca başkasının edimlerinin ve yönelimlerinin atıfta bulundukları aşkın nitelik olarak kendime görünebilirim; ama tam da başkasının nesneliği benim onun için nesneliğimi yok ettiğinden, içsel özne olarak kendimi bu yönelimlerin ve bu edimlerin ilgili oldukları şey olarak kavrarım. Ve benin ben-kendim tarafından bu kavranışını salt bilinç terimleriyle anlamak gerekir, bilgi terimleriyle değil: olduğumu, ben(in) ekstatik bilinç formu altında daha olacak olduğumdan, başkasını, beni işaret

eden bir nesne olarak kavrarım. Böylece Hegel'in iyimserliği bir yenilgiyle sonuçlanır: nesne-başkası ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında da olmadığı gibi. Başkası benim için ilk önce nesneyse kendimi başkasında bilemem ve başkasını da gerçek varlığı, yani özneliği içinde kavrayamam. Bilinçlerin ilişkisinden hiçbir tümel bilgi devşirilemez. Buna bilinçlerin ontolojik ayrılığı adını vereceğiz.

Ama Hegel'de daha temelli bir başka optimizm formu vardır. Bunu da ontolojik optimizm diye adlandırmak uygun olur. Nitekim Hegel'e göre hakikat, Bütünün hakikatidir. Ve Hegel başkası sorununu ele almak için hakikatin, yani Bütünün bakış açısına yerleşir. Böylece Hegelci monizm, bilinçlerin ilişkisini düşündüğünde hiçbir tikel bilinçte yerleşmez. Bütün, gerçekleştirilecek şey olmakla birlikte, hakiki olan her şeyin hakikati olarak esasen oradadır, aynı şekilde, Hegel, her bilinç kendi-kendisiyle özdeş olduğundan her bilincin başkasından başka olduğunu söylerken bütünün içine yerleşir, bilinçlerin dışındadır ve onları Mutlağın bakış açısından düşünür. Çünkü bilinçler bütünün uğrakları, kendiliklerinden "unselbstständig"[75] olan uğraklardır ve bütün bilinçlerin arasındaki dolaylayandır. Epistemolojik iyimserliğe paralel bir optimizm buradan kaynaklanır: bütünlüğe doğru çoğulluğun ötesine geçilebilir ve geçilmek zorundadır. Ama Hegel bu öteye geçme ediminin hakikiliğini olumlayabiliyorsa, bunun nedeni, onu daha başlangıçta kendine vermiş olmasıdır. Aslında kendi kendisinin bilincini unutur, Bütün, Hegel'*dir* ve bu doğrultuda bilinçler sorununu bu kadar kolay çözmesinin nedeni, Hegel açısından bu konuda asla gerçek bir sorun bulunmamasıdır. Nitekim, kendi bilincinin başkasının bilinciyle ilişkileri sorusunu kendine sormaz, ama kendi bilincini hesaba katmaksızın düpedüz ve yalnızca başka bilinçlerin kendi aralarındaki münasebeti, yani, esasen birtakım nesneler olarak kabul ettiği ve doğası tam da tikel bir nesne türü (nesne-özne) olmak olan bilinçlerin münasebetini inceler; ve Hegel'in yerleştiği bütüncül bakış açısından, bu bilinçlerden herhangi biri tikel bir ayrıcalıkla başkalarından ayrılmış olmanın ötesindedir, hepsi de kendi aralarında kesinlikle eşdeğerdir. Ne var ki Hegel kendini unutsa bile biz Hegel'i unutamayız. Bu demektir ki yeniden *cogito*'ya gönderiliyoruz. Gerçekten de, göstermiş olduğumuz üzere, bilincimin varlığı kesinlikle bilgiye indirgenebilir

değilse, o zaman hem kendi varlığımı hem de başkalarının varlığını eşdeğer olarak görebileceğim karşılıklı ve tümel bir ilişkiye doğru varlığıma aşkınlaşamam: tersine, *kendi varlığım içine* yerleşmem ve başkası sorununu kendi varlığımdan kalkarak ortaya koymam gerekir. Kısacası tek güvenilir hareket noktası cogitonun içselligidir. Bununla anlamamız gereken şudur: herkes, kendi kendisinin içselliğinden kalkarak başkasının varlığını bu içselliğin bizatihi varlığını koşullandıran bir aşkınlık gibi bulabilmek zorundadır, bu da ister istemez bilinçler çokluğunun ilke olarak aşılamaz olmasını gerektirir, çünkü hiç şüphe yok ki kendimi bir Bütüne *doğru* aşkınlaştırabilirim, ama kendimi ve başkasını temaşa etmek üzere bu Bütünde yerleşemem. Şu halde mantıksal ya da epistemolojik hiçbir optimizm bilinçler çoğulluğunun ortaya çıkardığı skandalı sona erdiremez. Hegel buna inandıysa, bunun nedeni, kendi(nin) bilinci olan bu özel varlık boyutunun doğasını hiçbir zaman kavramamış olmasıdır. Bir ontolojinin kendine verebileceği ödev, bu skandalı betimlemek ve onu varlığın bizatihi doğası içinde kurmaktır: ama onu aşmakta yetersizdir. Tekbenciliğin çürütülmesi ve başkasının varoluşunun bizim için besbelli ve kesin olduğunun gösterilmesi mümkündür — bunu biraz sonra daha iyi anlayacağız. Ama başkasının varoluşunu cogitonun zorunlu kesinliğine -yani benim kendi varoluşuma- katmış olsak bile, bundan ötürü monadlararası herhangi bir bütünlüğe doğru "başkasının ötesine geçmiş" olmazdık. Bilinçlerin dağılması ve mücadelesi ne ise o olarak kalacaktır: sadece bunların temelini ve gerçek alanını keşfetmiş olacağız.

Bu uzun eleştiri bize ne kazandırdı? Sadece şunu: eğer tekbencilik çürütülebilmek zorundaysa, benim başkasıyla münasebetim öncelikle ve temelde varlıktan varlığa bir ilişkidir, yoksa bilgiden bilgiye bir ilişki değil. Nitekim bu özel düzlemde varlığı bilgiyle ölçen Husserl'in de, bilgi ile varlığı özdeşleştiren Hegel'in de yenilgiye uğradıklarını gördük. Ama aynı şekilde, bakış açısı mutlak idealizmin koyutuyla karartılmış olmakla birlikte Hegel'in tartışmayı gerçek düzeyine yerleştirebildiğini de kabul ettik. Heidegger, *Sein und Zeit*'ta *[Varlık ve Zaman*] seleflerinin tefekküründen dersler çıkartmış ve şu iki zorunluluğu derinlemesine bir şekilde benimsemiş görünür: 1) "insan-gerçeklikleri" ilişkisinin bir varlık ilişkisi olması gerekir; 2) bu ilişkinin "insan-gerçeklikleri"ni, özsel varlıklarında, birbirlerine bağımlı kılması gerekir. Heidegger'in teorisi en azından bu iki gerekliliğe cevap verir. Ortaya gelen soruya, Gordion düğümlerini çözmeye

çalışacağına düğümü kesmeye yönelik katı ve biraz barbar tarzıyla düpedüz bir *tanımla* cevap verir. İnsan-gerçekliğini vasıflandıran “dünya-içindeki-varlık”ta -esasen soyutlamaya gitmedikçe ayrılamaz olan- birçok uğraklar keşfetmiştir. Bu uğraklar “dünya”, “içinde olmak” ve “varlık”tır. *Dünyayı,* “insan-gerçekliğinin, olduğu şeyi kendine duyurmasını sağlayan” olarak betimlemiştir; “içinde-olma”yı “Befindlichkeit”[76] ve “Verstand”[77] olarak tanımlamıştır; geriye, *varlıkın,* yani insan-gerçekliğinin dünya-içindeki-varlığını kazandığı kipten söz etmek kalır. Heidegger bize bunun “Mit-Sein” olduğunu söyler; yani “... ile-varlık”, “birlikte-varlık”. Böylece insan-gerçekliğinin varlık özelliği, varlığını başkaları *ile* olmasıdır. Söz konusu olan bir rastlantı değildir; ben, bir olumsallık beni daha sonra başkasıyla *karşılaştırsın* diye *önce* olmuş değilim: burada varlığımın özsel bir yapısı söz konusudur. Ama bu yapı Hegel’de olduğu gibi, dışarıdan ve Bütüncül bir bakış açısından kurulmaz: Heidegger elbette bilincin kendi kendisi tarafından keşfedilmesinin Descartesçı anlamıyla *cogito’dan* yola çıkmaz; kendisine açılan ve kavramlar aracılığıyla yapılarını sabitleştirmeye çalıştığı insan-gerçekliği kendi kendisinin insan-gerçekliğidir. “Dasein ist je meines”[78] diye yazar. Benim-kendime ilişkin preontolojik kavrayışımı belirtikleştirerek varlığımın özsel bir özelliği olarak başkası-ile-varlığı kavrarım. Kısacası, başkasıyla olan aşkın ilişkiyi benim kendi varlığımın kurucusu olarak keşfederim, tıpkı dünya-içindeki-varlığın benim insan-gerçekliğimi ölçtüğünü keşfettiğim gibi. Bu andan itibaren başkası sorunu yanlış bir sorundan başka bir şey değildir: başkası, önce dünya üzerinde rastladığım -ve onunla rastlaşmazdan önce de varolduğuma göre benim kendi varoluşum için kaçınılmaz olamayacak- falanca tikel varoluş değildir t artık, varlığımın oluşumuna katkıda bulunan merkez-dışı sonuçtur. Beni kendi dışıma, hem benden kurtulan hem de beni tanımlayan yapılara doğru fırlatan olarak varlığımın incelenmesidir, başkasını, kökensel olarak bana açık eden de bu incelemedir. Ayrıca, başkasıyla bağlantı türünün değiştiğine de işaret edelim: realizmle, idealizmle, Husserl ve Hegel’le birlikte, bilinçlerarası ilişki türü *için-varlık*tı: başkası, benim *için* olarak ya da benim onun *için* oluşum olarak bana görünüyor, hattâ beni oluşturuyordu; sorun, birbirleri karşısında yer alan, *dünyanın içinde* birbirlerine görünen ve aralarında çatışan bilinçlerin karşılıklı olarak tanınmasıydı. *“Birlikte-varlık”ın* bambaşka bir anlamı vardır: ile, birlikte, benimkinden başka bir

insan-gerçekliğinin dünyanın *ortasında* görünmesinin sonucu olan bir karşılıklı tanıma ve mücadele münasebetini göstermez. Daha çok bu dünyanın keşfedilmesi için bir tür ontolojik dayanışmayı ifade eder. Başkası, '"kullanılabilir olanlar" arasındaki tikel bir nesne tipi olarak dünyanın ortasında beliren ontik bir gerçeklik gibi kökensel bir şekilde bana bağlı değildir: öyle olsaydı esasen dağılmış olurdu ve onu bana bağlayacak münasebet de hiçbir zaman karşılıklılık kazanamazdı. Başkası, *nesne* değildir. Benimle olan bağlantısı İçinde insan-gerçekliği olarak kalır, beni kendi varlığım içinde belirlediği varlık, onun "dünya-içindeki-varlık" olarak kavranan salt varlığıdır -ve "içindeki" sözcüğünün "insum" anlamında değil, ama "colo", "habito"[79] anlamında anlaşılması gerektiğini biliyoruz; dünya-içinde-olmak, dünyaya musallat olmaktır, onun İçinde kısılıp kalmak değil- başkası, beni "dünya-içindeki-varlık"ını da belirler. İlişkimiz *cepheden* bir karşıtlık değildir, daha çok, *cenahlar üzerinden* bir karşılıklı-bağımlılıktır: bir dünyayı insan-gerçekliğim uğruna yararlandığım kullanılabilir araçlar bileşimi olarak var kıldığım ölçüde, aynı dünyayı kendi gerçekliği uğruna araçlar bileşimi olarak var kılan bir varlık tarafından kendi varlığım içinde belirlenirim. Zaten bu *birlikte-varlığı* da varlığımın edilgin bir biçimde kabul ettiği salt bir yanyanalık gibi anlamamak gerekir. Varlık, Heidegger'e göre, kendi kendisinin imkânları olmaktır, kendini oldurmaktır. Şu halde kendimi oldurmam bir varlık kipidir. Ve bu o kadar doğrudur ki, kendi varlığımı otantik bir şekilde ya da inotantik bir biçimde özgürce gerçekleştirdiğim ölçüde başkası için varlığımdan sorumlu olurum. Olanca özgürlüğüm içinde ve kökensel bir seçim aracılığıyla birlikte-varlığımı, örneğin, "birisi" biçiminde gerçekleştiririm. Bu durumda "birlikte-varlığım" benim için nasıl varolabilir diye sorulacak olursa, verilecek cevap, olduğum şeyi dünya aracılığıyla kendime duyururum olmalıdır. Özellikle de, inotantiklik kipinde, "birisi" kipindeyken, dünya, "herkese" ait olan ve ben "herkes" olduğum ölçüde bana da ait olan kullanılabilir araçlar ve kullanılabilir araç bileşimleri veçhesi altında (hazır giysiler, toplu taşımacılık, parklar, bahçeler, kamu alanları, *herhangi biri* gelip sığınabilsin diye yapılmış sığmaklar, vb) yapay imkânlarımın kişisiz yansıması olarak bana gönderir. Böylece, beni bir "Worumwillen"[80] olarak gösteren işaretleyici araçlar bileşimi aracılığıyla kendimi *herhangi biri* gibi kendime duyururum ve

inotantiklik -ki bu, otantikliğe dönüşümü gerçekleştirmediğim sürece benim sıradan halimdir- “birlikte-varlığımı”, biricik bir kişiliğin aynı şekilde biricik olan başka kişiliklerle ilişkisi olarak değil, “yeri en doldurulmaz varlıklar”ın karşılıklı bağlantısı olarak da değil, ama ilişkinin terimlerinin tam bir değiştirilebilirliği olarak bana açık eder. Terimlerin belirlenişi yine eksik kalıyor, ben başkasının karşıtı değilim, çünkü ben kendim değilim: belirsiz adılın (on), herhangi birinin sosyal birliği söz konusudur burada. Sorunu bireysel öznelerin iletişimsizliği düzleminde ortaya koymak, bir υστέρον προτέρον[81] [husteron proteron]a teşebbüs etmek, önceyle sonrayı karıştırmak olur; dünyayı tepe üstü yerleştirmek olur: otantik olmak ve bireylik kazanılır: ben ancak, bilincin çağrısının etkisi altında (*Ruf des Gewissens*), gözüpek-kararlılıkla (*Entschlossenheit*), tıpkı en özgün imkânıma doğru koşarcasına ölüme doğru atılırsam otantik olurum. Bu anda, kendi-kendimi otantiklik içinde keşfeder ve başkalarını da kendimle birlikte otantik olana doğru yükseltirim.

Heideggerci yaklaşımı en iyi biçimde sembolize edecek ampirik imge, mücadele imgesi değil *takım* imgesidir. Başkasının benim bilincimle kökensel münasebeti *sen* ve *ben* değil bizdir, ve Heidegger’in birlikte-varlığı, bir bireyin başka bir birey karşısındaki açık ve seçik konumu değildir, *bilgi* değildir, kendi takımıyla birlikteliğin derinlerde duyumsanan ortak varoluşudur; bu ortak varoluşu küreklerin tartımı ya da dümencinin düzenli hareketleri kürekçilere duyumsatır, geçilmesi gereken rakip kayık ya da tekne, bütün bir dünya (seyirciler, performans, vb.) ufukta şekillenen ortak amaç olarak *tezahür eder.* Bu birlikte-varoluşun ortak fonu üzerindedir ki, ölmek-için-varlığımın birdenbire açığa çıkması beni aniden mutlak bir “ortak yalnızlık” içinden kesip ayıracak ve aynı anda başkalarını da bu yalnızlığa kadar yükseltecektir.

Bu kez, istediğimiz şey bize gerçekten de verildi: başkasının varlığını kendi varlığında gerektiren bir varlık. Ama yine de, kendimizi tatmin olmuş sayamayız. Her şeyden önce, Heidegger’in teorisi[82] bulunması gereken çözümün kendisinden çok, bize çözümün işaretini sunar. “Birlikte-varlığın” “için-varlığa” bu biçimde ikame edilmesini koşulsuz kabul edecek bile olsak, böyle bir ikame işlemi bizim için temeli olmayan sıradan bir olumlama olarak kalacaktır. Hiç şüphesiz varlığımızın bir karşıtlık ilişkisinden çok bilinçlerin bir tür birlikte-varoluşunu açığa çıkarırmış gibi

görünen bazı ampirik durumlarıyla -özellikle de Alınanların çevrilmesi mümkün olmayan *Stimmung* terimiyle adlandırdıkları şeyle- karşılaşıyoruz. Ama işte özellikle de bu birlikte-varoluşun açıklanması gerekir. Birlikte-varoluş neden varlığımızın yegâne temeli haline gelir, neden başkalarıyla olan münasebetimizin temel türüdür, Heidegger neden "birlikte-varlığın" bu ampirik ve ontik tesbitinden kalkıp benim "dünya-içinde-varlığımın" ontolojik yapısı olarak birlikte-varoluş konumuna geçmeye hakkı olduğunu sanmıştır? Ve bu birlikte-varoluş [coexistence] ne tür bir varlığa sahiptir? Başkasını *bir başkası* kılan ve onu özsel-olmayan olarak oluşturan olumsuzlama hangi ölçüde korunmuştur? Bu yadsıma tümüyle ortadan kaldırıldığında, bir monizm içine yuvarlanmayacak mıyız? Ve eğer onu başkasıyla münasebetin özsel yapısı olarak muhafaza etmek zorundaysak, başkası-için-varlığın içinde sahip olmuş olduğu *karşıtlık* vasfını kaybetmesi ve "birlikte-varlığın" bizatihi yapısı olan o dayanışmacı bağlantı özelliğini kazanması için onu ne türden değişmelere maruz bırakmak gerekir? Ve buradan kalkıp, penceremden yolda yürüyen birini gördüğümde olduğu gibi, başkasının dünya üzerindeki varlığının somut deneyimine nasıl geçebiliriz? Özgürlüğümün atılımıyla, benzersiz imkânlarımın seçimiyle kendimi insani olanın farksızlaştırılmış fonundan kesip ayırarak tasarlamak elbette çekicidir — ve belki de bu tasarım önemli bir doğruluk payı içerir. Ama, en azından bu biçimiyle muazzam itirazlara yol açar.

Her şeyden önce, ontolojik bakış açısı, burada Kantçı öznenin soyut bakış açısıyla buluşur. İnsan-gerçekliği -bu *benim* insan-gerçekliğim bile olsa- ontolojik yapı aracılığıyla "birlikte-olandır" demek, bu insan gerçekliği doğası gereği, yani özsel ve tümel olarak "birlikte-olandır" demektir. Bu olumlama kanıtlanmış bile olsaydı, hiçbir somut *"birlikte-varlığı"* açıklamaya imkân vermezdi; başka türlü söylersek, benim "dünya-içindeki-varlığımın" yapısı olarak görünen ontolojik birlikte-varoluş, örneğin, Pierre ile olan dostluğumda ya da Anny ile oluşturduğum İkilide ortaya çıkan birlikte-varoluş gibi ontik bir "birlikte-varlığa", "ile-varlığa" hiçbir biçimde temel oluşturamaz. Nitekim, "Pierre-ile-varlık"m ya da "Anny-ile-varlık"m benim somut-varlığımın kurucu bir yapısı olduğunu göstermek gerekirdi. Ama bu, Heidegger'in yerleştiği bakış açısından imkânsızdır. Gerçekten de, ontolojik düzlemde alındığında, "ile" ilişkisi içindeki başkası, al-ter-egosu olduğu ve doğrudan doğruya göz önünde bulundurulan insan-gerçek-liginden daha somut biçimde belirlenemez: *o*

başkası, hiçbir biçimde Pierre ya da Anny haline gelmeye muktedir olmayan soyut bir terimdir ve bundan ötürü de *unselbständig'tir.* Böylece "Mitsein"ın ilişkisi, başkasının tanınmasına ilişkin psikolojik ve somut sorunun çözümünde bize hiçbir biçimde yardımcı olamaz. Birbiriyle iletişimsiz iki düzlem ve ayrı çözümler gerektiren iki sorun vardır. Denecektir ki, bu genelde Heidegger'in ontolojik düzlemden ontik düzleme, genel olarak "dünyada olmaktan", "dünya-içindeki-varlıktan" *o* tikel araçla olan ilişkime geçmekte duyumsadığı güçlüğün görüntülerinden biridir. Yani ölümümü en özsel imkânım kılan ölmek-için-varlığımdan dışarıdaki şu ya da bu varolanla karşılaşmak suretiyle maruz kalacağım o "ontik" ölüme geçmekte duyumsadığı; güçlüğün görüntülerinden biridir. Ama bu güçlük, gerektiğinde bütün öteki durumlar içinde gizlenmiş olabilir, çünkü, örneğin, insan-gerçekliğini ilgilendiren bir ölüm tehdidinin gizlenmekte olduğu bir dünyanın varolmasını mümkün kılan da bu insan-gerçekliğidir; dahası, eğer dünya varsa, bunun nedeni, onun bir yaranın ölümcül olduğunun söylendiği anlamda "ölümlü" olmasıdır. Ne var ki bir düzlemden ötekine geçişin imkânsızlığı tam tersine başkası sorunu vesilesiyle patlak verir. Çünkü gerçekten de insan-gerçekliği dünya-içindeki-varlığının ekstatik belirişi içinde bir dünyanın varolmasını mümkün kılsa da, yine de "birlikte-varlığı"ndan bir başka insan-gerçekliği belirmesine sebep olduğu söylenemez. Varlık elbette benim aracılığımla "vardır *(es gibt)".* Bu yüzden, bir başka in-san-gerçekliği de benim aracılığımla "vardır" ["il y a"] mı diyeceğiz"? Eğer bununla söylenmek istenen, benim *benim için* bir başka insan-gerçekliğinin (var) olduğu varlık olmamsa, bu düpedüz mâlûmu ilânıdır. Yok eğer benim, kendisi aracılığıyla genel olarak başkalarının (var) *olduğu* varlık olduğum söylenmek isteniyorsa, yeniden tekbenciliğin içine yuvarlanırız. Nitekim "kendisi ile" olduğum bu insan-gerçekliğinin kendisi de "dünya-içindeki-benim-ile"dir, bir dünyanın özgür temelidir (bunun *benimki* olması nasıl olabilir? İnsan, gerçekliklerinin "üzerinde" oldukları dünyaların özdeşliği "birlikte-varlık"tan çıkarsanamaz), bu İnsan-gerçekliği kendi kendisinin imkânlarıdır. Dolayısıyla bu insan-gerçekliği, varlığını "vardır" formunda varoldurmamı beklemeksizin *kendi için'*dir. Böylece bir dünyayı "ölümlü" olarak kurabilirim, ama*kendi kendisinin imkânları olan somut varlık olarak bir insan-gerçekliği kuramam. "Benim" varlığımdan hareketle kavranan, *birlikte-varlığım* ancak *benim* varlığım içinde temellenen salt bir gerekirlik

olarak düşünülebilir ve başkasının varoluşunun en küçük kanıtını, benimle başkası arasında en küçük köprüyü bile oluşturmaz.

Dahası, benimle soyut bir başkası arasındaki bu ontolojik ilişki genel olarak benim başkasıyla olan münasebetimi tanımladığından ötürü, benimle Pierre arasında tikel ve ontik bir ilişkiyi kolaylaştırmak şöyle dursun, deneyimim içinde verili tekil bir başkası ile varlığım arasındaki her türlü somut bağlantıyı radikal bir tarzda imkânsız kılar. Gerçekten de, başkasıyla ilişkim *a priori* ise, başkasıyla her türlü ilişki imkânını tüketir. Ampirik ve olumsal ilişkiler, bu *a priori* ilişkinin özellikleri ya da tikel durumlar olamazlar; bir yasanın özgüllükleri ancak İki koşulda vardır: söz konusu yasa ya ampirik ve tekil olgulardan tümevarım yoluyla çıkartılmıştır (ve buradaki durum bu değildir), ya da, yasa *a priori*'dir ve Kantçı kavramlar gibi deneyi birleştirir. Ama, tam da bu durumda, erimi ancak deneyin sınırları içindedir: şeylerin içinde benim oraya koyduklarımdan başkasını bulamam. Oysa, iki somut "dünya-içindeki-varlığın" münasebete sokulması *benim* deneyimime ait olamaz; şu halde böyle bir çaba *birlikte-varlığın* alanının dışındadır. Ama yasa tam da kendi özgün alanını *kurduğu* için, kendisi tarafından kurulmuş olmayan her türlü gerçek olguyu *a priori* olarak dışlar. Duyarlığımın *a priori* formu olarak bir zamanın varoluşu, beni, bir varlığın vasıflarını taşıyacak numenal bir zamanla her türlü bağlantıdan *a priori* olarak dışlar. Nitekim ontolojik ve bunun sonucunda *a priori* bir "birlikte-varlığın" varoluşu, mutlak bir aşkın halinde *kendi-için* beliren somut bir insan-gerçekliğiyle ontik her türlü bağlantıyı imkânsız kılar. Varlığımın yapısı olarak tasarlanan "birlikte-varlık", beni, en az tekbenciliğin kanıtlarındaki kesinlikle yalıtır. Çünkü Heideggerci *aşkınlık*, kendini aldatmaya ilişkin bir kavramdır: elbette idealizmin ötesine geçmeyi hedefler ve idealizm kendi kendisinde durağan halde ve kendi imgelerini temaşa eden bir öznellik sunduğu ölçüde de bunu başarır. Ne var ki böylece ötesine geçilen idealizm, idealizmin bozulmuş bir formundan, bir tür ampirik-eleştirelci psikolojizmden başka bir şey- değildir. Heideggerci insan-gerçekliği hiç şüphesiz "kendi dışında varolur". Ama bu kendi dışındaki varoluş, Heidegger'in doktrininde, tam da *kendi*'nin tanımıdır. Bu, varoluşun gerçek anlamda yabancılaşma olduğu, bir başkasında varolma olduğu Platoncu ekstaza da, Malebranche'ın Tanrı'da bulduğu vizyona da, bizim ekstaza ve iç olumsuzlamaya ilişkin kendi anlayışımıza da benzemez. Heidegger, idealizmden kurtulamaz: deneyimimizin *a priori* koşullarına

ilişkin Kantçı düşünüm bizi ne kadar yalıtırsa, varlığının *a priori* yapısı olarak kendi dışına doğru kaçışı da onu o kadar kesin bir biçimde tecrit eder; nitekim, kendi dışına doğru bu kaçışın ulaşılamaz sonunda insan-gerçekliğinin bulduğu şey, yine kendidir: kendi dışına doğru kaçış kendiye doğru kaçıştır ve dünya kendiden kendiye olan salt mesafe olarak belirir. Bunun sonucu olarak, *Sein und Zeit*'ta [Varlık ve Zaman] her türlü idealizmin ve her türlü realizmin aynı anda' ötesine geçmeyi aramak beyhude olur. Ve idealizmin genelde bize benzeyen, bize benzedikleri ölçüde deneyimimizden kurtulan ve bizatihi kuruluşları içinde bizim *a priori*'mizden kaynaklanmayan somut varlıkların varoluşunu temellendirmek söz konusu olduğunda karşılaştığı güçlükler, Heidegger'in "insan-gerçekliği"ni yalnızlığından çıkarma girişiminin karşısına bir kez daha dikilirler. Heidegger'in bu güçlüklerden kurtulurmuş gibi görünmesinin nedeni, "kendinin-dışmda"yı kimi zaman "kendinin-dışında-kendiye-doğru" gibi, kimi zaman da "kendinin-dışında-başkasında" gibi almasıdır. Ne var ki, akıl yürütmelerinin içine kurnazca sokuverdiği "kendinin-dışında"yla ilgili ikinci kabul birincisiyle kesinlikle bağdaştırılamaz: insan-gerçekliği, kendi ekstazlarının bağrında bile tek başınadır. Çünkü başkasının varoluşu olumsal ve indirgenemez bir olgunun yapısına sahiptir — ve bu da Heidegger'in doktrininin eleştirel incelenmesinden devşireceğimiz yeni kazançtır. Başkası oluşturulmaz, onunla *karşılaşılır [rencontre*]. Ve bununla birlikte bu olgu bize zorunluluk açısından görünmek zorunda olsa da, "deneyimimizin imkân koşulları"na ait zorunlulukla, ya da dilerseniz ontolojik zorunlulukla görünmez: başkasının varoluşunun zorunluluğu, eğer böyle bir zorunluluk varsa, bir "olumsal zorunluluk" olmak zorundadır, yani cogitonun kendini dayattığı *olgusal zorunlulukla* bizatihi aynı türden olmak zorundadır. Başkası bize verilebilecekse, bu onun olgusallık vasfını karşılaşmaya bırakan, ama yine de cogitonun taşıdığı zorunluluktan, yani şüphe götürmezlikten pay alan doğrudan bir yakalamayla olur, tıpkı cogitonun kendisinin de tüm olgusallığını benim kendi düşünceme bırakması gibi.

Bu uzun doktrin serimlemesi, başkasının varoluşuna ilişkin bir teorinin geçerliliği için gerekli ve yeterli koşulları kesinleştirmemize imkân verdiği takdirde yararsız olmayacaktır.

1) Böylesi bir teori, başkasının varoluşuna ilişkin yeni bir *kanıt*, tekbenciliğe karşı ötekilerden daha iyi bir gerekçe getirmemelidir. Nitekim

eğer tekbencilik dışlanmak zorundaysa, bu ancak tekbencilik imkânsız olduğu için, ya da dilerseniz hiç kimse gerçekten tekbenci olmadığı için olabilir. Başkasının varoluşu, her zaman şüphe içinde vazgeçilebilir türden olacaktır, meğer ki başkasından yalnızca sözlerde ve soyut olarak şüphe edilmesin, tıpkı öyle bir şeyi düşünmem mümkün olmadığı halde "kendi varoluşumdan şüphe ediyorum" diye yazabilmem gibi. Kısacası başkasının varoluşu bir *ihtimal* olmamak zorundadır. Gerçekten de ihtimal ancak deneyimimiz içinde ortaya çıkan, ya da yeni etkileri deneyimimiz içinde görünebilen nesneleri ilgilendirebilir. İhtimal ancak bir doğrulama ya da bir geçersizleştirme her an için mümkünse vardır. Eğer başkası, ilke olarak ve kendi "kendi-için"inde benim deneyimim dışındaysa, bir *başka kendi* olarak varoluş ihtimali hiçbir zaman doğrulanamayacak ya da geçersizleştirilemeyecektir, bu ihtimal ne artabilir, ne eksilebilir, ne de hattâ ölçülebilir: dolayısıyla ihtimal olmanın varlığını bile kaybeder ve sanki sadece bir romancının sanısı haline gelir. Bunun gibi, M. Lalande da, Mars gezegeni üstünde canlı varlıkların mevcudiyetine ilişkin bir varsayımın tümüyle tahmine dayanacağım ve bu varsayımı doğrulayan ya da onu geçersizleştiren olguları göstermeye imkân veren araçlara ya da bilimsel teorilere sahip olmadığımız sürece', doğru ya da yanlış sayılma "şans"ının hiçbir şekilde bulunmadığını göstermiştir[83]. Ama başkasının yapısı ilke olarak öyledir ki, hiçbir yeni deney hiçbir zaman tasarlanmış olamaz, hiçbir yeni teori onun varoluşuna ilişkin varsayımı doğrulayamaz ya da geçersizleştiremez, hiçbir araç beni bu varsayımı olumlamaya ya da dışlamaya yöneltecek yeni olguları ortaya koyamaz. Şu halde başkası dolaysız bir şekilde bende mevcut değilse ve varoluşu benimki kadar kesin değilse, başkasına ilişkin her türlü tahmin de tümüyle anlamdan yoksundur. Ama ben başkasının varoluşu üzerinde tahmin yürütmem ki: bu varoluşu olumlarım. Şu halde başkasının varoluşuna ilişkin bir teori sadece beni kendi varlığımda sorgulamak, o olumlamanın anlamını aydınlatmak ve kesinleştirmek ve asıl (bir kanıt icat etmek şöyle dursun) bu kesinliğin bizatihi temelini açıkça belirtikleştirmek zorundadır. Başka türlü söylersek, Descartes kendi varoluşunu *kanıtlamış* değildir. Çünkü gerçekten de varolduğumu her zaman bilmekteydim, *cogito*yu hayata geçirmeyi hiçbir zaman bırakmamıştım. Aynı şekilde, tekbenciliğe direnişlerim -ki bunlar, cogitodan şüphe ettirecek bir girişimin yol açabileceği direnişler kadar

canlıdırlar-benim başkasının varolduğunu her zaman bildiğimi, örtük olsa da başkasının varoluşuna ilişkin tam bir *anlayışa* her zaman sahip olduğumu, bu “preontolojik” *anlayışın* da başkasının doğası ile benim varlığım arasındaki varlık münasebeti hakkında içerdiği anlamanın bunun dışında başvurulabilecek bütün teorilerden daha emin ve daha derin olduğunu kanıtlar. Eğer başkasının varoluşu nafile bir sanı, bir tahmin, salt bir roman değilse, bunun nedeni onu ilgilendiren ve *cogito*vari bir şeyin olmasıdır. Yapılarını belirtikleştirerek,’erimini ve haklarını belirleyerek gün ışığına çıkarılması gereken, işte bu *cogito*’dur.

2) Zira öte yandan Hegel’in uğradığı yenilgi, mümkün olan tek hareket noktasının Descartesçı *cogito* olduğunu bize gösterdi. Zaten başkasının varoluşunun alanı olan olgusal zorunluluk alanı üzerine bizi yalnızca bu *cogito* yerleştirir. Böylece, daha uygun bir terim bulunmadığı için başkasının varoluşunun *cogitosu* diye adlandırdığımız şey, benim kendi cogitomla karışır. Bir kez daha inceleyecek olursak, cogitonun beni kendisinden dışarıya, başkası üzerine fırlatması gerekir, tıpkı beni kendisinden dışarıya Kendinde üzerine fırlatmış olması gibi; ve bu da, ayrı şekilde *a priori* bir başkasını işaret eden benim kendime ilişkin *a priori* bir yapıyı bana açık ederek değil, ama *falan* ya da *filan* somut başkasının somut ve yadsınamaz mevcudiyetini keşfettirerek olacaktır, tıpkı benzersiz, olumsal, yine de zorunlu[1] ve somut varoluşumu esasen bana açmlamış olması gibi. Böylece, başkası-içini bize ifşa etmesini kendi-içinden talep etmek, bizi mutlak aşkınlığın içine fırlatmasını mutlak içkinlikten beklemek gerekir: kendi-kendimin en derinlerinde başkasına *inanma nedenlerini* değil, ben olmayan olarak başkasının kendisini bulmak zorundayım.

3) Ve cogitonun bizim için açığa çıkarmak zorunda olduğu şey de bir nesne-başkası değildir. Şunun uzun zamandan beri üzerine düşünülmüş olması gerekirdi: *nesne* demek *muhtemel* demektir. Başkası benim için nesneyse beni ihtimale gönderir. Ama ihtimal yalnız ve yalnız tasavvurlarımızın sonsuza giden uygunluğunda temellenir. Başkası ne bir tasavvur, ne bir tasavvur sistemi, ne de tasavvurlarımızın zorunlu bir birimi olduğundan, *muhtemel* olamaz; *önce* nesne olamaz. Şu halde başkası *bizim için*’se, dünyaya ilişkin bilgimizin kurucu etmeni olarak değil, ben’e ilişkin bilgimizin kurucu etmeni olarak da değil, varlığımızı “ilgilendirdiği” ölçüde *bizim-için* olabilir ve bu da, o varlığın kuruluşuna *a priori* bir biçimde

katılmış olduğu ölçüde değil, olgusallığımızın ampirik koşulları içinde somut olarak ve "ontik olarak" bu varlığı ilgilendirdiği ölçüdedir.

4) Eğer Descartes'ın, bütünüyle aşkınlığın görüsüyle dolu olan o olağanüstü "mükemmellik fikriyle kanıtlamasıyla Tanrı için denemiş olduğu şeyi, bir bakıma, başkası için denemek söz konusu olursa, bu deneme başkasını başkası olarak yakalayışımız açısından bizi dış olumsuzlama diye adlandırmış olduğumuz belli bir olumsuzlama türünü ötelemeye zorlar. Başkası, *cogitoya* ben *olmayan* olarak görünmek zorundadır. Bu olumsuzlama iki türlü düşünülebilir: ya salt dış olumsuzlamadır ve başkasını benim-kendimden, bir tözün bir başka tözden ayrıldığı gibi ayıracaktır -bu durumda başkasının her türlü kavranışı tanım gereği imkânsızdır- ya da iç olumsuzlama olacaktır ki bu da, her biri ötekinde olumsuzlanarak oluşan iki terimin sentetik ve etkin bağlantısı anlamına gelir. Bu olumsuz ilişki şu halde karşılıklı ve çifte içsellikte olacaktır. Bu demektir ki "başkalarının çokluğu öncelikle bir *derlem [collection*] değil ama bir *bütünlük* olabilir -bu doğrultuda Hegel'e hak veriyoruz- çünkü her başkası kendi varlığını başkasında bulur; ama aynı zamanda da bu Bütünlük öyledir ki, "bütünün bakış açısına" yerleşmek ilke olarak imkânsızdır. Nitekim, benim-kendim-için-varlığım ile başkası için nesneliğimin kıyaslanmasından hiçbir soyut bilinç kavramının çıkamadığını görmüştük. Ayrıca bu bütünlük -kendi-içinin bütünlüğü gibi- bütünlüğü bozulmuş bütünlüktür, çünkü başkası-için-varoluş başkasının radikal reddi olduğundan, "başkalarının bütüncül ve birleştirici hiçbir sentezi mümkün değildir.

Şu birkaç açıklamadan yola çıkarak, bu kez biz başkası sorununa yaklaşmayı deneyeceğiz.

IV. BAKIŞ

Bana doğru geldiğini gördüğüm şu kadın, sokaktan geçen şu adam, penceremden şarkı söylediğini işittiğim şu dilenci benim için nesnedirler, buna şüphe yoktur. Nitekim başkasının bendeki mevcudiyet kipliklerinden en azından bir tanesinin *nesnelik [objectite*] olduğu doğrudur. Ama bu nesnelik ilişkisi başkası ile benim aramdaki temel ilişki olsa da başkasının varoluşunun düpedüz tahmine dayalı kaldığını gördük. Oysa, işittiğim şu sesin bir gramafondan yükselen şarkı değil de bir adamın sesi olması

yalnızca tahmine dayalı değildir, *muhtemeldir* de, yoldan geçtiğini gördüğüm kişinin mükemmel bir robot değil de bir adam olması sonsuzcasına *muhtemeldir***.** Bu şu anlama gelir: başkasını nesne olarak yakalayışım, ihtimalin sınırlarından çıkmaksızın ve bizatihi bu ihtimal yüzünden, özü gereği başkasının temelli bir kavranışına gönderir ve bu kavrayışta başkası kendini bana nesne olarak değil, "kişi halindeki mevcudiyet" ["presence en personne"] olarak keşfettirir. Kısacası, başkasının, bir nesne düşü değil de muhtemel nesne olması için nesneliğinin kökensel ve benim erimim dışında kalan bir yalnızlığa değil, başkasının, kendisini hakkında edindiğim bilgiyle olduğundan daha başka türlü ortaya koyduğu temelli bir bağlantıya göndermesi gerekir. Klasik teoriler algılanan her türlü insan organizmasının bir şeye *gönderme yaptığını* ve gönderme yaptıkları bu şeyin onun muhtemel temeli ve güvencesi olduğunu düşünmekte haklıdırlar. Ama hataları, bu göndermenin ayrı bir varoluşu, tıpkı numenin Kant'daki *Empfindung'un*[84] arkasında olması gibi, algılanabilir açılımlarının arkasında olan bir bilinci gösterdiğini sanmalarıdır. Bu bilinç ayrı bir durumda varolsun ya da varolmasın, gördüğüm surat bu bilince göndermez, benim algıladığım muhtemel nesnenin *hakikati* bu bilinç değildir. Başkasının benim için mevcudiyet olduğu ikizlenmiş bir belirişe yönelik olgusal gönderme, -görü türünde, karanlık ve anlatılamaz bir form altında tasarlanmış bile olsa- tam anlamıyla bilginin dışında verilir, kısacası "başkası-ile-çift-halindeki-varlığa" verilmiştir. Başka türlü söylersek, başkası sorunu genelde sanki başkasının keşfedildiği ilk ilişki nesnelikmiş gibi, yani başkası sanki önce -doğrudan ya da dolaylı yoldan- bizim algımızda açığa çıkıyormuşçasına ele alınmıştır. Ama bu algı, bizatihi doğası gereği kendisinden başka şeye *atıfta bulunduğundan* ve ne aynı türden görünmelerin -idealizmde, masanın ya da iskemlenin algılanışının yaptığı gibi- sonsuz bir dizisine, ne de ilke olarak benim erimim dışında konumlanan yalıtık bir kendiliğe gönderebildiğinden, bu algının özü benim bilincim ile başkasının bilinci arasındaki bir ilk ilişkiye atıfta bulunmak zorundadır. İçerisinde başkasının benimle bağlantıda olduğu ve bana doğrudan doğruya özne olarak verilmiş olması gereken bu ilişki temel münasebettir, benim bizatihi başkası-için-varlık tarzımdır.

Bununla birlikte burada birtakım mistik deneylere ya da bir anlatılamazlığa atıfta bulunmamız söz konusu olamaz. Başkası* bize güncel gerçeklik içinde görünür ve muhtemelliği de güncel gerçekliğe atıfta bulunur. Şu halde sorun belirginleşiyor: güncel gerçeklik içinde başkasıyla aramda sürekli biçimde hedeflenebilecek ve bu yüzden de bana kendini dinî ya da mistik bir bilinemeze yapılacak her türlü atfın dışında keşfettirebilecek kökensel bir ilişki var mıdır? Bunu bilmek için başkasının algımın alanı içindeki sıradan görünmesini daha açık bir şekilde sorgulamak gerekir: o temel münasebete atıfta bulunan madem ki *bu görünme*dir, en azından hedeflenen gerçeklik olarak atıfta bulunduğu münasebeti bize keşfettirmesi gerekir.

Bir parktayım. Biraz ötemde bir çimenlik ve bu çimenlik boyunca sıralanmış iskemleler var. İskemlelerin yanından bir adam geçiyor. Bu adamı görürüm, onu bir nesne olarak kavrarım, aynı zamanda da onu bir insan olarak kavrarım. Bu ne anlama gelir? Bu nesnenin *bir insan olduğunu* olumladığımda ne demek isterim?

Eğer bu adamın bir oyuncak bebekten başka bir şey olmadığını düşünmek zorunda olsaydım, ona zaman-mekânsal [temparo-spatial] “şeyler”i gruplandırırken genelde yararlandığım kategorileri uygulardım. Yani onu iskemlelerin “yanında”, çimenlikten 2,20 m uzakta olan, üzerinde durduğu yere belli bir basınç uygulayan, vb. olarak kavrardım. Öteki nesnelerle bu adam arasındaki münasebet sadece birbirine eklenme şeklinde olurdu; bu demektir ki öteki nesnelerin kendi aralarındaki ilişkiler kayda değer bir değişikliğe uğramaksızın, onu ortadan yok edebilirdim. Kısacası evrenimde yer alan şeyler arasında onun *aracılığıyla* hiçbir yeni ilişki ortaya çıkmazdı: bu şeyler *benim yönümden* araçsal bileşimler halinde gruplandırılmış ve sentezlenmiş olarak kalırlarken onun *yönünden* farksızlık ilişkilerinin çokluğu halinde dağılırlardı. *Bunun tersine,* onu *insan* olarak algılamak, iskemleden ona giden ve birbirine eklenme şeklinde olmayan bir ilişkiyi kavramaktır, benim evrenimdeki şeylerin bu ayrıcalıklı nesne etrafında *mesafesiz* bir düzenlenişini kaydetmektir. Elbette çimenlik onun 2,20 m ötesindedir; ama, hem mesafeye aşkın olan hem de onu içeren bir ilişki içinde, *çimenlik olarak,* aynı zamanda da ona bağlıdır. Mesafenin iki terimi farksız, değiştirilebilir ve bir karşılıklılık münasebeti içinde değildir, mesafe benim gördüğüm adamdan *itibaren* ve çimenliğe *kadar* tekanlamlı bir ilişkinin sentetik belirişi olarak yayılır. Söz konusu olan, *tarafları*

bulunmayan, bir seferde verili ve içinde *benim* mekânsallığım olmayan bir mekânsallığın yayıldığı bir ilişkidir, çünkü nesnelerin *bana doğru* bir gruplaşması yerine *benden kaçan* bir yönelim söz konusudur. Elbette bu mesafesiz ve tarafları bulunmayan ilişki hiçbir biçimde benim aradığım, başkasından bana yönelen kökensel ilişki değildir: önce, yalnızca adamı ve dünyanın şeylerini ilgilendirir. Sonra, hâlâ bir bilgi nesnesidir, bu ilişkiyi örneğin bu adamın çimenliği *gördüğünü,* ya da yasaklayıcı tabelaya rağmen çimlerin üzerinde yürümeye hazırlandığını, vb. söyleyerek dile getireceğim. Nihayet, o benim için düpedüz bir ihtimal vasfı taşır: önce, bu nesnenin bir adam olması *muhtemeldir;* sonra, bir adam olduğu kesin bile olsa benim algıladığım anda onun da çimenliği *görüyor* olması yalnızca ihtimal olarak kalır: adam, etrafındaki şeyin açık bir biçimde bilincinde olmaksızın birtakım işlerini düşünüyor olabilir, kör olabilir, vs., vs. Bununla birlikte nesne-adamdan nesne-çimenliğe uzanan bu yeni ilişkinin özel bir vasfı vardır: orada olduğuna göre, bana hem bütünüyle, dünya içinde ve bilebileceğim bir nesne olarak verilmiştir (nitekim şunları söylerken düpedüz nesnel bir ilişkiyi dile getiririm: Pierre saatine bir göz attı, Jeanne pencereden baktı, vs., vs.), hem de bütünüyle elimden kaçar; nesne-adamın bu ilişkinin temel terimi olması ölçüsünde, bu ilişki de *ona doğru yöneldiği* ölçüde benden kaçar, kendimi merkeze yerleştiremem; çimenlik ile adam arasında açılan mesafe, o ilk ilişkinin sentetik belirişi içinde bu iki nesne arasında -salt dışsal olumsuzlama türü olarak- kurduğum mesafenin olumsuzlanmasıdır. Kendi evrenimin nesneleri arasında yakaladığım ilişkilerin düpedüz bir *dağılması* olarak görünür. Ve bu dağılmayı ben gerçekleştirmem; bu dağılma bana şeyler arasına kökensel olarak yerleştirdiğim mesafeler içinde, boşlukta hedeflediğim bir ilişki olarak görünür. Şeylerin ilke olarak benden kaçan ve onlara dışarıdan verilen bir arka-fonu gibidir. Böylece *benim* evrenimin nesneleri arasında bu evreni dağıtıcı bir öğenin belirmesi, *bir* adamın evrenimde belirmesi olarak adlandırdığım şeydir. Başkası, öncelikle şeylerin bir sona doğru sürekli kaçışıdır, ben bu sonu hem benden belli bir mesafedeki nesne olarak, hem de kendine özel mesafelerini kendi çevresinde yaydığı sürece benden kaçan nesne olarak kavrarım. Ama bu parçalanma giderek gelişir; eğer çimenlik ile başkası arasında mesafesiz ve mesafe yaratan bir münasebet varsa, başkası ile çimenliğin *ortasında* kaidesi üstünde duran heykel arasında, başkası ile yolun kenarındaki büyük kestane ağaçları arasında da

zorunlulukla böyle bir münasebet vardır; başkasının etrafında toplaşan bütün bir mekândır ve bu mekân *benim mekânım ile* oluşturulmuştur; bu, benim evrenimi dolduran bütün nesnelerin, tanık olduğum ve benden kaçan yeniden toplaşmasıdır. Bu yeniden toplaşma orada kalmaz; çimen nitelenen şeydir: başkası için varolan *bu* yeşil çimendir; bu doğrultuda nesnenin bizatihi niteliği, derin ve çiğ yeşilliği, o adamla doğrudan ilişki içindedir; bu yeşil, benden kaçan bir yönünü başkasına doğru çevirir. Yeşilden başkasına yönelen *ilişkiyi* nesnel bir münasebet gibi kavrarım, ama yeşili başkasına göründüğü *gibi* kavrayamam. Böylece aniden dünyayı benden çalan bir nesne belirmiş olur. Her şey yerindedir, her şey her zaman benim için varolur, ama her şey yeni bir nesneye doğru görünmez ve donmuş bir kaçışla katedilir. Şu halde başkasının dünya üzerinde görünmesi, bütün evrenin donmuş bir halde kaymasına, benim aynı anda gerçekleştirdiğim merkezleştirmeyi alttan alta oyan merkezsizleştirmeye, dünyanın merkezinin kaydırılmasına tekabül eder.

Ama *başkası benim için* hâlâ nesnedir. *Benim* mesafelerime aittir: adam orada, benden yirmi adım ötededir, *bana* sırtını döner. Bu haliyle, o yeniden, çimenliğe iki metre yirmi santim, heykele altı metre mesafededir; böylece benim evrenimdeki dağılma bizatihi bu evrenin sınırları içinde tutulur, söz konusu olan dünyanın hiçliğe ya da kendi-kendisinin dışına doğru kaçışı değildir; daha çok, sanki varlığının ortasında bir boşaltma deliği açılmış da sürekli olarak bu delikten dünya akıp gidiyormuş gibidir. Evren, akış ve boşaltma deliği: bir kez daha her şey nesne halinde kazanılmış, yakalanmış ve dondurulmuştur; aslında, evrenin bütünüyle dağılması söz konusu olmakla birlikte, bütün bunlar *benim için* dünyanın kısmi bir yapısı olarak oradadırlar. Zaten çoğu zaman bu dağılmaları daha dar sınırlar içinde tutmam mümkündür: örneğin işte bir yandan gezinerek elindeki kitabı okuyan bir adam. Bu adamın tasarladığı evren parçalanması saklıkla gizildir: kulakları hiçbir şey işitmez, gözleri kitabından başka bir şey görmez. Kitabı ile onun arasında, biraz önceki gezinen kişiyi çimene bağlayan ilişki türünden yadsınamaz ve mesafesiz bir ilişki yakalarım. Ama bu kez form, kendi-kendisinin üstüne kapanmıştır: kavrayacağım yoğun bir nesne vardır. Dünyanın ortasında, “soğuk bir taş” ya da “inceden çiseleyen yağmur” diyebileceğim gibi, “okuyan-adam” diyebilirim; *okumanın* asli niteliğini oluşturduğu ve bunun dışında kör ve sağır, kendini düpedüz zaman-mekânsal şey olarak bilinmeye ve algılanmaya bırakan ve dünyanın

kalan kısmıyla salt farksız dışsallık ilişkisi içinde gibi görünen kapalı bir “Geştalt” kavrarım. Adamın kitapla münasebeti olarak “okuyan-adam” niteliği, benim evrenimdeki küçük bir tikel çatlaktır sadece; bu sağlam ve görünür formun bağrında tikel bir boşalma oluşur, form yalnızca görünüşte yoğundur, onun kendine özgü anlamı, benim evrenimin ortasında, bana on adım mesafede ve bu yoğunluğun bağrında, kesinlikle tıkanmış ve yerelleştirilmiş bir kaçıştır.

Dolayısıyla bütün bunlar bize, başkasının *nesne* olduğu alanı hiçbir şekilde terk ettirmiyorlar. En çoğu, tikel bir nesnellik tipiyle karşı karşıyayız, bu da Husserl’in *namevcudiyet* sözcüğüyle gösterdiği, bununla birlikte başkasının, gördüğüm bedene nispetle bir bilincin yokluğu olarak değil de bu dünyaya ilişkin algımın bizatihi içinde kavradığım dünyanın namevcudiyetiyle tanımlandığına işaret etmeksizin gösterdiği nesnelliğe oldukça yakın bir nesnelliktir. Başkası, bu düzlemde, kendini dünya tarafından tanımlanmaya bırakan bir dünya nesnesidir. Ama başkasının dünyadan kaçışı ile dünyanın namevcudiyeti arasındaki bu ilişki, bana nispetle yalnızca muhtemeldir. Eğer başkasının nesneliğini tanımlayan şey bu ilişkiyse, başkasının hangi kökensel mevcudiyetine atıfta bulunmaktadır? Şimdi cevap verebiliriz: eğer nesne-başkası, dünyayla bağlantılı olarak benim gördüğüm şeyi *gören* nesne olarak tanımlanıyorsa, benim özne-başkasıyla temel bağlantımın da başkası tarafından *görülmüş olmamın* devamlı imkânına indirgenebilmesi gerekir. Başkasının özne-varlığının mevcudiyetini kendi nesne-varlığımın başkası için açığa çıkışı içinde ve bu açığa çıkış aracılığıyla kavrayabilmem gerekir. Çünkü başkası özne-ben için nasıl muhtemel bir nesneyse, aynı şekilde ben de kendimi ancak kesin bir özne için muhtemel nesne haline gelirken keşfedebilirim. Bu açığa çıkış, başkasının bakışı sanki çimenlik ve etrafındaki nesneler üzerinde dolaştıktan sonra belli bir yolu izleyerek gelip benim üstüme konmuşçasına, *benim* evrenimin nesne-başkası için nesne olmasından ileri gelmez. Benim bir nesne için nesne olamayacağıma işaret etmiştim: başkasını nesnelikten kurtaracak radikal bir dönüşüm gerekir. Şu halde başkasının bana yönelttiği bakışı onun nesnel varlığının mümkün tezahürlerinden biri gibi düşünemem: başkası, *bana* çimene baktığı gibi bakamaz. Ve zaten benim nesneliğim de kendiliğinden bir biçimde *benim için* dünyanın nesneliğinden kaynaklanamaz, çünkü bir dünya tam da benim aracılığımla, yani ilke olarak kendi-kendisi için nesne olamayan kişiyle

vardır. Böylece, “başkası-tarafından-görülmüş-olmak” diye adlandırdığım bu münasebet, daha başkalarının yanı sıra *insan* sözcüğüyle imlenen ilişkilerden biri olmak şöyle dursun, ne nesne-başkasının özünden ne de benim özne-varlığımdan çıkarsanabilen indirgenemez bir olguyu gösterir. Ama, bunun tersine, eğer nesne-başkası kavramının bir anlamı olması gerekiyorsa, kavram bu anlamı ancak bu kökensel ilişkinin dönüşmesinden ve bozulmasından kazanabilir. Kısacası, dünya üzerinde başkasını *muhtemelen* bir insan olan-gibi kavrayışımın atıfta bulunduğu şey, benim *onun-tarafından-görülmüş-olma* imkânımın devamlılığıdır, yani beni gören bir özne için, kendini benim tarafımdan görülen nesneye ikame etmesinin devamlı imkânıdır. “Başkası-tarafından-görülen-varlık”, “başkasını-görmenin” *hakikati*dir. Böylece başkası nosyonu, benim düşünmeyi bile başaramayacağım, yalnız ve dünya-dışı bir bilinci hiçbir durumda hedef alamaz: insan dünyaya nispetle ve benim-kendime nispetle tanımlanır: evrendeki bir içsel akışı, bir iç kanamayı belirleyen dünya nesnesidir; benim-kendimin nesneleşmeye doğru kaçışım içinde kendini bana keşfettiren öznedir. Ama benim-kendimden başkasına uzanan kökensel ilişki, evrenim içindeki bir nesnenin somut mevcudiyetinde hedeflenen namevcut bir gerçek değildir yalnızca; bu ilişki aynı zamanda da deneyimini her an yaşadığım somut ve güncel bir münasebettir: başkası her an *bana bakar:* şu halde somut örnekler üzerinde, başkasına ilişkin her teorinin dayanağı olması gereken bu temel bağlantının betimlemesine girişmemiz zor değildir; başkası, ilke olarak *bana bakan kişi* ise, başkasının bakışının doğrultusunu da açıkça belirtikleştirebilmeliyiz.

Bana yöneltilen her bakış algısal alanımız içinde duyulur bir formun belirmesiyle bağlantı halinde kendini gösterir, ama sanılabilecek olanın tersine, bu bakış belirli hiçbir forma bağlı değildir. Şüphe yok ki *çoğu kez* bir bakışı ortaya koyan şey, iki göz yuvarlağının bana doğru odaklanmasıdır. Ama bakış, dallardaki bir hışırtı, sessizliğin izlediği ayak sesleri, bir pencere kanadının aralanması, bir perdenin hafifçe hareket etmesiyle de kendini pekâlâ ele verecektir. Bir baskın sırasında çalılıklar arasında sürünerek ilerleyen bir kişi, yalnızca *kaçınılması gereken bakış* olarak iki göz değildir, o, tepenin üstünde, gökyüzüne doğru şekillenen beyaz evleriyle bütün bir çiftliği kavrar. Besbelli ki bu şekilde oluşturulan nesne, bakışı henüz muhtemel kimliğiyle ortaya koyar. Kımıldanan çalılığın arkasında beni gözetleyen birinin saklanmış olması yalnızca muhtemeldir.

Ama bu ihtimal şimdilik bizi duraksatmasın: buraya döneceğiz; öncelikle önemli olan, bakışı kendi-kendisinde tanımlamaktır. Şimdi, çalılık ya da çiftlik, bakış değildir: bunlar sadece *gözü* temsil ederler, çünkü göz, ilk başta görme duyusunun organı olarak değil, bakışın taşıyıcısı olarak kavranır. Dolayısıyla çalılık ve çiftlik, hiçbir zaman çiftlik evindeki bir pencerenin arkasına, perdenin gerisine saklanmış gözetleyicinin organik gözlerine bizi göndermez: çalılık ve çiftlik, kendi başlarına esasen birer gözdür. Öte yandan, bakış ne göz işlevi gören nesnenin çeşitli nitelikleri arasından bir niteliktir, ne bu nesnenin toplam formudur, ne de bu nesne ile benim aramda kurulan, "dünyaya ait" bir münasebettir. Tam tersine, bakışı, onu gösteren nesnelerin *üzerinde* algılamak şöyle dursun, bana yöneltilmiş bir bakışı "bana bakan" gözlerin yok oldukları fonun üzerinde yakalarım: eğer bakışı yakalıyorsam gözleri algılamaz olurum: gözler oradadır, algı alanımın içinde, salt *şimdi* ve *orada mevcut olanlar* olarak dururlar, ama onları kullanmam, nötralize edilmişlerdir, oyundışıdırlar, bir tezin nesnesi değildirler artık, Husserl'in tanımladığı fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştirecek bir bilinç için dünyanın içinde bulunduğu "devredışı bırakılmış" halde kalırlar. Gözlerin güzel ya da çirkin oldukları, bize bakarlarken asla anlaşılmaz, renkleri bize bakarlarken asla fark edilmez. Başkasının bakışı gözlerini saklar, başkasının bakışı *gözlerinin önünde* gidiyormuş gibi görünür. Bu yanılsama, algımın nesneleri olarak gözlerin, benden onlara doğru yayılan belli bir mesafede kalmalarından kaynaklanır - kısacası, ben, mesafesizce gözlere mevcutumdur, ama onlar benim "bulunduğum" yere göre belli bir mesafededirler, oysa ki bakış, hem mesafe olmaksızın benim üzerimdedir hem de beni belli bir mesafede tutar, yani bana dolaysızca mevcudiyeti, beni ondan ayıran bir mesafeyi yayar. Dolayısıyla algım aynı anda çözülmeksizin ve geri-plana geçmeksizin, dikkatimi bakışa yöneltemem. Burada, başka bir kitapta imgesel konusunda göstermeye çalıştığım şeye benzer bir durum ortaya çıkıyor[85]; o zaman söylediğim şey, aynı zamanda hem algılayıp hem de imgeleyemeyeceğimizdi, ya birinin ya da ötekinin olması gerektiğiydi. Burada da şöyle diyeceğim: bir yandan dünyayı algılarken aynı zamanda da bize yöneltilmiş bir bakışı kavrayamayız; ya biri ya öteki olmalıdır. Çünkü algılamak, *bakmak* tır, ama bir bakışı kavramak, dünya üzerindeki bir bakış-nesneyi yakalamak değil (meğer ki, bu bakış bize yöneltilmiş olmasın),

bakılmış olduğunun bilincine varmaktır. *Gözlerin* ortaya koydukları bakış, ne türden olursa olsun düpedüz benim-kendime göndermedir. Arkamdaki dalların çatırdadığını duyduğum anda kavradığım şey *orada birisinin bulunduğu* değildir, benim güçsüz olduğumdur, yaralanabilecek bir bedene sahip olduğumdur, belli bir yer işgal ettiğim ve korunmasız olarak bulunduğum mekândan hiçbir durumda kaçamayacağımdır, kısacası *görülmüş olduğumdur.* Böylece bakış, öncelikle benden benim-kendime gönderen bir aracıdır. Bu aracının doğası nedir? Görülmüş olmak, benim için ne anlama gelir?

Kıskançlık, çıkar ya da erdemsizlik nedeniyle kapıları dinlediğimi ya da anahtar deliğinden içeriyi gözetlediğimi farzedelim. Yalnızım ve ben(in) konuşlandırıcı-olmayan bilincinin düzlemindeyim. Bunun anlamı, öncelikle, bilincimde ikamet eden bir *benin* bulunmadığıdır. Şu halde edimlerimi nitelemek üzere göndermede bulunabileceğim hiçbir şey yoktur. Bu edimler hiçbir şekilde bilinmiş değildir, ne var ki *ben onlarım* ve yalnızca bu olgudan ötürü onlar bütün doğrulanışlarını kendi-kendilerinde taşırlar. Ben, *şeylerin* salt bilinciyim ve şeyler de benim kendilik devrem içinde alındıklarında, kendi sorumluluklarım(ın) konuşlandırıcı-olmayan bilincine karşılık olarak bana kendi gizilgüçlülüklerini sunarlar. Bu demektir ki bu kapının arkasında bir sahne "görülecek şey" olarak, bir konuşma "işitilecek şey" olarak kendini önermektedir. Kapı ve anahtar deliği hem araçlardır hem de engellerdir: kendilerini "dikkatle kullanılması gereken şeyler" olarak sunarlar; anahtar deliği kendini "yakından ve bir parça yandan bakılması gereken şey" olarak verir, vb. O zaman "yapacağım şeyi yaparım"; aşkın türden hiçbir görüş edimlerime bir yargının etkide bulunabileceği veri vasfını kazandırmaz: bilincim sıkı sıkıya edimlerime yapışır, bilincim edimlerimdir; bu edimleri yalnızca ulaşılacak amaçlar ve kullanılacak aletler yönetir. Örneğin, tavrımın hiçbir "dışsallığı" yoktur, bir amaca yönelik bir araç-bileşiminin sentetik yoldan dünya fonundan çözülüp ayrılması için aracın (anahtar deliği) ulaşılacak amaçla (seyredilecek sahne) münasebete sokulmasından, kendimi dünyanın içinde yitirme tarzımdan, bir kurutma kâğıdının mürekkebi emdiği gibi şeyler tarafından emilmemden ibarettir düpedüz. Düzen, nedensel düzenin tersidir: ulaşılacak amacı önceleyen bütün uğrakları düzenleyen bizatihi amaçtır; amaç araçları doğrular, araçlar kendi-kendileri için ve amacın dışında varolmazlar. Zaten tümü de imkânlarımın özgür bir projesine nispetle varolur: *varım*'ın imkânı

olarak, o kullanılabilirlik, araçsallık bileşimini kendi-kendisine doğru aşkınlaştırıp düzenleyen şey tam da kıskançlıktır. Ama ben bu kıskançlığı bilmem, bu kıskançlığım. Dünyaya ait araçsallık bileşimini yapacak yerde temaşa etseydim, kıskançlığı da bana yalnızca bu bileşim öğretebilirdi. Dünya üzerindeki bu bütün, çifte ve tersine belirlenişiyle birlikte -kapının arkasında ancak kıskanç olduğum için *görülecek* bir sahne vardır, ama kıskançlığım kapının arkasında *görülecek* bir sahne *bulunmasının* basit ve nesnel olgusundan başka bir şey değildir- *durum* diye adlandıracağımız şeydir. Bu durum bana hem olgusallığımı, hem de özgürlüğümü yansıtır; dünyanın beni çevreleyen belli bir nesnel yapısı vesilesiyle, özgürce yerine getirilecek işler formu altında bana özgürlüğümü gönderir; burada hiçbir zorlama yoktur, çünkü özgürlüğüm imkânlarımı kemirir ve bağlılaşım içinde dünyanın gizilgüçlülükleri de yalnızca işaret edilirler ve önerilirler. Bu yüzden kendimi gerçekten de bir durum halinde olan gibi tanımlayamam: önce, kendimin konumsal bilinci olmadığım için; sonra da, kendi kendimin hiçliği olduğum için. Bu anlamda, ve ne değilsem o olduğuma ve ne isem o olmadığıma göre, kendimi gerçekten kapıları dinlemekte *olan* gibi bile tanımlayamam, olanca aşkınlığımla kendimin bu geçici tanımından kurtulurum; daha önce gördüğümüz üzere, kendini aldatmanın kökeni buradadır; nitekim yalnızca kendimi *bilememekle* kalmam, kendi varlığımdan bizatihi kurtulmuş *olsam* da bizatihi varlığım benden kurtulur ve bütünüyle hiç olurum; *burada*, dünyanın üzerinde belirginleşen belli bir nesnel bütünü, gerçek bir sistemi, araçların bir amaç doğrultusundaki düzenlenişini çevreleyen ve onu ortaya çıkaran salt bir hiçlikten başka bir şey yoktur.

Şimdi de aniden koridorda yürüyen ayak sesleri duydum: bana bakıyorlar. Bu ne demektir? Bunun anlamı, kendi varlığım içinde aniden yakalanmam ve yapılarımda özsel değişmelerin ortaya çıkmasıdır — kavrayabildiğim ve düşünümsel *cogito* aracılığıyla kavramsal olarak saptayabildiğim değişmeler.

Öncelikle üzerine düşünülmemiş bilincim için *ben* olarak varolmaktayım. Hattâ çoğu zaman betimlenen de benin bu fışkırmasıdır: *kendimi* görüyorum çünkü *birileri* beni görüyor, diye yazılabilmiştir. Ama bu biçimde yazıldığında bu tümüyle doğru değildir. Daha yakından inceleyelim. Kendi-içini yalnızlığı içinde düşündüğümüz ölçüde üzerine düşünülmemiş bilinçte bir benin ikamet edemeyeceğini savunabildik: ben, ancak düşünümsel bilinç için kendini nesne kimliğiyle veriyordu. Ama şimdi bu ben, üzerine düşünülmemiş bilince musallat oluyor. Oysa üzerine düşünülmemiş bilinç dünyanın bilincidir. Şu halde bu bilinç için ben, dünyadaki nesneler düzleminde vardır; ama bu rol yalnızca düşünümsel bilincin payına düşüyordu: benin kendini şimdide mevcut kılması [pre-*sentification*] üzerine düşünülmemiş bilinçte olur. Yalnızca düşünümsel bilincin nesnesi doğrudan doğruya bendir. Üzerine düşünülmemiş bilinç *kişiyi* doğrudan doğruya ve *kendi* nesnesi olarak kavramaz: kişi *başkası için nesne olduğu ölçüde* bilinç ona mevcuttur. Bunun anlamı şudur: benin bilincine kendimden kurtularak aniden sahip olurum, ama kendi hiçliğimin temeli olarak değil de kendi dışımda kendimi temellendirerek ona sahip olunan. Kendim için ancak düpedüz başkasına gönderme olarak varım. Bununla birlikte, burada nesnenin başkası olduğu ve bilincimdeki mevcudiyet olan egonun ikincil bir yapı ya da nesne-başkasının bir imlemi olduğu anlaşılmamalıdır; başkası burada nesne değildir ve daha önce gösterdiğimiz gibi ben, aynı anda başkası-için-nesne olmayı bırakmaksızın ve ortadan silinmeksizin nesne olamaz. Böylece, ne başkasını nesne olarak, ne de egomu kendim için nesne olarak hedef alırım, hattâ bu egoya doğru, mevcudiyet olarak erimim dışında kalan bir nesneye doğruymuşçasına, boş bir yönelim bile yöneltemem; gerçekten de *egom* dolduramayacağım bir hiçlikle benden ayrılmıştır, çünkü onu *benim için olmayan olarak* ve ilke olarak *başkası olarak* kavrarım; dolayısıyla onu bir gün bana verilmiş olabileceği ölçüde değil, tersine, ilke olarak benden kaçtığı ve asla bana ait olmayacağı ölçüde hedef alırım. Ne var ki ben yine de *oyum*, onu yabancı bir imge gibi itmiyorum, ama *tanımaksızın kendisi olduğum* bir ben gibi ona

mevcutum, çünkü ben onu utancın içinde (daha başka hallerde, gururun içinde) keşfederim. Başkasının bakışını ve bu bakışın ucundaki kendimi bana açık eden, bakılan durumunu bana *bildiren* değil de *yaşatan*, şey, utançtır ya da övünçtür. Oysa utanç, bu bölümün başında işaret ettiğimiz üzere *kendi'*den utançtır, benim, düpedüz başkasının baktığı ve yargıladığı nesne *olmamın tanınmasıdır.* Ben ancak *verili* nesne haline gelmek üzere benden kurtularak kendi özgürlüğümden utanabilirim. Böylece kökensel olarak üzerine düşünülmemiş bilincimin bakılan-egom ile bağı, bir bilmek bağı değil, varlık bağıdır. Edinebileceğim her türlü bilginin ötesinde, ben bir başkasının bildiği bu benim. Ve olduğum bu beni, başkasının beni yabancılaştırdığı bir dünyada olurum, çünkü başkasının bakışı, varlığımı ve onun bağlılaşığı olarak duvarları, kapıyı, anahtar deliğini kuşatır; ortalarında olduğum bütün bu araç-şeyler, ilke olarak benden kaçan bir yüzü başkasına doğru çevirirler. Böylece başkasına doğru akan bir dünyanın ortasında, ben başkası için kendi egom olurum. Ama, biraz önce, *benim* dünyamın nesne-başkasına doğru akışını iç kanama diye adlandırabilmiştik: çünkü kanama, gerçekten de bu dünyanın kendisine doğru kanadığı bu başkasını *benim* dünyamın nesnesi olarak dondurduğumdan ötürü yakalanmış ve yeri belirlenmişti, kısmileşmişti; böylece benim içine giremediğim bir varlıkta bile olsa bir damla kan bile kaybedilmemişti, hepsi toplanmış, çevrelenmiş, kısmileşmişti. Burada, tersine, kaçışın sonu gelmez, dışarıda kaybolunur, dünya dünyanın dışına akar ve ben kendi dışıma akarım; başkasının bakışı, bu dünyanın içindeki varlığımın ötesinde, hem *buradaki* dünya hem de bu dünyanın ötesindeki dünya olan bir dünyanın ortasında beni oldurur. Peki kendisi olduğum ve utancın bana keşfettirdiği bu varlıkla ne tür münasebetler sürdürebilirim?

Her şeyden önce, bir varlık ilişkisini. Ben o varlığım. Bunu yadsımayı bir an bile düşünmem, utancım bir itiraftır. Daha sonra, onu kendimden gizlemek için kendimi aldatmayı kullanabileceğim, ama kendini aldatmanın kendisi de bir itiraftır, çünkü kendisi olduğum varlıktan kaçmak için bir çabadır. Ama kendisi olduğum bu varlık olan ben,' ne "olması gereken varlık" kipinde, daha olacak olan varlık kipinde bu varlığım, ne de "olmuştum" kipinde: bu varlığı kendi varlığı içinde temellendiremem; onu doğrudan doğruya üretemem, ama o da yere düşen gölgemin, aynadaki yansımamın hareketlerimle bağlantı içinde kıpırdanmalarında olduğu gibi, edimlerimin dolaylı ve kesin sonucu değildir. Kendisi olduğum bu varlık,

belli bir belirsizliği, belli bir öngörülmezliği muhafaza eder. Ve bu yeni vasıflar yalnızca benim başkasını *bilmemin* mümkün olmamasından gelmezler, aynı zamanda ve asıl olarak başkasının özgür olmasından kaynaklanırlar; ya da, daha kesin bir biçimde söylemek üzere terimleri tersyüz edersek, başkasının özgürlüğü benim bu başkası için olduğum varlığın kaygı verici belirsizliği içinde önüm sıra açılır. Böylece bu varlık benim için mümkün olan değildir, benim özgürlüğüm içinde her zaman soru konusu olmaz: dersine, özgürlüğümün sınırıdır, "oyun kartlarının alt yüzünden" söz edildiğinde kastedilen şey gibi bu özgürlüğün "alt yüzü"dür; taşıdığım bir yük gibi verilmiştir, onu tanımak üzere asla ona doğru dönemem, hattâ ağırlığını bile hissedemem; eğer gölgemle kıyaslanacak olursa, kendini hareketli ve öngörülemeyen bir maddeye yansıtan bir gölgedir, öyle ki hiçbir gönderim tablosu o hareketlerin sonucu olan biçim bozukluklarını hesaplamaya imkân vermez. Ama yine de söz konusu olan, varlığımın bir imgesi değil düpedüz *benim* varlığımdır. Başkasının özgürlüğü içinde ve başkasının özgürlüğüyle yazıldığı biçimiyle benim varlığım söz konusudur.

Her şey sanki radikal bir hiçlikle ayrıldığım bir varlık boyutuna sahipmişim gibi cereyan eder: ve bu hiçlik başkasının özgürlüğüdür; başkası, kendi varlığını olması gereken olarak, daha olacak olan olarak, benim onun-için-varlığımı daha olduracaktır; böylece özgür davranışlarımdan her biri beni yeni bir ortam içinde angaje eder, burada varlığımın nedeni bile bir başkasının öngörülmez özgürlüğüdür. Bununla birlikte bizatihi utancım aracılığıyla, bir başkasına ait olan bu özgürlükten sanki benimkiymişçesine hak talebinde bulunurum, bilinçlerin derin bir birliğini olumlarım; kimi zaman nesnellik güvencesi olarak kabul edilen o monadlar uyumunu değil bir varlık birliğini* onaylarım, çünkü tanıdığım bir varlığın başkaları tarafından bana kazandırılmasını kabul eder ve isterim.

Ama utanç bu varlığın ben *olduğumu* bana açık eder. *İdi* ya da "daha olacak olmak", "olması gereken olmak" kipinde değil de *kendinde* olarak açık eder. Benim tek başıma "yerleşmiş-varlığımı" gerçekleştirmem mümkün değildir; en çoğu, onu hem olduğum hem de olmadığım söylenebilir. Ne ise o olmam için başkasının bana bakması yeter. Ne ise o olmam elbette benim-kendim için olmaz, çünkü başkasının bakışında kavradığım bu yerleşmiş-varlığı gerçekleştirmeyi asla başaramayacak, her

zaman için bilinç olarak kalacağım; ne ise o oluşumu başkası için olurum. Bir kez daha kendi-içinin hiçleyici kaçışı donar, bir kez daha kendinde, kendi-için üzerinde yeniden biçimlenir. Ama bir kez daha bu başkalaşım *belli bir mesafede* gerçekleşir: ben başkası için şu mürekkep hokkasının masanın *üstünde olması* gibi *yerleşiğim;* başkası için şu ağacın rüzgârla *eğilmiş olması* gibi anahtar deliğine doğru *eğilmekteyim.* Böylece başkası için, aşkınlığımdan soyunmuş olurum. Çünkü gerçekten de bunun tanığı olan, yani kendini bu aşkınlık *olmayan* gibi belirleyen herkes için düpedüz saptanmış aşkınlık, verili-aşkınlık haline gelir, yani *başkasının* herhangi bir biçim bozukluğu ya da kendi kategorileri içinde ona dayatacağı bir kırılma aracılığıyla değil de bizatihi varlığı aracılığıyla ona bir dışarı kazandırmasından ötürü bir doğa edinir. Eğer bir başkası varsa, bu başkası kim olursa olsun, nerede olursa olsun, benimle münasebetleri ne olursa olsun, varlığının sak belirişinden başkaca benim üzerimde etkimese bile bir dışarıya sahip olurum, bir *doğaya* sahip olurum; kökensel düşüşüm başkasının varlığıdır; ve utanç da -tıpkı övünç gibi- benim-kendimin doğa olarak yakalanışıdır, hattâ bu doğa bile benden kaçtığı ve bu haliyle bilinemez olduğu halde. Aslında bu, bir *şey* haline gelmek üzere özgürlüğümü kaybettiğimi hissettiğim için değildir, ama doğa yaşanmış özgürlüğümün dışında, başkası için olduğum bu varlığın verili bir yüklemi gibi oradadır. Kendi *edimimin* bizatihi bağrında, başkasının bakışını benim kendi imkânlarımın katılaşması ve yabancılaşması olarak kavrarım. Böylece *olduğum* ve aşkınlığımın koşulu olan bu imkânların, korkuyla, tedirgin ya da ihtiyatlı bekleyişle, ötelerde bir yerde kendilerini bir başkasına, ama bu kez onun kendi kendisinin imkânları aracılığıyla aşkınlaştırılmak zorunda olan imkânlar olarak verdiklerini hissederim. Başkası, bakış olarak bundan ibarettir: benim aşılmış aşkınlığımdır. Ben hiç şüphesiz her zaman bu imkânlar(ın) konuşlandırıcı-olmayan bilincinin kipindeki kendi imkânlarımım; ama bakış aynı anda da onları bana yabancılaştırır: o ana kadar, bu imkânları, araçların gizilgüçlülüğü olarak dünya üzerinde ve dünyanın içinde konuşlandırıcı yönden kavrıyordum; koridordaki karanlık köşe, kendimi gizleme imkânını yan karanlığının sıradan bir gizilgüç niteliği olarak, karanlığının dolaylı bir çağrısı olarak bana gönderiyordu; nesnenin bu niteliği ya da kullanılabilirliği yalnızca nesneye aitti, kendini nesnel ve ideal bir özellik olarak verirken, bir yandan da *durum* diye adlandırmış olduğumuz bütüne olan gerçek aidiyetini

gösteriyordu. Ama başkasının bakışıyla birlikte bileşimlerin yeni bir düzenlenişi de gelip ilkinin üzerine biner. Nitekim beni görülen olarak kavramak, beni *dünyanın içinde* ve dünyadan itibaren görülen olarak kavramaktır. Bakış beni evrenden kesip ayırmaz, beni durumumun bağrında arar ve bende yalnızca araçlarla ayrıştırılamaz olan münasebetleri kavrar: oturan olarak görülüyorsam, "bir-iskemle-üstüne-oturan" olarak görülmek zorundayım, eğilmiş bir durumda kavranmışsam bu, "anahtar-deliğine-doğru-eğilmiş" olarak kavranmaktır, vb. Ama aynı anda, *bakılan-varlık* olan benin yabancılaşması, düzenlediğim dünyanın yabancılaşmasını gerektirir. İskemleyi görmediğim ölçüde, onu görmemin imkânsız olması ölçüsünde ve aynı şekilde, iskemle benim için gizli yüzleri bulunan başka nesnelerin ortasında, başka münasebetler ve başka mesafelerle yeni ve farklı bir şekilde yönlendirilmiş bir bileşim halinde düzenlenmek için benden kurtulduğu ölçüde, bu iskemlenin üstünde oturan olarak görülürüm. Böylece, kendi mümkün olanlarım olduğum ölçüde, ne isem o olmayan ve ne değilsem o olan ben, birdenbire bir kişi *olurum.* Ne isem onu -ve ilke olarak benden kaçanı- da, benden kaçtığı ölçüde, *dünyanın ortasında* olurum. Bundan ötürü, nesneyle ya da nesnenin gizilgüçlülüğüyle münasebetim, başkasının bakışı altında ayrışır ve bana dünyanın içinde nesneyi kullanma imkânım olarak görünür ve bu imkân ilke olarak benden kurtulduğu ölçüde, yani başkası tarafından onun kendi imkânlarına doğru ötesine geçildiği ölçüde öyle görünür. Örneğin, kuytudaki köşenin gizilgüçlülüğü, sırf başkasının kendi cep lambasıyla o köşeyi aydınlatma imkânına doğru bu gizilgüçlülüğün ötesine geçebilmesinden ötürü, benim köşeye saklanmamın verili imkânı haline gelir. Bu imkân oradadır, onu kavrarım, ama içdaralmam ve *"güvenli olmayan"* bu gizli köşeden vazgeçme kararım aracılığıyla onu mevcut olmayan imkân gibi, *başkasındaki* imkân gibi kavrarım. Böylece başkası *beni gözetlediği* ölçüde, imkânlarım, üzerine düşünülmemiş bilincime mevcuttur. Eğer başkasının her şeyi yapmaya hazır tavrını, elinin silahının bulunduğu cebinde olduğunu, parmağının "benim en ufak bir hareketimde" güvenliğe haber vermek üzere zilin düğmesinde olduğunu görürsem, imkânlarımı dışarıdan ve onun aracılığıyla öğrenir, aynı zamanda da bu imkânlar olurum, bir bakıma insanın kendi düşüncesini nesnel olarak bizatihi dil aracığıyla ifade ederken, bir yandan da bu düşünceyi, dile getirmek *için* düşünmesinde olduğu gibi. Bana hakim olan, beni sürükleyen ve kendisi *olduğum* bu

kaçma eğilimini, o gözetleyici bakışta ve o başka bakışta okurum: bana yöneltilen silahta. Başkası, öngördüğü ve önceden hazırladığı ölçüde, bu kaçma eğilimini bana öğretir. Bu eğilimin ötesine geçtiği ve onu silahsızlandırdığı ölçüde bu eğilimi bana öğretir. Ama ben bizatihi bu öteye geçme edimini kavramam, sadece kendi imkânımın ölümünü kavrarım, incelikli ölüm: çünkü saklanma imkânım hâlâ *benim* imkânım olarak durur; ben bu imkân *olduğum* sürece hep yaşar; ve karanlık köşe durmadan beni çağırır, bana durmadan gizilgüçlülüğünü yollar. Ne var ki araçsallık, kullanılabilirlik "...ne doğru ötesine geçilmiş olabilmek" olgusu olarak tanımlanıyorsa, o zaman benim bizatihi imkânım araçsallık haline gelir. Karanlık köşeye saklanma imkânım, başkasının beni ortaya çıkarmak, teşhis etmek, yakalamak üzere kendi imkânına doğru ötesine geçebileceği şey haline gelir. *Başkası için,* bu imkân, bütün aletler gibi hem bir engel hem de bir araçtır. Engeldir, çünkü onu birtakım yeni edimlere zorlayacaktır (bana doğru ilerlemek, cep fenerini yakmak). Araçtır, kullanılabilirdir, çünkü bir kez açmazın içinde keşfedildiğinde, "yakalanmış" olurum. Başka türlü söyleyecek olursak, başkasına yöneltilen her edim, ilke olarak, başkasının bana karşı kullanacağı bir araç olabilir. Ve aslında ben başkasını, benim edimime karşı neler yapabileceğinin açık görüsü içinde değil, bütün imkânlarımı iki görünümlüymüşçesine *yaşayan* bir korku içinde kavrarım. İmkânlarımın ölümünü dünyanın ortasında gizlenmiş olarak yaşadığım ölçüde, başkası da imkânlarımın gizlenmiş ölümüdür, imkânlarımın aletle bağlantısı, benim erişemediğim bir amaç uğruna dışarıda birbiriyle düzenlenmiş iki aracın bağlantısından başkaca bir şey değildir artık. Karanlık köşeye saklanmak üzere bir hareket yapabilmeme kalmadan köşeyi feneriyle aydınlattığında başkası tarafından ötesine geçilen *hem* gölgede kalan köşenin karanlığı, *hem de* benim oraya saklanma imkânımdır. Böylece, başkasının bakışını yakaladığımda beni telaşa veren ani sarsıntıda şu vardır: benden uzakta, dünyanın ortasında, dünyanın nesneleriyle birlikte düzenlenen bütün imkânlarım karşısında aniden yabancılaşırım.

Ama buradan iki önemli sonuç çıkar. Birincisi, imkânım benim dışımda *ihtimal* haline gelir. Başkası, bu imkânın kendisi olmadığı bir özgürlük tarafından, ama tanığı olduğu ve sonuçlarını hesapladığı bir özgürlük tarafından kemirilmiş olarak kavradığı ölçüde, imkân, mümkün olanların oyunu içindeki salt belirsizliktir ve ben onu tam da bu şekilde düşünürüm. Bu, daha sonra başkasıyla dil aracılığıyla doğrudan bağlantı

kurduğumuzda ve yavaş yavaş hakkımızda ne düşündüğünü öğrendiğimizde, bizi hem büyüleyebilecek hem de dehşete düşürebilecek olan şeydir: “Sana yemin ederim ki bunu yapacağım!” — “Elbette olabilir. Bunu bana sen söylüyorsun, sana inanmak isterim; gerçekten de bunu yapman mümkündür.” Bu diyalogun anlamı bile, başkasının özgürlüğüm karşısında, belirsiz süreyle verilmiş bir mülk karşısındaymış gibi daha en baştan yerleştirilmesini içerir. Benim için mümkün olanlar karşısında da benim için muhtemel olanlar karşısındaymış gibi bulunur. Bu, kökensel olarak kendimi orada, *başkası için,* hissetmemdir ve varlığımın bu hayalet-taslağı beni kendi bağrımdan vurur, çünkü utançta ve öfkede, korkuda kendimi durmadan bu hayalet varlık taslağı şeklinde kabul ederim. Durmadan körlemesine bir biçimde bu şekilde kabullenirim kendimi, çünkü kabullendiğim şeyi *bilmem:* sadece *o olurum.*

Öte yandan benim-kendimin aracın karşısındaki araç-imkân bütünlüğüm, bana başkası tarafından ötesine geçilmiş ve dünya halinde düzenlenmiş olarak görünür. Başkasının bakışıyla birlikte, “durum” benden kurtulur, ya da, daha sıradan ama düşüncemizi iyi bir şekilde verecek bir deyim kullanırsak: *ben artık duruma hakim değilim.* Ya da, daha kesin bir ifadeyle, duruma hakim olarak kalırım, ama o gerçek bir boyuta sahiptir ve bu boyut aracılığıyla benden kurtulur, bu boyut aracılığıyla beklenmedik dönüşler onu benim için göründüğünden başka türlü oldurur. Kesin yalnızlık içinde sonuçlarının öngörülerime ve arzularıma kesinlikle karşıt olacağı bir edimde bulunmam elbette mümkündür: şu değerli vazoyu kendime doğru yaklaştırmak için rafı yavaşça çekiyorum. Ama bu hareketin etkisiyle bronz bir heykelcik düşüyor ve vazoyu paramparça ediyor.

Ne var ki, bu olayda, daha dikkatli olsaydım, nesnelerin yerleşimlerini daha iyi gözlemiş olsaydım, vs., öngöremeyeceğim hiçbir şey yoktur: *ilke olarak benden kaçan hiçbir şey yoktur.* Bunun tersine, başkasının ortaya çıkışı, durumun içinde benim istemediğim, hakimi olmadığım ve ilke olarak benden kurtulan bir veçheyi ortaya çıkarır, çünkü bu veçhe *başkası* içindir. Gide’in pek yerinde bir deyimle “şeytanın payı” adını verdiği şey işte budur. Bu, öngörülmeyen ve yine de gerçek olan *tersidir* [l’envers]. Bir Kafka’nın büyük bir ustalıkla Dava’da ve Şato’da betimleyeceği şey işte bu öngörülmediktir: belli bir anlamda K.’nın ve kadastrocunun yaptıkları her şey onların kendilerine aittir ve dünya üzerinde eyledikleri sürece sonuçlar kesinlikle öngörülerine uygundur:

bunlar başarılmış edimlerdir. Ama aynı zamanda da bu edimlerdeki *hakikat* durmadan onlardan kurtulur; ilke olarak bu edimlerin *hakiki anlamı* olan ve K.'nın da kadastrocunun da asla bilemeyecekleri bir anlama sahiptirler. Ve hiç şüphe yok ki Kafka burada Tanrısalın aşkınlığına ulaşmak ister; insan edimi, Tanrı uğruna kendini hakikat halinde oluşturur. Ama burada Tanrı, en uç noktaya kadar götürülen başkası kavramından başka bir şey değildir. Bu konuya döneceğiz. Dava'nın bu sancılı ve elden kaçan atmosferi, her şeye rağmen bilgisizlik olarak yaşanan bu bilgisizlik, ancak tam bir saydamlık içinde sezilebilen bu tam opaklık, başkası-için-dünyanın ortasındaki-varlığımıza ilişkin betimlememizden başka bir şey değildir. Şu halde durum, başkası için ötesine geçilmesinde ve bu öteye geçme dolayısıyla benim etrafımda -terimin, Gestaltçıların kullandıkları anlamıyla-*form* halinde donar ve düzenlenir: burada benim esas yapısı olduğum verili bir sentez vardır; ve bu sentez hem ekstatik bağlantıya hem de kendinde niteliğine sahiptir. Konuşan ve gözlediğim şu insanlarla aramdaki bağ, benim-kendimin kurduğu bağın bilinmez bir *substratumu* olarak bir çırpıda ve benim dışımda verilir. Özellikle, bu kişilere yönelik benim kendi *bakışım* ya da mesafesiz bağım, bizatihi *bakılan-bakış* olmasından ötürü aşkınlığından soyulur. Nitekim, gördüğüm kişileri nesneler halinde dondururum, onlara nispetle tıpkı başkasının bana nispetle olduğu gibiyim; onlara bakarken kendi gücümü ölçerim. Ama eğer başkası onları görür ve beni görürse, bakışım gücünü kaybeder: bu kişileri *başkası için* nesne halinde dönüştüremez, çünkü onlar esasen başkasının bakışının nesnesidirler. Bakışım sadece dünyanın ortasında ben-nesneden bakılan-nesneye yönelik bir ilişkiyi, iki kitlenin uzaktan birbirleri üzerinde uyguladıkları çekim gibisinden bir şeyi gösterir. Bu bakış çevresinde bir yandan nesneler düzene girerler -benden bakılmış olanlara uzanan mesafe şimdi artık *varolmaktadır*, ama bakışım aracılığıyla daraltılmış, çevrelenmiş ve sıkıştırılmıştır, "nesneler-mesafe" bütünlüğü bir fon gibidir ve bakış, "buradaki"nin dünya fonu üzerinden ayrılıp yüze çıktığı tarzda bu fonun üzerinde belirginleşir- öte yandan da kendilerini bakışı "tutmak" üzere kullanılan bir dizi araç olarak veren tavırlarım düzenlenirler. Bu anlamda örgütlenmiş bir bütün oluştururum ve bu, *bakış* tır; bir bakış-nesneyim, yani içsel ereklilikle donanmış ve mesafenin ötesindeki falanca öteki nesneye mevcudiyeti gerçekleştirmek üzere kendi-kendisini araçtan amaca giden bir münasebet içinde düzenleyebilen bir aletler bileşimiyim. Ama mesafe *bana*

verilir. Bakılan olarak mesafeyi yaymam, onu *aşmakla* yetinirim. Başkasının bakışı bana mekânsallık kazandırır. Kendini bakılan olarak kavramak, mekânsallaştırılan-mekânsallaştıran olarak kavramaktır.

Ama başkasının bakışı yalnızca mekânsallaştıran olarak kavranmaz: o bir yandan da *zamansallaştırandır.* Başkasının bakışının ortaya çıkması, benim ilke olarak yalnızlık içinde elde edemeyeceğim bir “Erlebnis” aracılığıyla tezahür eder: bu, eşzamanlılığın Erlebnis’idir. Tek bir kendi-için açısından bir dünya, eşzamanlılık değil yalnızca birlikte-mevcudiyetler içerebilir, çünkü kendi-için bütün bir dünya üzerinde kendinden geçmiş bir halde kaybolur ve bütün varlıkları yalnızca mevcudiyetinin birliğiyle birbirine bağlar. Oysa eşzamanlılık başkaca hiçbir münasebetle bağlı olmayan iki varolanın zamansal bağlantısını varsayar. Birbiri üzerinde karşılıklı bir etki uygulayan iki varolan eşzamanlı değildirler, çünkü tam da aynı sisteme aittirler. Şu halde eşzamanlılık dünyanın varolanlarına ait değildir, *...e mevcudiyet* olarak düşünülen iki mevcudun dünya üzerindeki birlikte-mevcudiyetini varsayar. Eşzamanlı olan, Pierre’in dünyaya benim mevcudiyetim *ile birlikte* mevcudiyetidir. Bu doğrultuda kökensel eşzamanlılık fenomeni, bu bardağın benim için olmasıyla *aynı zamanda* Paul için olmasıdır. Dolayısıyla bu durum her türlü eşzamanlılık için bir temeli varsayar, bu temel de, zorunlulukla, benim kendi zamansallaşmamda zamansallaşan bir başkasının mevcudiyetidir. Ama başkası, tam da zamansallaşan ölçüde *beni* de kendisiyle zamansallaştırır: kendi kendisinin zamanına doğru atıldığı ölçüde, ona tümel zaman içinde görünürüm. *Başkasının bakışı,* bu bakışı kavradığım ölçüde, *benim* zamanıma yeni bir boyut kazandırır. Başkası tarafından *benim* şimdiki zamanım olarak kavranan şimdiki zaman olduğu ölçüde, mevcudiyetimin bir dışarısı vardır; kendini *benim için* şimdiki zamanda tarihleyen bu mevcudiyet, başkasının mevcut olduğu kişinin şimdiki zamanı halinde bana yabancılaşır; başkası kendini bana mevcudiyet olarak oldurduğu ölçüde, ben tümel şimdiki zamana fırlatılırım. Ama gelip yerimi aldığım tümel şimdiki zaman benim tümel şimdiki halimin düpedüz yabancılaşmasıdır, fizik zaman kendisi olmadığım salt ve özgür bir zamansallaşmaya doğru akar; yaşadığım bu eşzamanlılığın ufkunda şekillenen şey, bir hiçlikle ayrıldığım mutlak bir zamansallaşmadır.

Dünyanın zaman-mekânsal nesnesi olarak, dünya içindeki zaman-mekânsal bir konumlanışın özsel yapısı olarak, kendimi başkasının

tahminlerine, değerlendirmelerine sunarım. Bunu da yine salt *cogito* işlemi aracılığıyla kavrarım: bakılan olmak, kendini bilinmeyen tahminlerin, özellikle de değer tahminlerinin bilinmeyen nesnesi olarak kavramaktır. Ama tam da bu değerlendirmelerin yerindeliğini utanç ya da övünç aracılığıyla kabul ederken, onları ne iseler o olarak, yani imkânlara doğru verinin özgürce ötesine geçilmesi olarak kabul etmeye devam ederim. Bir yargı özgür bir varlığın transandantal edimidir. Nitekim görülmüş olmak, beni, kendi özgürlüğüm olmayan bir özgürlük için korunmasız bir varlık olarak oluşturur. Bu anlamda, başkasına göründüğümüz ölçüde kendi kendimizi işte "köleler" olarak düşünebiliriz. Ama bu kölelik bilincin soyut formunu taşıyan bir yaşamın -tarihî ve üstesinden gelinebilecek- sonucu değildir. Kendi varlığım içinde, benimki olmayan ve benim varlığımın bizatihi koşulu olan bir özgürlüğün bağrında bağımlı olduğum ölçüde köleyim. Beni niteleyen ve bu nitelemeyi bilemediğim gibi üzerinde etkide de bulunamadığım değerlerin nesnesi olan olarak, kölelik durumundayım. Aynı anda da, benimkiler olmayan, yalnızca, salt mevcudiyetlerini varlığımın ötesinde yarım yamalak fark edebildiğim ve beni bilmediğim amaçlara doğru bir araç halinde oluşturmak için aşkınlığımı yadsıyan imkânların aracı olarak, *tehlikedeyim.* Ve bu tehlike bir arızilik değil, benim başkası-için-varlığımın değişmeyen yapısıdır.

Böylece bu betimlemenin sonuna geldik. Başkasını keşfetmek üzere onu kullanabilmemizden önce, *bu betimlemenin tümüyle cogitonun düzleminde* yapılmış olduğuna işaret etmek gerekir. Yalnızca başkasının bakışı altında, korku (başkasının özgürlüğü karşısında tehlikede olma duygusu), övünç ya da utanç (en sonunda ne isem o olmamın, ama başkası için orada, ötede olmamın duygusu), köleliğimin kabulü (bütün imkânlarıma yabancılaşmamın duygusu) olan bu öznel tepkilerin anlamını belirtikleştirdik. Ayrıca bu belirtikleştirme hiçbir biçimde şu ya da bu ölçüde karanlık *bilgilerin* kavramsal bir kesinleştirilmesi değildir. Herkes kendi deneyimine başvursun: hayatının herhangi bir gününde suçlu, ya da sadece gülünç bir tutum içinde yakalanmamış insan yoktur. O zaman duyumsadığımız ani değişme hiçbir biçimde bir bilgi fışkırmasıyla motive olmaz. Bu değişme, bizatihiliği içinde daha çok benim-kendimin ani bir katılaşması ve katmanlaşmasıdır, imkânlarımı ve yapılarımı "benim-için" el değmemiş halde bırakır, ama beni birdenbire yeni bir varoluş boyutuna iter: *açığa-çıkarılmayayım* boyutuna. Böylece bakışın belirmesini ekstatik bir

varlık münasebetinin belirişi olarak kavrarım, bu münasebetin terimlerinden bir tanesi, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan kendi-için olarak bendir ve öteki terimi de yine bendir, ama-erimim dışındaki, eylemim dışındaki, bilgimin dışındaki bendir. Ve bu terim tam da özgür bir başkasının sonsuz imkânlarıyla bağlantı içinde olduğundan, kendi-kendisinde, açığa-çıkarılmayan özelliklerin sonsuz ve tükenmez sentezidir. Başkasının bakışıyla birlikte kendimi dünyanın ortasında donmuş gibi, tehlikede gibi, umarsız gibi *görürüm.* Ama ben olanın *hangisi* olduğunu da, dünya içindeki yerimin *hangisi* olduğunu da, içinde olduğum bu dünyanın başkasına doğru hangi yüzünü çevirdiğini de *bilmem.*

Böylece başkasının bu belirişinin anlamını bakışı aracılığıyla ve bakışı içinde belirleyebiliriz. Başkası bize hiçbir şekilde nesne gibi verilmez. Başkasının nesneleştirilmesi bakış-varlığının çöküşü olurdu. Zaten daha önce gördük, başkasının bakışı, bu bakışı gösteren nesneler olarak *gözlerinin* bizatihi kaybolmasıdır. Başkası, benim başkası için varlığımın ufkunda, boşlukta hedeflenmiş bizatihi nesne olamaz. Başkasının nesneleştirilmesi, ilerde göreceğimiz gibi, tam da beni başkası için varlığımdan kurtarırken başkasına da benim için bir varlık kazandıran varlığımın kendini savunmasıdır. Bakış fenomeninde başkası, ilke olarak nesne olamayan şeydir. Onun aynı zamanda benden benim-kendime giden ve benim-kendim için *açınlanmamış* olarak benim belirmeme sebep olan münasebetin bir *terimi* olamayacağını da görüyoruz. Başkası, benim *dikkatim* tarafından da hedef alınamaz: başkasının bakışının belirişinde, bakışa ya da başkasına *dikkat etseydim,* bu ancak *nesnelere dikkat edermişim gibi* olabilirdi, çünkü dikkat nesnelere doğru yönelimsel olarak yönelmedir. Ama buradan, başkasının soyut bir koşul, ekstatik münasebetin kavramsal bir yapısı olduğu sonucu çıkartılmamalıdır: nitekim burada başkasının tümel ve formel bir yapı olabileceği, gerçekten düşünülmüş nesne yoktur. Başkası elbette benim açınlanmamış — varlığımın koşuludur. Ama onun somut ve bireysel koşuludur. Benim dünya ortasındaki varlığım içindeki bütünleyici parçalarından biri olarak bu varlığın koşulu değildir, çünkü tam da açınlanmamış olarak ortasında bulunduğum bu dünyaya aşkınlaşan şeydir, dolayısıyla bu haliyle, ne nesne ne de bir nesnenin formel ve kurucu öğesi olabilir. Başkası bana ancak -bunu daha önce gördük- kendi deneyimimin birleştirici ya da düzenleyici bir kategorisi olarak görünebilir, çünkü bana tesadüfen gelmektedir. O halde nedir başkası?

Her şeyden önce, dikkatimi yöneltmediğim varlıktır. Bana bakan ve benim henüz bakmadığım kişidir, beni *açınlanmamış* olarak, kendi-kendisini açınlamaksızın benim-kendime teslim eden kişidir, hedef alındığı ölçüde değil de beni hedef aldığı ölçüde kendisine mevcut olduğum kişidir; kaçışımın, benim için mümkün olanların yabancılaşmasının ve dünyanın bir başka dünyaya, aynı olan ama yine de bu dünyayla iletişimi olmayan bir başka dünyaya doğru akışının erimdışı ve somut kutbudur. Ama başkası, bizatihi bu yabancılaşmadan ve bu akıştan ayrı olamaz, bunların doğrultusu ve yönüdür, bu akışa *gerçek* ya da *kategoriyel* bir öğe olarak değil, bir mevcudiyet olarak musallattır ve onu "şimdiki zamanda tarihlemeye" kalkıştığımda donan ve dünyalaşan, ona dikkat etmediğimde her zamankinden de daha fazla mevcut ve acil olan bir mevcudiyettir. Örneğin bütünüyle utancımın etkisi altında olduğumda, başkası bu utancı ayakta tutan ve her yönden kucaklayan devasa ve görünmez mevcudiyettir, açınlanmamış-varlığımı ayakta tutan ortamdır. O halde, açınlanmamışla yaşanmış deneyimim içinde *açınlanmayabilir* olarak başkasında tezahür eden şey nedir, onu görelim.

Her şeyden önce, *başkasının bakışı*, nesneliğimin zorunlu koşulu olarak, benim için her türlü nesneliğin tahrip edilmesidir. Başkasının bakışı dünyanın içinden geçip bana ulaşır ve yalnızca benim-kendimin dönüşmesi değil, *dünyanın* tümden başkalaşmasıdır. Bakılan bir dünyada bakılmaktayım. Özellikle de, başkasının bakışı -ki bu, bakan-bakıştır, yoksa bakılan-bakış değil-benim nesnelere olan mesafemi yadsırken kendine ait mesafeleri yayar. Başkasının bu bakışı kendini dolaysız bir şekilde ve mesafesiz bir mevcudiyetin bağrında mesafenin dünyaya geldiği şey gibi verir. Gerilerim, kendi dünyama mesafesiz mevcudiyetimden yoksun kalırım ve başkasına ait bir mesafeyle donatılırım: işte, kapıya on beş adım, pencereye altı metre uzaktayım. Ama başkası, kendisine belli mesafede oluşturmak üzere gelip beni bulur. Başkası, beni, kendisine altı metre uzakta olan şeklinde oluşturan olarak, mesafesiz olarak bana mevcut olmalıdır. Böylece, şeyler ve başkasıyla aramdaki mesafemin deneyimi içinde bile, başkasının bana ilişkin mesafesiz mevcudiyetini duyumsarım. Bu soyut betimlemede, başkasının bakışının bizi çoğu kez utançla dolduran o dolaysız ve yakıcı mevcudiyetini herkes, tanıyacaktır. Başka türlü söyleyecek olursak, kendimi bakılan olarak duyumsadığım ölçüde, başkasının dünyaötesi [transmondaine] bir mevcudiyeti benim için

gerçekleşir: başkası *benim* dünyamın “ortasında” olan olarak bana bakmaz, olanca aşkınlığıyla dünyaya ve bana doğru gelen olarak bana bakar, benden herhangi bir mesafeyle, dünyaya ait ne gerçek ne ideal herhangi bir nesneyle, dünyanın herhangi bir cismiyle değil de yalnızca başkası doğasıyla ayrılan olarak bakar. Böylece, başkasının bakışının görünmesi *dünyanın içindeki* görünme değildir: ne “benimki” olan dünyanın, ne de “başkasınınki” olan dünyanın; ve beni başkasıyla birleştiren münasebet dünyanın içindeki bir dışsallık münasebeti olamaz, ne var ki başkasının bakışı aracılığıyla dünyanın bir ötesinin bulunduğunun somut deneyimini yaşarım. Başkası, hiçbir aracı olmaksızın *benimki olmayan* bir aşkınlık olarak bana mevcuttur. Ama bu mevcudiyet karşılıklı değildir: benim, başkasına mevcut olabilmem için dünyanın olanca yoğunluğu gerekir. Kendimin açınlanmamış-varlığı olduğum ölçüde üzerime aracısız konan, ve bu bakış aracılığıyla mesafeleri ve aletleriyle eksiksiz bir dünyanın bağrına gömülmüş olduğum ölçüde varlığın sonsuzluğuyla benden ayrılan her yerde mevcut ve ele gelmez aşkınlık: onu önce bakış olarak duyumsadığım zaman, başkasının bakışı işte böyledir.

Ama ayrıca başkası, bir başka özgürlük için olmak dışında, nesne olmaklığımdaki imkânsızlığı da imkânlarımı dondurarak bana açık eder. Ben benim-kendim için nesne olamam çünkü ne isem oyum; yalnızca kendi kaynaklarına bırakıldığında, kişiliğin ikileşmesine yönelik düşünümsel çaba başarısızlıkla sonuçlanır, yeniden ve hep kendim tarafından kavranırım. Ve naif bir tarzca, farkına bile varmadan nesnel bir varlık olmamın mümkün olduğunu öne sürdüğümde, bu yoldan bile örtük bir biçimde başkasının varoluşunu varsayarım, çünkü bir özne için olmaksızın nasıl nesne olabilirim ki? Nitekim benim için başkası önce kendisi için nesne olduğum varlıktır, yani *kendisi aracılığıyla* nesneliğimi kazandığım varlıktır. Özelliklerimden birini bile nesnel kipte tasarlayabilecek olsam, başkası esasen verilidir. Ve benim evrenimin varlığı olarak değil, salt özne olarak verilidir. Böylece tanım gereği *tanımak*, *bilmek* [connaitre], yani nesne olarak ortaya koymak imkânına sahip olmadığım bu salt özne, her zaman *oradadır,* kendimi nesne olarak kavramaya çalıştığımda erimdışında ve mesafesizdir. Ve bakış sınavında, kendimi açınlanmamış nesnelik gibi duyumsarken, başkasının kavranamaz özneliğini de doğrudan doğruya ve kendi varlığımla birlikte duyumsarım.

Aynı anda da, onun sonsuz özgürlüğünü duyumsarım. Çünkü benim için mümkün olanlar bir özgürlük için ve bir özgürlük aracılığıyla ve yalnızca onun için ve onun aracılığıyla sınırlandırılmış ve dondurulmuş olabilirler. Maddi bir engel benim imkânlarımı donduramaz, böyle bir engel benim için yalnızca başka mümkün olanlara doğru atılımda bulunmamın vesilesidir, onlara bir *dışsallık* kazandıramaz. Yağmur yağdığı için evdışı kalmak ile dışarı çıkmanız yasaklandığı için evde kalmak aynı şey değildir. Birinci şıkta, edimlerimin sonuçlarını dikkate alarak, evde kalmak için ben-kendim karar veririm; “yağmur” engelini benim-kendime doğru geride bırakır, onu bir araç kılarım, ikinci şıkta, çıkmak ya da kalmak konusundaki bizatihi imkânlarım geride bırakılmış ve dondurulmuş olarak bana sunulurlar ve bir özgürlük bu imkânları hem öngörür hem de önler. Bir başkası tarafından buyurulduğu zaman bizi irkiltecek olan şeyi, sık sık, çok doğallıkla ve rahatsız olmadan yapıyorsak, bu kapris değildir. Çünkü düzen ve savunma, başkasının özgürlüğünü kendi köleleğimiz içinde sınamamızı gerektirir. Böylece imkânlarımın bana yönelen bakış içindeki ölümü bana başkasının özgürlüğünü duyumsatır; bu ölüm ancak bu özgürlüğün bağrında gerçekleşir ve ben, benim-kendim için erişilmez; ama yine de ben, ben-kendim olarak başkasının özgürlüğünün bağrına fırlatılırım, terk edilirim. Bu sınamayla bağlantı halinde, tümel zamana aidiyetim de bana ancak özerk bir zamansallaşma aracılığıyla içerilmiş ve gerçekleştirilmiş olarak görünebilir, yalnızca kendini zamansallaştıran bir kendi-için beni zamanın içine fırlatabilir.

Böylece bakış aracılığıyla başkasını, somut bir biçimde, kendi imkânlarına doğru zamansallaşırken bir dünyayı var kılan özgür ve bilinçli özne olarak duyumsarım. Ve bu öznenin aracısız mevcudiyeti, benim-kendi hakkımda oluşturmaya çalışacağım her türlü düşüncenin zorunlu koşuludur. Başkası, hiçbir şeyin beni ayırmadığı bu ben-kendimdir, onun salt ve tastamam özgürlüğü dışında, yani tek başına kendi için ve kendi aracılığıyla daha olacak olduğu, daha olması gereken kendi-kendinin o belirsizliği dışında kesinlikle hiçbir şey beni ondan ayırmaz.

Sağduyunun her zaman tekbenciliğin karşısına çıkarmış olduğu o sarsılmaz direnişleri açıklamaya girişmek için şimdi artık yeterince şey biliyoruz. Nitekim bu direnişler başkasının kendini bana somut ve besbelli bir mevcudiyet olarak vermesinde temellenir; bu, hiçbir biçimde kendimden devşiremediğim ve (hiçbir biçimde şüphe konusu edilemeyeceği gibi) bir

fenomenolojik indirgemenin ya da herhangi bir başka “εποχή” *[epokhe]*nin nesnesi olamayan bir mevcudiyettir.

Gerçekten de, bana bakıyorlarsa, nesne *olduğumun* bilincine varırım. Ama bu bilinç ancak başkasının varoluşu içinde ve bu varoluş aracılığıyla ortaya çıkabilir. Hegel bu konuda haklıydı. Yalnız, bu *başka* bilinç ve bu *başka* özgürlük bana asla *verilmiş* değildir, çünkü, eğer verilmiş olsaydılar bilinmiş ve dolayısıyla da nesne olurlardı ve ben de nesne olmaktan çıkardım. Aynı şekilde, kendi fonumun kavramını ya da tasvirini de onlardan devşiremem. Çünkü öncelikle onları “tasarlamıyor” ya da kendim için “tasavvur etmiyorum”: böylesi deyimler bizi yeniden, ilke olarak oyundışı bırakılmış olan “bilmek”e gönderirler. Ama ayrıca bizzat gerçekleştirebileceğim her türlü somut özgürlük sınaması *benim* özgürlüğümün sınanmasıdır, bilincin her türlü somut yakalanışı *benim* bilincim(in) bilincidir, bilinç nosyonunun kendisi bile mümkün bilinçlerime göndermekten başka bir şey yapmaz: nitekim, Giriş bölümümüzde, özgürlüğün ve bilincin *varoluşunun* onların *özlerini* öncelediğini ve koşullandırdığını göstermiştik: bunun sonucu olarak, bu özler, *benim* bilincimin ya da *benim* özgürlüğümün yalnızca somut örneklenmelerinin parçası olarak düşünülebilirler. Üçüncü olarak, özgürlük ve başkasının bilinci, tasavvurlarımı birleştirmeye yarayan kategoriler de olamaz. Elbette, Husserl’in gösterdiği gibi, “benim” dünyamın ontolojik yapısı onun aynı zamanda *başkası için dünya* olmasını da talep eder. Ama bu, başkasının *benim* dünyamın nesnelerine tikel bir nesnellik türü kazandırması ölçüsünde böyledir, çünkü başkası esasen nesne kimliğiyle bu dünyanın içindedir. Karşımda okumakta olan Pierre’in kitabın ona dönük yüzüne tikel bir nesnellik türü verdiği doğruysa da bunu ilke olarak benim de görebildiğim yüzüne de verir (yine de bu yüz, daha önce gördüğümüz gibi, tam da okunmakta olduğu ölçüde benden kurtulur), kitabın bu yüzü, benim içinde olduğum ve dolayısıyla mesafenin ötesinde ve sihirli bir bağ aracılığıyla nesne-Pierre’e bağlanalı dünyaya aittir. Bu koşullar altında, başkası kavramı gerçekten de boş form olarak saptanabilir ve benimki olan dünya için nesnellik güçlendirmesi olarak durmadan kullanılabilir, Ama başkasının bakan-bakışı içindeki mevcudiyeti dünyayı güçlendirmeye katkıda bulunamaz, tersine onun dünyalığını bozar, çünkü tam da dünyanın benden kurtulmasına yol açar. Dünyanın benden kurtulması *görece* olduğunda ve nesne-başkasına doğru kurtulma olduğunda, nesneliği güçlendirir; dünyanın

ve benim-kendimin benden kurtulması mutlak olduğunda ve benimki olmayan bir özgürlüğe doğru gerçekleştiğinde, bilgimdeki bir erimedir: dünya, orada dünya halinde yeniden bütünleşmek üzere dağılır, ama bu dağılma bana verilmiş değildir, onu ne bilebilirim, ne de hattâ yalnızca düşünebilirim. Şu halde bakış-başkasının bana mevcut olması ne bir bilgidir, ne benim varlığıma ilişkin bir tasavvurdur, ne de bir birleştirme formu ya_ da kategoridir. Bu mevcudiyet *vardır* ve ben onu benden türetemem.

Aynı zamanda bu mevcudiyeti fenomenolojik εποχή [epokhe]nin etkisi altında yok edemem de. Nitekim εποχή [epokhe], transandantal bilinci mutlak gerçekliği içinde keşfetmek üzere dünyayı paranteze almayı hedefler. Bu işlemin genelde mümkün olup olmadığını söylemek, burada bizim işimiz değil. Ama bizi ilgilendiren durumda, bu işlem *başkasını* oyundışı bırakamaz, çünkü bakan-bakış olarak başkası tam da dünyaya ait değildir. Başkasının *önünde* kendimden utanıyorum, diyorduk. Fenomenolojik indirgemenin etkisi, bizatihi utancı mutlak özneliği içinde daha iyi ortaya çıkarmak için, utancın nesnesini oyundışı bırakmak olmalıdır. Ama utancın *nesnesi* başkası değildir: benim edimim ya da dünya içindeki konumlanışımdır utancın nesneleri. Yalnızca bunlar gerektiğinde "indirgenmiş" olabilirler. Başkası, benim utancımın nesnel bir koşulu bile değildir. Ama yine de bu utancın bizatihi-varlığı gibidir. Utanç, bir bilincin bir nesneyi açığa çıkardığı tarzda değil de, bilincin bir uğrağının kendi motivasyonu olarak yanal bir biçimde bir başka uğrağı içerdiği tarzda başkasının açığa çıkmasıdır. *Cogito* aracılığıyla salt bilince erişmiş olsaydık ve bu salt bilinç utanç (olmak) bilincinden başka bir şey olmasaydı bile, başkasının bilinci kavranamaz mevcudiyet olarak yine de bu salt bilince musallat olacaktı ve bu yoldan her türlü indirgemeden kurtulacaktı. Bu, başkasını öncelikle dünyada değil bilincin yanında aramak gerektiğini, onu bilinçte ve bilinç aracılığıyla kendini ne ise o olduran bir bilinç olarak aramak gerektiğini bize yeterince gösterir. *Cogito* tarafından kavranan bilincim nasıl ki yadsınamaz bir biçimde kendi-kendisine ve kendi varoluşuna tanıklık ediyorsa, bazı tikel bilinçler, örneğin "utanç-bilinci" de yadsınamaz bir biçimde *cogito'ya* ve kendi-kendisine ve başkasının varoluşuna tanıklık eder.

Ama şöyle denilebilir: kendim-için-nesneliğimin *anlamı* sadece başkasının bakışı değil midir? Bu yoldan yeniden tekbenciliğin içine

düşeriz: tasavvurlarımın somut sistemiyle nesne olarak bütünleştiğimde, bu nesneleşmenin anlamı da benim dışımda tasavvur edilmiş ve *başkası* olarak tözleştirilmiş olur.

Ama şunlara işaret etmek gerekir:

1) Benim kendim için nesneliğim, hiçbir şekilde Hegel'in "lch bin Ich"inin [Ben benim] belirtikleştirilmesi değildir. Formel bir özdeşlik hiçbir şekilde söz konusu olmadığı gibi, benim nesne-varlık ya da başkası-için-varlığım da kendim-için-varlığımdan derinlemesine farklıdır. Nitekim, Birinci Bölümümüzde işaret etmiş olduğumuz gibi, *nesnelik* nosyonu belirtik bir olumsuzlamayı gerektirir. Nesne, benim bilincim olmayan şeydir ve bunun sonucu olarak bilincin vasıflarına sahip olmayan şeydir, çünkü benim için bilincin vasıflarını taşıyan yegâne varolan *benimki* olan bilinçtir. Böylece, benim-için-nesne-ben, ben *olmayan,* yani bilincin vasıflarına sahip olmayan bir bendir. Bu, *dağılmış* bilinçtir; nesneleştirme radikal bit başkalaşımdır, kendimi açık ve seçik bir biçimde nesne olarak görebilseydim bile, görecek olduğum şey benim-kendimde ve benim-kendim için olduğumun, Malraux'nun sözünü ettiği o "kıyaslanamayan ve her şeye yeğlenesi ucube"nin tastamam uygun tasavvuru olmayacaktır; benim-dışımdaki-varlığımın başkası için kavranışı olacaktır, yani benim-için-varlığımdan radikal bir şekilde farklı olan ve asla ona göndermeyen başkası-varlığımın nesnel kavranışı olacaktır. Örneğin kendimi *kötü* olarak kavramak, benim-kendim için olduğum şeye atıfta bulanmak olamaz, çünkü kendim için kötü olmadığım gibi olmam da mümkün değildir. Çünkü önce benim-kendim için memur ya da hekim "olmam"dan daha çok kötü *olmam* söz konusu değildir. Nitekim ne ise o olmamak ve ne değilse o olmak kipindeyim. Bunun tersine, kötü nitelemesi beni bir *kendinde* olarak vasıflandırır. Çünkü sonra, eğer kendim için kötü *olmak* zorunda olsaydım, *onu daha olacak olmak* kipinde kötü olmam gerekirdi, yani kendimi kötü olarak kavramam ve istemem gerekirdi. Ama bu da şu anlama gelir: kendimi, bizzat bana iyiliğimin tersi gibi görünen şeyi ve tam da Kötü olduğu ya da benim İyiliğimin tersi olduğu için öyle görünen şeyi isteyen olarak keşfetmek zorundayım. Dolayısıyla istediğim şeyin tam tersini özellikle aynı anda ve aynı münasebet içinde istemem, yani tam da ben-kendim olarak benim-kendimden nefret etmem gerekir. Ve bu kötülük özünü kendi-içinin alanında tastamam gerçekleştirmek için, kendimi kötü olarak kabullenmem gerekir, yani kınanmama yol açan aynı bir edimle

kendimi onaylamam gerekir. Ben ben olduğum ölçüde bu kötülük nosyonunun, kaynağını hiçbir şekilde benden alamayacağı yeterince görülüyor. Ve istediğim kadar ekstazı ya da beni benim-için oluşturan kendimden koparılışı en uç sınırlarına kadar götüreyim, eğer kendi kaynaklanma terk edil-inişsem kötülüğü kendime atfetmeyi de hattâ onu kendim için tasarlamayı da asla başaramam. Çünkü ben benim-kendimden koparılışımım, benim kendi hiçliğimim; her türlü nesneliğin ortadan kalkması için ben ve ben arasında kendi kendimin dolayımcısı olmam yeterlidir. Beni nesne-benden ayıran bu hiçliği *olmak* zorunda değilim; çünkü kendisi olduğum nesneye *mevcut olmam* gerekir. Böylece benim kendi gücüm olmayan ve ne öyle gösterebileceğim ne de kurabileceğim nesneleştiren bir gücün dolayımı olmaksızın kendime hiçbir nitelik kazandıramam. Şüphe yok ki şöyle denir: bana kim olduğumu başkasının öğrettiği hanidir söylendi. Ama bu tezi savunan aynı kişiler, beri yandan da başkası kavramını kendime ait güçlerim üzerindeki düşünümle ve yansıtma ya da örnekseme yoluyla benim-kendimden devşirdiğimi olumluyorlardı. Dolayısıyla içinden çıkamadıkları bir kısır döngü içinde kalıyorlardı. Aslında, başkası benim nesneliğimin anlamı olamaz, o bu nesneliğin somut ve aşkın koşuludur. Çünkü, gerçekten de, bu “kötü”, “kıskanç”, “sempatik ya da antipatik”, vs. türü nitelikler nafile düşler değildir: bunları başkasını nitelemek üzere kullandığımda, ona kendi varlığı içinde ulaşmak istediğimi açıkça görürüm. Bununla birlikte bunları benim kendi gerçekliklerim olarak yaşayamam: bu nitelikler başkası tarafından bana verildiklerinde, benim-kendim için olduğum şeyi göstermekten asla geri durmazlar; başkası karakterime ilişkin bir betimleme yaptığında kendimi “tanıyamam”, ama yine de bunun “ben olduğumu” bilirim. Bana gösterilen bu yabancıyı, bir yabancı olmaktan çıkmaksızın hemen kabullenirim. Çünkü bu yabancı benim öznel tasvirlerimin sıradan birleştirilmesi olmadığı gibi, “leh bin leh” [Ben benim] anlamında olduğum bir “Ben” de değildir, başkasının benim hakkımda edindiği ve sorumluluğunu tek başına taşıyacağı nafile bir imge de değildir: daha olacak olduğum benle kıyaslanamayan bu ben yine benim, ama bu yabancı yeni bir ortam tarafından başkalaştırılır ve bu ortama uyarlanır; bir varlıktır, *benim* varlığımdır ama tümüyle yeni varlık boyutları ve kiplikleri taşır; aşılamaz bir hiçlik tarafından benden ayrılmış beridir, çünkü ben bu benim, ama beni benden ayıran bu hiçlik değilim. O, nihai ve tüm *ekstazlarıma* aşkın bir ekstaz aracılığıyla olduğum olmam gereken

bendir, çünkü daha olacak olduğum şey ekstaz değildir. Benim başkası-için varlığım, mutlak boşluk içinde nesnelliğe doğru bir düşüştür. Ve bu düşüş *yabancılaşma* olduğundan, kendimi benim-kendim için nesne gibi olduramam, çünkü hiçbir durumda kendi kendime yabancılaşamam.

2) Zaten başkası beni benim-kendim için değil, *kendisi için* nesne olarak oluşturur. Başka türlü söyleyecek olursak, benim-kendim hakkında sahip olacağım bilgiler için düzenleyici ya da oluşturucu kavram kullanmaz. Dolayısıyla başkasının mevcudiyeti nesne-beni "görünüre çıkarmaz": benden ...'e doğru bir kaçıştan başka bir şey kavrayamam. Dil, başkasının beni kötü ya da kıskanç olarak kabul ettiğini bana açıkladığında bile, kötülüğüm ya da kıskançlığım hakkında asla somut bir görüye sahip olamam. Bunlar, doğaları bile benden kurtulmak olan uçucu nosyonlardan ibaret kalırlar: kötülüğümü kavrayamam, ama şu ya da bu edim vesilesiyle kendi-kendimden kurtulur, kötülüğünü yalnızca ve içeriksiz bir biçimde düşünebileceğim ama yine de olduğumu *hissedeceğim bir* varlığa doğru, uzaktan utanç ya da korkuyla yaşayacağım yabancılaşmamı ve akışımı hissederim.

Böylece nesne-benim, bilgi ya da bilgi birliği değil, tedirginlik, kendi-içinin ekstatik birliğinden yaşanmış bir kopuş, erişemeyeceğim ve yine de olduğum sınırdır. Ve başkası, yani bu beni bana *getiren* kişi de, bilgi ya da kategori değil, yabancı bir özgürlüğe mevcudiyet olgusudur. Aslında benden kopuşum ve başkasının özgürlüğünün belirişi bir ve aynıdır, bunları ancak birlikte hissedebilir ve yaşayabilirim, hattâ biri olmadan ötekini tasarlamaya bile kalkışamam. Başkası olgusu yadsınamazdır ve beni yüreğimden vurur. Onu *tedirginlikle* düşünürüm; onun aracılığıyla, *bu* dünya olan ve yine de ancak sezinleyebildiğim bir dünyada sürekli olarak *tehlikede*'yim; ve başkası bana, sonradan benimle karşılaşmak için ilk önce oluşturulan bir varlık gibi değil, benimle kökensel bir varlık münasebeti içinde beliren bir varlık gibi görünür ve bu varlığın olumsuzlanmazlığı ve *olgusal zorunluluğu* benim kendi bilincimin olumsuzlanmazlığı ve olgusal zorunluluğudur.

Yine de pek çok zorluk ortada duruyor. Özellikle de, başkasına utanç aracılığıyla olumsuzlanmaz bir mevcudiyet kazandırıyoruz. Oysa başkasının bana bakmasının yalnızca *muhtemel* olduğunu görmüştük. Tepenin üstündeki o çiftlik, milislere bakar *gibidir,* düşman tarafından işgal edilmiş olduğu kesindir; ama düşman askerlerinin şu anda çiftlik evinin

pencerelerinden dışarıyı gözetledikleri kesin değildir. Arkamda, ayak seslerini duyduğum o adamın bana baktığı kesin değildir, yüzü belki de başka tarafa dönüktür, bakışı yere ya da bir kitaba yönelmiştir; ve nihayet, genel bir şekilde, benim üzerime çevrilmiş gözlerin göz oldukları da kesin değildir, bunlar sadece gerçek gözlere benzetilerek "yapılmış" da olabilirler. Kısacası, bakılmış olmadığım halde sürekli bir şekilde bakılmış olduğuma inanabilmemden ötürü, bu kez de bakış *muhtemel* hale gelmiyor mu? Ve başkasının varoluşuna ilişkin kesin kanaatimiz bu yüzden düpedüz varsayımsal bir nitelik kazanmıyor mu?

Güçlük şu terimlerle dile getirilebilir: dünya içinde bana bir bakışı ortaya koyar gibi görünen bazı görünmeler vesilesiyle, beni başkasının gerçek varoluşuna gönderen kendine özgü yapılarıyla birlikte belli bir "bakılmış-varlığı" bizzat kendimde kavrarım. Ama yanılmış olmam mümkündür: belki de benim göz sandığım dünya nesneleri göz değildiler, belki de arkamdaki fundalığı kımıldatan yalnızca rüzgârdı, kısacası belki de bu somut nesneler *gerçekten* bir bakışı göstermiyorlardı. *Bakılmış olduğum* konusundaki kesin kanaatim bu durumda ne hale gelir? Utancım gerçekten *de birisinin karşısındaki utanç*tı: ama orada hiç kimse yok. Bundan ötürü, utancım da *hiç kimse karşısındaki utanç* haline gelmez mi, yani hiç kimsenin bulunmadığı yerde birini öngördüğüne göre *yanlış* utanç haline gelmez mi?

Eğer araştırmamızı ilerletmek ve başkası-için-varlığımızın yapısını daha saklıkla göstermek gibi bir yararı olmasaydı, bu güçlük bizi uzun boylu uğraştıramazdı ve ona değinmezdik bile. Nitekim bu güçlük iki farklı bilgi düzenini ve kıyaslanamaz iki varlık türünü birbirine karıştırmaktan kaynaklanır. Dünya-içindeki-nesnenin yalnızca muhtemel olabileceğini her zaman biliyorduk. Bu onun bizatihi nesne olma vasfından ileri gelir. Yoldan geçenin bir insan olması muhtemeldir; ve eğer gözlerini bana çevirirse, *bakılmış-varlığı* hemen ve kesinlikle duyumsamakla birlikte, bu kesinliği nesne-başkası deneyimimin içine aktaramam. Gerçekten de bu kesinlik bana ancak dünyaya aşkın mevcudiyet ve benim nesne-varlığımın gerçek koşulu olarak özne-başkasını keşfettirir. Şu halde her türlü şıkta, özne-başkası hakkındaki kesin kanaatimi bu kesin kanaatin vesilesi olan nesne-başkası üzerine aktarmak ve karşılık olarak da, özne-başkasının görünmesindeki besbelliliği nesne-başkasının oluşma ihtimalinden kalkarak yanlışlamak imkânsızdır. Dahası, *bakış*, daha önce gösterdiğimiz gibi,

bakışı ortaya çıkartan nesnenin tahrip olduğu fonda belirir. Eğer sıçrayarak bana doğru ilerleyen şu şişko ve çirkin yaya aniden bana bakarsa, bu bakış onun çirkinliğinden ve şişmanlığından ve sıçramalarından oluşur; kendimi bakılmış olarak hissettiğim sürece o, ben ve benim-kendim arasındaki salt dolayımcı özgürlüktür. Dolayısıyla bakılan-varlık bakışı ortaya koyan nesneye *bağımlı* olamaz. Ve düşünümsel yönden kavranabilen "Erlebnis" olarak utancım kendi-kendisine olduğu gibi aynı şekilde başkasına da tanıklık ettiğine göre, ilke olarak şüphe halinde geçersizleştirilebilen bir dünya nesnesi vesilesiyle bu utancı sorun haline getirmeyeceğim. Bu, kendi bedenime ilişkin algılarım (örneğin, elimi gördüğümde) hataya konu olabildiği için kendi varoluşumdan şüphe etmek gibi olurdu. Şu halde, olanca saklığıyla ortaya çıkarılmış olan *bakılan-varlık eğer başkasının bedenine*, *cogitonun* sak gerçekleşmesi içinde bilincimin bilinç olmasının *benim kendi bedenime* bağlı olduğundan fazla bağlı değilse, benim deneyimim kendi alanı içindeki bazı nesnelerin görünmesini, özellikle de başkasının gözlerinin benim yönümde kesişmesini, sak bir *uyarım* olarak, *bakılan-varlığımı* gerçekleştirmenin salt vesilesi olarak ele almak gerekir, tıpkı, Platon'da, duyulur dünyanın çelişkilerinin bir felsefi dönüştürme gerçekleştirme vesilesi olmaları gibi. Kısacası, kesin olan *benim bakılan olduğumdur,* yalnızca muhtemel olan bakışın şu ya da bu dünya-içi mevcudiyete bağlanmış olmasıdır. Bunda zaten bizi şaşırtacak bir şey de yoktur, çünkü, daha önce gördük, bize bakmakta olanlar hiçbir zaman *gözler* değildir: özne olarak başkasıdır. Denecektir ki, bununla birlikte geriye yanılmış olduğumu keşfedebileceğim kalıyor: anahtar deliğine eğilmiş durumdayım; birdenbire ayak sesleri duyuyorum. Bir utanç ürpertisi bedenimi kaplıyor: birisi beni gördü. Ayağa kalkıyorum, bomboş koridorda gözlerimi dolaştırıyorum: yanlış bir alarmmış. Rahat bir nefes alıyorum. Burada kendisini kendiliğinden yok eden bir deneyim gerçekleşmedi mi?

Daha yakından bakalım. Hata olarak açığa çıkan şey benim başkası için nesne-varlığım mıdır? Asla değil. Başkasının varoluşu şüphe konusu olmaktan öylesine uzaktır ki o yanlış alarmın sonucu, beni kalkıştığım işten pekâlâ vazgeçirebilir. Tersine, gözümü anahtar deliğine uydurmaya devam edersem yüreğimin attığım hissedecek ve en ufak gürültüyü, merdiven basamaklarındaki en ufak gıcırtıyı kollayacağım. İlk alarmla birlikte kaybolmuş olması şöyle dursun, başkası artık her yerdedir, benim altımdadır, benim üstümdedir, komşu odalardadır ve başkası-için-varlığımı

derinlemesine bir şekilde hissetmeye devam ederim; hattâ utancımın kaybolmaması bile mümkündür: şimdi yüzüm kızarmış olarak anahtar deliğine doğru eğilirim, başkası-için-varlığımı *duyumsamayı* sürdürürüm; imkânlarım durmadan "ölmek"te, mesafeler, birisinin var "olabileceği" merdivenden itibaren, bir insan mevcudiyetinin saklanmış "olabileceği" o karanlık köşeden itibaren durmadan bana doğru açılmaktadır. Dahası, en ufak gürültüde sıçrıyorsam, her gıcırtı bana bir bakışı haber veriyorsa, bunun nedeni esasen bakılan-varlık durumunda olmamdır. O halde yalancıktan görünmüş olan ve yanlış alarm sırasında kendini kendiliğinden tahrip etmiş olan kısaca nedir? Bu, ne özne-başkasıdır, ne de onun bana mevcudiyetidir: bu, başkasının *olgusallığı [facticite],* yani başkasının benim dünyam içindeki bir nesne-varlığa olumsal bağlantısıdır. Nitekim şüpheli olan şey başkasının kendi-kendisi değildir, başkasının *orada-varlığıdır*; yani, "Bu odada birisi var" sözcükleriyle dile getirebileceğimiz tarihsel ve somut olaydır.

Bu açıklamalar daha ileriye gitmemize imkân verecektir. Gerçekten de, başkasının dünya üzerindeki mevcudiyeti, analitik yoldan, özne-başkasının bana mevcut oluşundan kaynaklanamaz, çünkü bu kökensel mevcudiyet aşkındır, yani dünyanın-ötesinde-olmaktır. Başkasının odanın içinde mevcut olduğunu sanmıştım, ama yanıldım: *orada* değildi; "namevcut"tu. Öyleyse *namevcut* [absence] olma nedir?

Namevcut deyimini ampirik ve gündelik kullanımı içinde ele aldığımızda, bu deyimi "orada-olmamak"ın her türünü göstermek için kullanmayacağım açıktır. İlk olarak, eğer sigara paketimi her zamanki yerinde bulamazsam onun *namevcut* olduğunu söylemem; bununla birlikte yine de onun "orada olması gerektiğini" bildirebilirim. Çünkü maddi bir nesnenin ya da bir aletin konumu, bu konum kimi durumda kesinlikle ona atfedilmiş bile olsa onun *doğasından* kaynaklanmaz. Bu doğa ona sadece bir yer kazandırabilir; ama bir aletinden benim aracılığımla gerçekleşir. İnsan-gerçekliği, bir *yeri* nesnelere ulaştıran varlıktır. Ve yalnızca insan-gerçekliği, kendi kendisinin imkânları olan olarak, kökensel olarak bir yer alabilir. Ama öte yandan, bu apartman dairesinde Ağa Han'ın ya da Fas Sultanı'nın namevcut olduklarını da söyleyemem, ancak burada ikamet etmekte olan Pierre'in on beş dakikalığına namevcut olduğunu söylerim. Kısacası namevcudiyet, mevcudiyetiyle kendi-kendisinin belirlediği yerlere ve mekânlara nispetle insan-gerçekliğinin bir varlık kipi olarak tanımlanır.

Namevcudiyet bir yerle olan bağlar hiçliği değildir, tersine, Pierre'in orada namevcut olduğunu bildirerek onu belirli bir yere göre ben belirlerim. Nihayet, Pierre'in oradan geçmeyi âdet edinmiş olsa bile doğadaki bir yere nispetle namevcudiyetinden de söz edemem. Ama tersine, onun hiçbir zaman bulunmadığı herhangi bir yörede yapılan bir piknikteki namevcudiyetine esef edebilirim. Pierre'in namevcudiyeti, orada olmak için kendi-kendisine karar vermek zorunda olduğu bir yere göre tanımlanır, ne var ki bu yerin kendisi, bu özel alanla ya da hattâ bu yer ile Pierre'in kendisi arasında kurulan birebir ilişkilerle değil, daha başka insan-gerçekliklerinin mevcudiyetiyle yer olarak sınırlanır. Pierre *başka insanlara* nispeten namevcuttur. Namevcudiyet Pierre'in Therese'e nispeten somut bir varlık kipidir;| insan-gerçeklikleri ile dünya arasındaki bir bağ değil, insan gerçeklikleri arasındaki bir bağdır. Pierre, Therese'e göre *bu yerde* namevcuttur. Şu halde namevcudiyet, iki ya da daha çok insan-gerçekliği arasındaki bir varlık bağıdır; bu bağ,; bu gerçekliklerin birbirleri için temel bir mevcudiyet olmasını zorunlu kılar ve esasen bu mevcudiyetin tikel somutlaşmalarından birinden ibarettir. Pierre için Therese'e nispeten namevcut olmak, Therese'in ona mevcut olmasının tikel bir şeklidir. Nitekim namevcudiyetin anlam taşıması için, Pierre'in Therese ile bütün münasebetlerinin korunmuş olması gerekir: onu sevmektedir, onun kocasıdır, onun geçimini sağlamaktadır, vs. Özellikle de namevcudiyet Pierre'in *somut* varoluşunun korunmasını varsayar: ölüm bir namevcudiyet değildir. Bundan ötürü Pierre'den Therese'e uzanan *mesafe* onların karşılıklı olarak birbirlerine mevcut olmalarına ilişkin temel olguyu hiçbir şekilde değiştirmez. Nitekim bu mevcudiyeti Pierre'in bakış açısından ele alacak olursak, onun *ya* Therese'in dünyanın ortasındaki nesne-başkası olarak varolması anlamına geldiğini, *ya da* Pierre'in, Therese için kendisini bir *özne-başka*sı içinmiş gibi varolur hissettiği anlamına geldiğini görürüz. Birinci şıkta mesafe olumsal kılınmıştır, Pierre'in bir dünyanın Bütünlük olarak "var"olmasını sağlayan ve mesafeyi vareden kişi olarak mesafesizcesine bu dünyada mevcut olmasından ibaret temel olguya nispeten hiçbir anlam taşımaz. İkinci şıkta, Pierre nerede olursa olsun Therese için mesafe olmaksızın varolduğunu hisseder: Therese, ondan uzaklaştığı ve onunla kendisi arasında bir mesafe açtığı ölçüde ona mesafelidir; dünya tümüyle onları birbirlerinden ayırmaktadır. Ama Pierre, Therese'in varlık kazandırdığı dünya içindeki nesne olduğu sürece, Therese

için mesafesizdir. Dolayısıyla uzaklaşma hiçbir şıkta bu özsel ilişkileri değişikliğe uğratamaz. Mesafe ister büyük ister küçük olsun nesne-Pierre ile özne-Therese arasında, nesne-Therese ile özne-Pierre arasında bir dünyanın sonsuz kalınlığı vardır; özne-Pierre ile nesne-Therese arasında, özne-Therese ile nesne-Pierre arasında hiçbir mesafe yoktur. Böylece ampirik namevcudiyet ve mevcudiyet kavramları, Pierre'den Therese'e ve Therese'den Pierre'e yönelen temel bir mevcudiyetin iki özelliğidir; bu mevcudiyeti şu ya da bu tarzda ifade etmekten başka bir şey yapmazlar ve ancak onunla anlam kazanırlar. Pierre Londra'da, Hindistan'da, Amerika'da, ıssız bir adada da olsa,

Paris'te kalmış olan Therese ona mevcuttur, ancak öldüğü zaman ondaki mevcudiyet olmaktan çıkacaktır. Çünkü bir varlık yerlerle olan münasebetine, enlem ve boylam derecesine göre *konumlanmış* değildir: insana özgü bir mekânın içinde, "Guermantes'ların tarafı" ile "Swann'ların tarafı" arasında konumlanır ve içinde konumlandığı bu "güzergahsal" mekânı yaymasına imkân veren şey de Swann'ın, Guermantes düşesine dolaysız mevcudiyeti olmasıdır. Bu mevcudiyet aşkınlık içinde gerçekleşir; aşkınlık içinde, Fas'taki yeğenime mevcut olmamdır ki beni dünya-içinde-konumlandırır ve Fas Yolu diye adlandırılabilecek olan yolu benimle onun arasında yaymama imkân verir. Gerçekten de bu yol, "için varlık"ımla bağlantı halinde *algılayabileceğim* nesne-başkası ile mesafesizcesine bana mevcut olan özne-başkası arasındaki mesafeden başka bir şey değildir. Böylece aşkın öznelerin dolaysız mevcudiyetiyle bağlılaşım halinde beni *benim* dünyamın nesnelerine ulaştıran yolların sonsuz çeşitliliğiyle *konumlanmış* olurum. Ve dünya bütün varlıklarıyla birlikte bana aynı anda ve topluca verilmiş olduğundan, bu yollar yalnızca kullanılabilir araçsal bileşimler birlikteliğini temsil ederler; bu birliktelik dünya fonu üzerinde esasen örtük bir biçimde ve gerçekten içerilen bir nesne-başkasının *"buradaki"* kimliğiyle bu fonda görünmesine imkân verir. Ama bu açıklamalar genelleştirilebilir: kökensel mevcudiyet fonu üzerinde bana nispeten namevcut ya da mevcut olanlar yalnızca Pierre, Rene, Lucien değildir; çünkü onlar beni konumlandırmaya tek başlarına katkıda bulunmazlar: kendimi aynı zamanda da Asyalılara ya da zencilere nispeten Avrupalı gençlere nispeten yaşlı, suçlulara nispeten yargıç, işçilere nispeten burjuva, vs., olarak konumlarım. Kısacası her insan-gerçekliği yaşayan her insana nispeten kökensel mevcudiyet fonu üzerinde mevcut ya da

namevcuttur. Ve bu kökensel mevcudiyet ancak bakılan-varlık olarak ya da bakan-varlık olarak, yani başkasının benim için nesne olmasına ya da benim-kendimin başkası-için-nesne olmasına göre anlam taşıyabilir. Başkası-için-varlık benim insan-gerçekliğimin değişmez bir olgusudur ve ben onu olgusal zorunluluğu içinde, ben-kendim üzerinde oluşturduğum en ufak düşüncede bile kavrarım. Nereye gidersem gideyim, ne yaparsam yapayım nesne-başkasına olan mesafelerimi değiştirmekten, başkasına doğru giden yollara sapmaktan başka bir şey yapmam. Uzaklaşmak, yaklaşmak, falanca tikel nesne-başkasını keşfetmek, başkası-için-varlığımın ana izleği üzerinde ampirik değişimler gerçekleştirmekten ibarettir. Beni nesne haline getiren olarak başkası, her yerde kendisine mevcut olduğumdur. Bundan sonra, yolumun üstünde karşılaşageldiğim bir nesne-başkasının ampirik mevcudiyeti konusunda pekâlâ yanılabilirim. Yolda bana doğru gelenin Anny olduğunu sanabilir, sonra da onun tanımadığım bir kişi olduğunu keşfedebilirim: Anny'ye temel mevcudiyetim bundan ötürü değişmiş olmaz. Yarı karanlıkta beni gözetleyenin bir adam olduğunu sanabilir ve sonra bunun insan gibi gördüğüm bir ağaç gövdesi olduğunu keşfedebilirim: benim bütün insanlara temel mevcudiyetim, bütün insanların bana mevcut oluşları bu yüzden değişmiş olmaz. Çünkü deneyimimin alanı içinde bir insanın nesne olarak belirmesi, bana insanların (var) *olduğunu* öğreten şey değildir. Başkasının varoluşuna ilişkin kesin kanaatim bu deneyimlerden bağımsızdır ve tersine bu deneyimleri mümkün kılan da bu kesin kanaattir. O zaman bana görünen ve üzerinde yanılmabilecek şey ne başkasıdır, ne de başkasıyla aramdaki gerçek ve somut bağdır, bir nesne-insanı temsil etmesi mümkün olduğu gibi temsil etmemesi de *mümkün* olan bir *"buradaki"*dir. Yalnızca muhtemel olan şey başkasının mesafesi ve gerçek mekânsal komşuluğudur; yani onun nesne olma vasfı ve benim açığa çıkmasını sağladığım dünyaya aidiyeti, sadece bizatihi belirişimle bir başkasını görünür kıldığım ölçüde şüpheli değildir. Yalnız bu nesnellik "dünyanın herhangi bir yerindeki başkası" olarak dünyanın içinde erir: nesne-başkası, özneliğimin kazanılmasının bağlılaşığı olan görünme olarak kesindir; ama başkasının *bu* nesne olması asla kesin değildir. Ve aynı biçimde temel olgu, yani bir özne için benim nesne-varlığım da düşünümsel apaçıklıkla aynı türden bir apaçıklık taşır; ama bir fonun ayrışımsızlığı içinde boğulup kalacak yerde şu belirli anda ve tekil bir başkası için dünya fonu üzerinden *"buradaki"* olarak kopup ayrılmam

böyle bir apaçıklık taşımaz. Herhangi bir Alman için şu anda nesne olarak varolduğum kesindir. Ama acaba Avrupalı, Fransız, Parisli kimliğiyle ve bu toplulukların farksızlığı içinde mi varolmaktayım, yoksa Paris halkının ve Fransız topluluğunun kendisine fon oluşturmak üzere birdenbire çevresinde düzenlendikleri *bu* Parisli olarak mı? Bu nokta hakkında hiçbir zaman muhtemel bilgilerden başka bir şey elde edemeyeceğim, kaldı ki bu bilgiler sonsuzcasına muhtemel olabilirler.

Şimdi artık bakışın yapısını kavrayabiliriz: her bakışta, benim algısal alanım içinde somut ve muhtemel mevcudiyet olarak bir nesne-başkası vardır ve bir başkasının bazı tavırları vesilesiyle, utanç, içdaralması, vs. aracılığıyla "bakılan-varlık"ımı kavramaya ben-kendim karar veririm. Bu "bakılan-varlık" kendini şu anda o somut "*buradaki*" olmamın salt ihtimali gibi sunar — bu ihtimal, muhtemelliğinin bizatihi anlamını ve doğasını, her zaman *başkası için* olan olarak başkasının da her zaman bana mevcut olmasının temel kesinliğinden devşirir. İnsanlık durumumun, yaşayan *bütün* öteki insanlar için nesne olmamın, milyonlarca bakış altında ve benim-kendimden milyonlarca kez kurtularak arenaya atılmış bulunmamın somut deneyimini, *benim* evrenim içinde bir nesnenin belirmesi vesilesiyle ve bu nesne bir bilinç *için farklılaşmış buradaki* olma vasfıyla şu anda muhtemelen nesne olduğumu bana gösterirse gerçekleştiririm. *Bakış* adını verdiğimiz fenomenin tamamı budur. Her bakış, yaşayan bütün insanlar için varolduğumuzu, yani benim kendileri için varolduğum bilinç(ler)in bulunduğunu somut biçimde -ve *cogito*'nun yadsınamaz kesinliği içinde-bize duyumsatır. Bu bakış içinde bana mevcut olan özne-başkasının kendini çoğulluk formu altında vermediği gibi zaten birlik olarak da vermediğini (tikel bir nesne-başkasıyla somut münasebeti dışında) iyice vurgulamak üzere "ler"i parantez içine alıyoruz. Gerçekten de, çoğulluk yalnızca nesnelere aittir, dünyalaştıran bir kendi-içinin ortaya çıkmasıyla varlık kazanır. Bizim için nesne(ler)in belirmesini sağlayan bakılan-varlık, bizi sayılmamış bir gerçeklikle karşı karşıya getirir. Bunun tersine, *baktığım* anda, bana bakmakta olanlar, *öteki* bilinçler, çokluk halinde yalıtılırlar. Öte yandan, somut deneyim vesilesiyle bakışa arkamı dönerek insan mevcudiyetinin sonsuz farksızlığını *boşlukta* düşünmeye ve onu asla nesne olmayan sonsuz özne kavramı altında birleştirmeye çalışırsam düpedüz formel bir nosyon elde ederim; bu nosyon, başkasının mevcudiyetine ilişkin mistik sınavların sonsuz bir dizisine göndermede bulunan, *kendisi için*

varolduğum her yerde mevcut ve sonsuz olan Tanrı nosyonudur. Ama bu iki nesneleştirmede de, yani somut ve sayan nesneleştirme gibi birleştiren ve soyut nesneleştirmenin her ikisinde de duyumsanmış gerçeklik, yani başkasının sayı-öncesi mevcudiyeti eksiktir. Bu birkaç açıklamayı daha somutlaştıracak olan şey, herkesin yapabileceği şu gözlemdir; bir rolü canlandırmak ya da bir konferans vermek için “halk önüne” çıkmamız gerektiğinde, bakıldığımızı gözden kaçırmaksızın yerine getireceğimiz edimler bütününü bakışın mevcudiyetinde gerçekleştiririz, dahası bu bakış *için* bir varlık ve bir nesneler bütünlüğü oluşturmaya çalışırız. Ama bakışın sayımını yapmayız. Yalnızca geliştirmek istediğimiz düşüncelere dikkat ederek konuştuğumuz ölçüde başkasının mevcudiyeti farksız olarak kalır. Bu mevcudiyetini”, “dinleyici *topluluğu”*, vs. başlıklar altında birleştirmek yanlış olur: gerçekten de kolektif bir bilince sahip somut ve bireyleşmiş bir varlığın bilincine sahip değiliz; bunlar daha sonra deneyimimizi dile getirmeye yarayabilecek ve bu deneyime büyük ölçüde ihanet edecek imgelerdir. Ama kavradığımız şey çoğulsu bir bakış da değildir. Daha çok, açığa çıkmamış Benimizi karşımızda gerçekleştiren ve bizden kaçan bu Benin üretiminde bizimle işbirliği yapan, ele gelmez, uçucu ve her yerde mevcut bir gerçeklik söz konusudur. Bunun tersine, eğer düşüncemin iyi anlaşılıp anlaşılmadığını doğrulamak ister ve bu kez ben dinleyici topluluğuna bakarsam, birdenbire *kafaların* ve *gözlerin* belirdiklerini görürüm. Başkasının sayı-öncesi gerçekliği nesneleşirken parçalanmış ve çoğullaşmıştır. Ama aynı zamanda da bakış kaybolmuştur. Belgisiz adıl [on], insan-gerçekliğinin gerçekdışı bir durumundan ziyade, bu sayı-öncesi ve somut gerçekliği için kullanılmalıdır. Durmadan ve nerede olursam olayım, *birisi* bana bakmaktadır (Bana *bakılmakta). Birisi* hiçbir zaman nesne olarak kavranmaz, anında dağılıverir.

Bakış böylece bizi *başkası-için-varlığımızın* izi üzerine yerleştirdi ve kendisi için olduğumuz bu başkasının yadsınamaz varoluşunu açığa çıkardı. Ama bizi daha ileriye götüremez: şimdi incelememiz gereken şey, bize kendini keşfettirdiği biçimiyle Benden Başkasına yönelen temel münasebettir, başka bir deyişle, şimdi bu kökensel münasebetin sınırları içinde yer alan her şeyi belirtik hale getirip tematik olarak tesbit etmek ve kendi kendimize bu başkası-için-varlığın *varlığının* ne olduğunu sormak zorundayız.

Daha önceki açıklamalardan çıkan ve şimdi kendimize verdiğimiz görevde bize yardım edecek olan bir düşünce şudur: başkası-için-varlık kendi-içinin ontolojik bir yapısı değildir: nitekim başkası-için-varlığı bir ilkenin sonucuymuşçasına kendi-için-varlıktan türetemeyeceğimiz gibi, karşılık olarak kendi-için-var-lığı da başkası-için-varlıktan türetemeyiz. tnsan-gerçekliğimiz, hiç şüphe yok ki, eşzamanlı olarak kendi-için ve başkası-için olmayı gerektirir, ne var ki şimdiki araştırmalarımız bir antropoloji oluşturmayı hedeflemiyor. Her başkası-içinden tümüyle azade ve bir nesne olma imkânından şüphe bile etmeden varolan bir kendi-için tasarlamak imkânsız olmayabilir. Ne var ki, bu kendi-için "insan" değildir. Cogifo'nun burada bize gösterdiği şey sadece olgusal bir zorunluluktur: gerçek şudur ki -ve bu yadsınamaz- kendi-için-varlığıyla ilişki halindeki varlığımız aynı zamanda da başkası içindir; kendini düşünümsel bilince açık eden varlık başkası-için-kendi-içindir; Descartesçı *cogito* bir olgunun mutlak doğruluğunu olumlamaktan başka bir şey yapmaz: yani varoluşumun mutlak doğruluğunu; aynı şekilde, bizim burada kullandığımız biraz daha genişletilmiş *cogito* da başkasının varoluşunu ve benim başkası için varoluşumu bir olgu olarak açıklamaktadır. Söyleyebileceğimiz şey bundan ibarettir. Benim başkası-için-varlığım da bilincimin varlıkta belirişi olarak mutlak bir olay niteliği taşır. Bu olay hem tarihselleştirme -çünkü kendimi başkasına mevcudiyet olarak zamansallaştırırım- hem de her türlü tarihin koşulu olduğundan, onu tarih-öncesi tarihselleştirme diye adlandıracağız. Ve onu burada bu vasfıyla, eşzamanlılığın tarih-öncesi zamansallaştırılması vasfıyla ele alacağız. Tarih-öncesi derken, bu olayın hiçbir şekilde tarihten önceki bir zamanda cereyan etmesini değil -bunun hiçbir anlamı olmazdı- ama tarihi mümkün kılarken kendini tarihselleştiren o kökensel zamansallaşmanın parçası olmasını düşünüyoruz. Başkası-için-varlığı, özsel zorunluluk olarak değil, olgu olarak -ilk ve sürekli olgu-inceleyeceğiz.

İçsel türdeki olumsuzlamayı dışsal olumsuzlamadan ayıran farkı daha önce gördük. Özellikle de, belirli bir varlığa ilişkin her türlü bilginin temelinin kökensel münasebet olduğunu ve kendi-içinin bu münasebet aracılığıyla ve bizatihi belirişi içinde, olması gerektiği şeyi, daha olacak olduğunu *bu varlık* değilmiş gibi olduğunu not ettik. Kendi-içinin böylece gerçekleştirdiği olumsuzlama içsel olumsuzlamadır; kendi-için bunu olanca özgürlüğü içinde gerçekleştirir, dahası kendini sonluluk olarak seçtiği

ölçüde o bu olumsuzlamadır. Ama olumsuzlama kendi-içini olmadığı varlığa aynlmazcasına bağlar ve biz, kendi-içinin, kendi varlığı içinde *bu* varlık-olmayan olarak soru olduğu ölçüde, kendi varlığı içinde olmadığı nesnenin varlığını kapladığını söyledik. Bu açıklamalar özde bir değişiklik gerekmeksizin kendi-içinin başkasıyla olan ilk ilişkisine uygulanabilir. Eğer genel olarak bir Başkası varsa, benim her şeyden önce başkası olmayan kişi olmam gerekir ve benim tarafımdan benim üzerimde gerçekleştirilen bu olumsuzlama içindedir ki ben kendimi oldururken başkası da başkası olarak belirir. Varlığımı oluşturan ve Hegel'in söylediği gibi, beni Başkasının karşısında *Aynı* olarak gösteren bu yadsıma, beni konuşlandırıcı-olmayan kendiliğin alanı üzerinde "Benim-kendim" halinde oluşturur. Bu, bir *benin* gelip bilincimize yerleşmesi değildir; kendiliğin bir başka kendiliğin olumsuzlanması olarak belirmek suretiyle güçlenmesidir ve bu güçlenmeyle kendilik kendi kendisini, *aynı* kendilik ve *bizatihi bu kendilik* olarak olumlu yönden sürekli bir seçim gibi kavrar. Kendini, *kendi-kendisi* olmaksızın daha olacak olan, olması gereken bir kendi-için düşünülemez. Yalnızca, olduğum kendi-için, olduğunu başkasının reddi formu altında, yani bizzat kendisi olarak, daha olacaktır. Böylece genel olarak Ben-olmayan [Non-moi] bilgisine uygulanan formülleri kullanmak suretiyle şunu söyleyebiliriz: kendi-için, kendi-kendisi olarak Başkasının varlığını kendi varlığı içinde kuşatır ve Başkası olmayan olarak kendi varlığı içinde soru olduğu sürece onu kuşatır. Başka türlü söyleyecek olursak, bilincin Başkası olamaması ve dolayısıyla bir Başkasının da kendi-kendinin koşulu olan bu "olmamak"ın "üçüncü insan" olan bir tanık tarafından saptanan düpedüz nesnesinden başka bir şey olmaksızın "olabilmesi" için, bilincin de kendiliğinden bir biçimde o *olmamak'ı* daha olacak olması gerekir. Başkasından özgürce kurtulması, kendini sadece başkasından başka olan bir hiçlik gibi seçerek ondan koparması, ve bu yoldan, "kendi-kendi"nin [soi-meme] içinde kendisiyle buluşması gerekir. Ve kendi-içinin varlığı olan bizatihi bu kopuş bir başkasını var kılar. Bu demek değildir ki kopuş başkasına varlık kazandırır, sadece ona *başka-varlık*'ın ya da "vardır"ın [il y a] özsel koşulunu verir. Ve, Kendi-için açısından, başkası-olmayan-varlık kipinin bütünüyle Hiçlik tarafından taşındığı açıktır, kendi-için, "yansı-yansıtan"nın hiçleyici kipinde başkası olmayandır; başkası-olmamak asla *verili* değildir, devamlı bir yeniden doğuş içinde durmadan seçilir, bilincin başkası *olmaması* ancak başkası olmayan olarak kendi-kendisi(nin) bilinci

olan olarak mümkündür. Böylece içsel olumsuzlama, dünyaya mevcudiyet durumunda olduğu gibi burada da birleştirici bir varlık bağıdır: başkasının her yönden bilinçte mevcut olması ve hattâ onu bütünüyle katetmesi gerekir ki, bilinç, tam da *hiçbir şey olarak*, onu kapana kıstırma tehlikesi taşıyan bu başkasından kurtulabilsin. Bilinç aniden bir şey *olduğunda*, kendi-kendisi ile başkası ayrımı da tam bir farksızlaşma içinde kaybolur.

Ancak bu betimleme, erimini radikal bir şekilde değiştirecek öze ilişkin bir eklentiyi içermek zorundadır. Nitekim bilinç kendini dünya üzerindeki falan ya da filan *buradaki* olmayan olarak gerçekleştirdiğinde, olumsuz ilişki karşılıklı değildi: düşünülen *buradaki* kendini bilinç olmamak şeklinde gerçekleştirmiyordu; bilinç, *buradakide* ve *buradaki* aracılığıyla *buradaki* olmamaya karar veriyordu, ama *buradaki*, bilince nispeten salt bir farksızlık dışsallığı içinde kalıyordu; çünkü gerçekten de *kendinde*lik yapısını koruyor ve kendi-içinin kendinde olduğunu kendiliğinden olumsuzlayarak kendini var kıldığı bizatihi bu olumsuzlama içinde, bilince *kendinde* olarak görünüyordu. Ne var ki bunun tersine, başkası söz konusu olduğunda, içsel olumsuzlama ilişkisi bir karşılıklılık ilişkisidir. Bilincin daha olmayacak olduğu varlık, bu bilinci daha olmayacak olan bir varlık gibi tanımlanır. Çünkü, gerçekten de, *buradakinin* dünyada algılanması sırasında, bilinç yalnız kendine özgü bireyliğiyle değil ama aynı zamanda varlık kipiyle de *buradakiden* farklılaşıyordu. *Kendinde* karşısında *kendi-için* oluyordu. Oysa ki başkasının belirişi içinde, kendi varlık kipi bağlamında başkasından hiçbir şekilde farklı değildir: bilinç neyse başkası da odur, kendi-içindir ve bilinçtir, kendi mümkün olanlarına gönderir, başkasının dışlanmasıyla kendi-kendidir; düpedüz sayısal bir belirleme aracılığıyla başkasına karşı çıkmak söz konusu olamaz. Burada *iki* ya da *birçok* bilinç yoktur: nitekim sayma bir dış tanığı varsayar ve dışsallığın sıradan tesbitidir. Kendi-için açısından başkasının varlığı ancak kendiliğinden ve sayı-öncesi bir olumsuzlama içinde mümkündür. Başkası, bilinç için ancak *bizzat-kendi reddedilen* olarak varolur. Ama tam da başkası bir bizzat-kendi olduğundan ötürü, benim için ve benim tarafımdan bizzat-kendi reddedilen olabilmesi ancak *bizzat-kendi beni reddeden* olduğunda mümkündür. Beni hiçbir biçimde kavramayan bir bilinci ne kavrayabilir ne de düşünebilirim. Beni hiçbir şekilde kavramadan ve reddetmeden varolan ve benim-kendimin de düşünebileceğim tek bilinç, dünyanın dışındaki bir yerlerde yalıtılmış olarak duran bir bilinç değil,

benim kendi bilincimdir. Böylece varlığını reddetmek için kabul ettiğim başkası, her şeyden önce *benim kendi-içinimin onun için varolduğu* kişidir. Nitekim kendimi o olmamak üzere oluşturduğum kişi yalnızca onu kendimde olumsuzladığım ölçüde ben olmayan değildir, ben tam da kendini ben olmamak için oluşturan bir varlığı olmamak için kendimi bu varlığı olmamak üzere oluştururum. Ne var ki, bu çifte yadsıma bir anlamda kendi-kendisini tahrip eder: nitekim ya kendimi belli bir varlık olmamak için oluştururum ve o zaman bu varlık benim için nesnedir, ben onun açısından nesneliğimi kaybederim; bu durumda başkası başkası-ben olmaktan, yani ben olmayı olumsuzlamak suretiyle beni nesne gibi oluşturan özne olmaktan çıkar; ya da bu varlık gerçekten başkasıdır ve kendini ben olmayan olarak oluşturur, ama bu durumda da onun için nesne haline gelirim; ve başkası, kendine özgü nesneliğini kaybeder. Böylece başkası kökensel olarak Ben-olmayan-nesne-olmayandır. Başkasının diyalektiğinin daha sonraki süreçleri ne olursa olsun, başkası önce başkası olmak zorundaysa, ilke olarak benim o olmayı olumsuzladığım belirişi içinde kendini açığa çıkarmayacak olan kişidir. Bu anlamda benim temel olumsuzlamam doğrudan olamaz, çünkü yönelebileceği hiçbir şey yoktur. Sonuçta olmayı reddettiğim şey, başkasının beni nesne kıldığı şeyin ben olmasının reddinden başkaca bir şey olamaz; ya da dilerseniz, ben reddedilen Benimi reddederim; kendimi Reddedilen-benin reddi aracılığıyla bizzat ben olarak belirlerim; bu reddedilen beni, beni başkasından kurtaran belirişi içinde Yabancılaşan-ben olarak ortaya koyarım. Ama bizatihi bu yoldan yalnızca başkasını değil, Başkası-için-benimin varlığını da olumlarım; çünkü gerçekten de eğer başkası için nesne-varlığımı üstlenmezsem, başkası *olmamam* mümkün olmaz. Yabancılaşan benin kaybolması, Benim-kendimin çöküşüyle birlikte başkasının kayboluşunu da peşinden sürükler. Yabancılaşan Benimi başkasının elleri arasında bırakarak başkasından kurtulurum. Ama kendimi başkasından koparılma olarak seçtiğim içindir ki, bu yabancılaşan Beni kendiminki olarak üstlenir ve kabul ederim. Başkasından kopuşum, yani bu olguda ortaya çıkan Kendi-benim, başkasının reddettiği bu Benin özsel yapısı gereği *benimki* olarak kabul edilmesidir; hattâ yalnızca *bundan ibarettir.* Böylece bu yabancılaşmış ve reddedilmiş Ben, hem başkasıyla aramdaki bağdır, hem de onunla mutlak ayrılığımızın sembolüdür. Gerçekten de, kendiliğimin olumlanması aracılığıyla bir Başkasını *var* kılan kişi olarak, Nesne-ben

benimkidir ve ona dair hak talebinde bulunurum, çünkü başkası ile aramızdaki ayrılık hiçbir zaman verili değildir ve ben kendi varlığım içinde bu ayrılığın sorumluluğunu durmadan taşırım. Ama başkası kökensel ayrılığımızın ortak sorumlusu olduğu ölçüde, bu Ben benden kurtulur, çünkü başkasının olmamak üzere oluşturduğu şeydir. Böylece benden kurtulan bir benin *benimki* olarak, benim için hak talebinde bulunurum ve başkası benimkinin eşi olan kendiliğindenlik olduğu ölçüde, kendimi başkası olmamak üzere oluşturduğumdan, bu Nesne-beni tam da Benden-kurtulan-ben olarak üstlenirim. Bu Nesne-ben, bizatihi benden kurtulduğu ölçüde *olduğum* Bendir ve tersine eğer bu Nesne-ben benim-kendimle salt kendilik halinde çakışabilseydi, onu benimki olarak reddedecektim. Böylece benim Başkası-için-varlığım, yani Nesne-benim, benden kopuk ve yabancı bir bilinçte türeyen bir imge değildir: tastamam gerçek bir varlıktı|, benim kendiliğimin başkasının karşısında ve başkasının kendiliğinin de benim karşımdaki koşulu olarak *benim* varlığımdır. Bu benim *dışarı-varlığımda* [etre-dehors]: maruz kalınan ve kendisi de dışarıdan gelen bir varlık değil de *benim* dışarım olarak üstlenilen ve kabul edilen bir dışarıdır. Nitekim bendeki başkasını olumsuz-lamam ancak başkasının kendisi de *özne* olduğu ölçüde mümkündür. Eğer başkasını salt nesne olarak -yani dünyanın ortasındaki varolan olarak- dolaysız bir biçimde reddetseydim, reddettiğim şey *başkası* değil, ilke olarak öznellikle hiçbir ortak yanı bulunmayan bir nesne olurdu; hem başkasının gerçek alanı hem ile *benim* alanım olan öznellik içinde kendimi savunamayacağımdan ötürü, bellin tümden başkasında özümsenişi karşısında korunmasız kalırdım. Başkasını, ancak özneliğime bir sınır getirmeyi kabul edersem belli bir mesafede tutabilirim. Ama bu sınır ne benden gelebilir, ne de onu düşünebilirim, çünkü kendi-kendimi sınırlandıramam, aksi takdirde sonlu bir bütünlük olurum. Öte yandan, Spinoza'nın terimleriyle söylersek, düşünce ancak düşünceyle sınırlandırılabilir. Bilinç ancak bilinçle sınırlandırılabilir. İşte benim Nesne-benim de sınırlayan bilinç aracılığıyla oluşturulduğu ve sıfırlanan bilinç tarafından üstlenildiği ölçüde, iki bilinç arasındaki bu sınırdır. Ve bunu "sınır" sözcüğünü iki anlamı içinde anlamak zorundayız. Nitekim sınırlayan yönünden sınır, beni içeren ve kuşatan içerik, beni oyundışı bırakarak bütünlük olarak ileriye süren boşluk manşonu gibi, birleştirici bir boşluk gibi kavranır; sınırlanan yönünden, her türlü kendilik fenomeni için matematik sınırın bu sınıra yönelen ama ona asla ulaşamayan

diziye kıyasla olduğu şey gibidir; daha olacak olduğum, olmam gereken tüm varlık, kendi sınırında, kavuşmaz bir eğrinin bir doğruya kıyasla olduğu gibidir. Böylece ben bütünlüğü bozulmuş ve tanımlanmamış bir bütünlüğüm, belli bir mesafeden onu kuşatan sonlu bir bütünlükte içerilmiş durumdayım ve de onu asla gerçekleştiremeden, hattâ ona ulaşamadan kendi dışımdayım. Poincare'nin sözünü ettiği, ısısı merkezinden yüzeyine doğru azalan küre, *kendimi* kavramak için gösterdiğim çabalar ve bunların beyhudeliği konusunda iyi bir imge oluşturabilir: birtakım canlı varlıklar merkezden kalkarak bu kürenin yüzeyine ulaşmaya çabalarlar, ama ısının düşmesi onlarda durmadan artan bir büzüşmeye yol açar; hedefe yaklaştıkları ölçüde sonsuz bir yassılaşma eğilimi gösterir ve bundan ötürü sonsuz bir mesafeyle amaçtan uzaklaşırlar^ Bununla birlikte benim Nesne-benim olan bu erimdışı sınır ideal değildir: gerçek bir varlıktır. Bu varlık hiçbir şekilde *kendinde*-varlık değildir, çünkü farksızlığın salt dışsallığı içinde oluşmamıştır; ama *kendi-için* varlık da değildir, çünkü kendimi hiçlemek suretiyle daha olacak olduğum, olmam gereken varlık değildir. Bu varlık tam da benim *başkası-için-varlığımdır,* kökende birbirine karşıt ve ters yönlerdeki iki olumsuzlama arasında parçalanmış olan varlıktır; çünkü başkası, görüsüne sahip olduğu bu Ben *değildir* ve ben de olduğum bu Benin *görüsüne sahip değilim.* Bununla birlikte birinin yaratıp ötekinin üstlendiği bu Ben, mutlak gerçekliğini, varlık kiplerinde sapma kadar birbirinin aynı olan ve -bilinç yalnızca bilinçle sınırlanabildiğinden- aralarında hiçbir orta terim düşünülemeyeceği için, dolaysız bir biçimde birbirine mevcut olan iki varlık arasındaki yegâne mümkün ayrılık olmasından, devşirir.

Özne-başkasının bana mevcut oluşundan kalkarak, üstlenilmiş nesneliğim içinde ve bu nesnelik aracılığıyladır ki, başkasıyla olan münasebetimin ikinci uğrağı olarak başkasının nesnelleşmesini anlayabiliriz. Nitekim başkasının ortaya konmamış sınırımın ötesindeki mevcudiyeti, benim-kendimin özgür kendilik olarak yeniden kavranması için motive edici işlevi görebilir. Kendimi başkası olarak olumsuzlamam ve önce başkasının kendini göstermesi ölçüsünde, o, ancak başkası olarak, yani benim sınırımın ötesindeki özne olarak, yani beni sınırlayan şey olarak tezahür edebilir. Gerçekten de beni başkasından başkaca hiçbir şey sınırlayamaz. Dolayısıyla başkası, “birlikte yapmak”ı (Almancadaki anlamıyla: *mit-machen)* reddederek, olanca özgürlüğü içinde ve kendini

kendi için mümkün olanlara doğru özgürce fırlatarak beni oyundışı bırakan ve beni aşkınlığımdan soyan şey olarak ortaya çıkar. Nitekim iki olumsuzlamadan, öncelikle ve yalnızca sorumlusu olmadığım olumsuzlamayı, bana benim tarafımdan gelmeyen olumsuzlamayı kavramak zorundayım. Ama bu olumsuzlamanın kavranışı içinde bile ben(in) bilinci ben-kendim olarak belirir, yani benim kendi imkânım olan başkasının olumsuzlanmasından da aynı şekilde sorumlu olduğum ölçüde, ben(in) belirtik bir bilincine sahip olabilirim. Bu, ikinci olumsuzlamanın, benden başkasına yönelen olumsuzlamanın belirtikleştirilmesidir. Aslına bakılırsa bu olumsuzlama esasen oradaydı, ama başkası tarafından gizlenmişti, çünkü başkasını ortaya çıkarmak üzere kayboluyordu. Ama başkası tam da yeni olumsuzlamanın ortaya çıkması için gerekçedir: çünkü eğer benim aşkınlığımı saltlıkla temaşa edilmiş gibi ortaya koyarak beni oyundışı bırakan bir başkası varsa, bunun nedeni sınırımı üstlenmek suretiyle kendimi Başkasından koparmamdır. Ve bu koparma(nın) bilinci *ya da* başkasına nispeten *aynı* (olmanın) bilinci, benim) özgür kendiliğindeliğim(in) bilincidir. Başkasına benim sınırımı sahiplendiren bizatihi bu kopuş aracılığıyla ben, esasen başkasını oyundışı bırakırım. Şu halde, özgür imkânlarımdan bir tanesi olarak kendi-kendim(in) bilincine vardığım ve bu kendiliği gerçekleştirmek üzere kendimden benim-kendime doğru atılımda bulunduğum ölçüde, başkasının varoluşundan sorumluyum: özgür kendiliğindenliğimi olumlarken sadece bilinci sonsuzcasına kendi-kendisine göndermekle kalmam, bir başkasının *varlığını* da oluştururum. Dolayısıyla başkası, olmaması bana bağımlı olarak oyundışı bırakılmış olur ve böylece aşkınlığı da artık kendi-kendisine doğru *baskınlaşan* aşkınlık değildir, düpedüz temaşa edilen aşkınlıktır, sadece *verili* olan kendilik devresidir. Ve iki olumsuzlamayı aynı anda gerçekleştiremeyeceğimden, yeni olumsuzlama, motive edeni öteki olumsuzlama olmakla birlikte, bu kez onu gizler: başkası, dağılmış mevcudiyet olarak bana görünür. Çünkü aslında başkasının varoluşunun ortak sorumluluğunu başkasıyla birlikte taşırız, ama bu, iki olumsuzlama aracılığıyla ve o şekilde gerçekleşir ki olumsuzlamalardan birini duyumsadığım anda bu olumsuzlama ötekini gizler. Böylece, başkası şimdi de kendimi başkası-olmamak için atılımda bulunurken sınırladığım şey haline gelir. Doğallıkla bu geçişteki motivasyonun burada duygusal türden olduğunu düşünmek gerekir. Örneğin, Açınlanmamış, tam da kaygı içinde, utanç içinde ya da övünç

içinde fark etmeliydim, bu Açınlanmamış olanın kendi ötesiyle birlikte beni büyülemesini hiçbir şey engellemeyecekti. Ve bu bakış açısı değişikliklerinin ampirik olumsallığını anlayan tam da bu motivasyonların duygusal niteliğidir. Ama kendi başına bu duygular, başkası-için-varlığımızı duygusal yoldan duyumsama tarzımızdan başka bir şey değildir. Nitekim kaygı, bir dünyayı var kılan kendi-için olma vasfımla değil de dünyanın ortasındaki mevcudiyet olma vasfımla tehdit altındaymışım gibi ortaya çıkmamı içerir. Dünya içinde tehlikede olan, kendisi *olduğum* nesnedir ve bu nesne, bu haliyle, daha olacak olduğum yani daha olmam gereken varlıkla arasındaki ayrışmaz varlık birliği yüzünden, bu varlığınkiyle birlikte daha olacak olduğum kendi-içinin çöküşüne yol açabilir. Şu halde kaygı, algısal alanım içinde bir başka nesnenin ortaya çıkması vesilesiyle kendi nesne-varlığımın keşfedilmesidir. Bu kaygı, benim için mümkün olmayan mümkün olanlar tarafından ötesine geçildiği ve aşıldığı ölçüde düpedüz nesneliğimin kaygı verici keşfi olan her türlü kaygının kaynağına gönderir. Nesneliğimi özsel-olmayan gibi düşüneceğim ölçüde kendimi benim için mümkün olanlara doğru fırlatarak kaygıdan kurtulacağım. Bu ancak kendimi başkasının varlığından sorumlu olarak kavradığım ölçüde mümkündür. O zaman başkası *kendimi olmamak olarak oluşturduğum şey* haline gelir ve onun imkânları, benim reddettiğim, sadece temaşa edebildiğim, dolayısıyla ölü-imkânlardır. Bu yoldan, başkasının imkânları tarafından her zaman için ötesine geçilebilir imkânlar olarak düşündüğüm ölçüde mevcut imkânlarımın ötesine geçerim, ama aynı zamanda da başkasının imkânlarının ötesine geçer ve bunu yaparken bu imkânları, kendi imkânı olmaksızın başkasının sahip olduğu yegâne niteliğin -bir başkasını var kıldığım ölçüde, onun bizatihi başkasılık vasfının- bakış açısından düşünürüm, yeni imkânlara doğru her zaman için ötesine geçilebilecek olan kendimi öteye geçme imkânları olarak düşünürüm. Böylece aynı anda, benim(in) bilinci aracılığıyla sonsuz imkânların sürekli odağı olarak kendi-için-varlığımı yeniden fethetmiş ve baş-l kasının bütün imkânlarına *benim-tarafımdan-yaşanmış-olmayan* vasfını, yani sadece *verili olma* vasfını atfederek onları ölü-imkânlara dönüştürmüş olurum. Benzer şekilde, utanç da, bir başka varlık içinde angaje olan ve bu haliyle hiç bir savunması bulunmayan, salt bir özneden yayılan mutlak ışıkla aydınlatılan *dışarı* varlığıma sahip olmamın kökensel duygusundan ibarettir: çaresiz bir şekilde her zaman için ne idiysem o olmanın, “ertelenmiş” olmanın

bilincidir, yani “henüz-değil”in, ya da “artık-yok”un kipinde olmanın bilincidir. Salt utanç, kınanabilen şu ya da bu nesne olma duygusu değildir; ama genel olarak *bir* nesne olma duygusudur, yani kendimi, başkası için olduğum o aşağılanmış, bağımlı ve donmuş varlıkta *tanımamdır.* Utanç *kökensel düşüş* duygusudur, ama şu ya da bu suçu işlemiş olmamdan ötürü değil de sadece dünyanın içine, şeylerin ortasına “düşmüş” olmamdan ve ne isem o olmak için başkasının aracılığına ihtiyaç duymamdan ötürü. Edep ve özellikle de çıplak halde yakalanıverme kaygısı, kökensel utancın sembolik bir şekilde özgülleşmesinden başka bir şey değildir: beden burada, savunmasız nesneliğimizi sembolize eder. Giyinmek, nesneliğini gizlemektir, görülmüş olmaksızın görmek, yani salt özne olmak hakkını talep etmektir. Bu nedenledir ki, Kutsal Kitap’ta yer alan ilk günahtan sonraki düşüş imgesi, Âdem ve Havva’nın “çıplak olduklarını kabul etmeleri”dir. Utanca gösterilen tepki böylece *benim* kendi nesneliğimi kavramış olan kişiyi nesne olarak kavramaktan ibarettir. Nitekim başkası bana nesne olarak göründüğü andan itibaren, onun özneliği de işbu nesnenin sıradan bir *özelliği* haline gelir. Dağılır ve “ilke olarak benden saklanan *nesnel* özellikler bütünü” olarak tanımlanır. Nesne-başkası, bu boş kutunun “bir içeri”ye sahip olması gibi bir öznelliğe “sahiptir”. Ve bu yoldan kendimi *telafi ederim, toparlarım:* çünkü *bir nesne için nesne* olamam. Başkasının kendi “içerisi” aracılığıyla benimle ilişkide kaldığını olumsuzlamam, ama benim hakkımda edindiği bilinç nesne-bilinç olduğundan bana etkisi bulunmayan salt içsellik olarak görünür; bu, söz konusu “içeri”nin birçok özelliği arasından bir özellik, bir fotoğraf makinesinin içine giren ışıktan etkilenen filme benzetebileceğimiz bir şeydir. Bir başkasını var kılan olarak, kendimi başkasının benim hakkımda sahip olduğu bilginin özgür kaynağı gibi kavrarım ve başkası da onu başkası olma vasfıyla *etkilemiş* olduğum ölçüde, bana, varlığım hakkında sahip olduğu bu bilgiyle kendi varlığında *etkilenmiş* görünür. Bu bilgi o zaman “görece”nin yeni anlamıyla *öznel* bir vasıf kazanır, yani nesne-öznenin içinde, başkası-varlığın bu nesne-özneyi etkilediğim *görece* bir niteliği olarak kalır. Artık bana *dokunmaz, benim ondaki* bir imgemdir. Böylece öznellik içsellik halinde, özgür bilinç ilkelerin salt namevcudiyeti halinde, imkânlar özellikler halinde ve başkasını benim varlığım içinde bana ulaştıran bilgi de başkasının “bilinci” içindeki salt bir ben *imgesi* halinde dağılır. Utanç, kendisi için nesne olduğum öznenin nesne-varlık-

olabilme yetisinin tematize edilmiş ve örtük bir kavranışını kendinde içerdiği ölçüde, utancın ötesine geçen ve ortadan kaldıran tepkiyi motive eder. Ve bu örtük kavrayış, "benim-kendi-varlığım"(ın) bilincinden, yani benim güçlendirilmiş kendiliğimden başka bir şey değildir. Nitekim "Kendimden utanıyorum"un ifade ettiği yapının içinde utanç, başkası için bir nesne-ben varsayar, ama aynı zamanda da utanç duyan ve deyimdeki "Ben"in eksik bir şekilde ifade ettiği bir kendiliği varsayar. Utanç böylece üç boyutun birlikçi bir tarzda yakalanmasıdır: "*Başkası* karşısında, *kendimden* utanıyorum".

Bu boyutlardan biri kaybolacak olursa, utanç da kaybolur. Bununla birlikte eğer, başkaları çoğulluk halinde saçılmaksızın nesne haline gelemediği ölçüde, karşısında utanç duyduğum özne olarak "birisi"ni düşünürsem, eğer onu hiçbir şekilde nesne haline gelemeyen öznenin mutlak birliği olarak ortaya koyarsam, bu yoldan, nesne-varlığımın ebediliğini ortaya koymuş ve utancımı devam ettirmiş olurum. Bu, Tanrı karşısındaki utançtır, yani asla nesne haline gelemeyen bir özne karşısındaki nesneliğimin kabul edilmesidir; aynı anda nesneliğimi mutlağın içinde *gerçekleştirir* ve tözleştiririm: Tanrı'nın konumu benim nesneliğimin şeyleşmesine eşlik eder; dahası, Tanrı-için-nesne-varlığımı kendi-içinim-den de daha gerçekmiş gibi ortaya koyarım; yabancılaşarak varolurum ve ne olmak zorunda olduğumu kendi dışarım aracılığıyla kendime öğretirim. Bu, Tanrı karşısındaki kaygının kökenidir. Kara ayinlerin, kutsal ekmeğe saygısızlıkların, şeytana tapan grupların, vs. hepsi de, mutlak Özneye nesne vasfı kazandırmak için girişilen çabalardır. Kötüyü Kötü adına isteyerek Tanrısal aşkınlığı -ki, İyi onun kendi imkânıdır- düpedüz verili olan ve Kötü'ye doğru ötesine geçtiğim aşkınlıkmış gibi temaşa etmeye çalışırım. O zaman Tanrı'ya "acı çektiririm", "onu rahatsız ederim", vs. Tanrı'nın nesne olması mümkün olmayan özne olarak mutlak *tanınmasını [recognaissance]* içeren bu girişimler çelişkilerini kendi içlerinde taşırlar ve sürekli yenilgi halindedirler.

Övünç de kökensel utancı dışlamaz. Hattâ övünç, temel utancın ya da nesne olmak utancının alanında yükselir, ikircikli bir duygudur: övüncün içinde, başkasının nesneliği varlığıma getiren özne olarak kabul ederim, ama ayrıca kendimi de nesneliğimin sorumlusu olarak kabul ederim; sorumluluğumu vurgular ve onu üstlenirim. Dolayısıyla övünç, belli bir anlamda, önce sineye çekmedir: şu olmaktan övünç duymak için ilk önce

şundan ibaret olmaya razı olmam gerekir. Demek ki utanca karşı bir ilk tepki söz konusudur ve bu esasen bir kaçış ve kendini aldatma tepkisidir, çünkü başkasını özne olarak görmekten vazgeçmeksizin kendimi nesneliğim aracılığıyla başkasını *etkileyen* gibi kavramaya çalışırım. Kısacası iki gerçek tavır vardır: başkasını, beni nesneliğe getiren özne olarak kabul ettiğim tavır — bu, utançtır; ve kendimi başkasını başkası-varlığa getiren özgür proje olarak kavradığım tavır — bu da gurur ya da nesne-başkası karşısında özgürlüğümün olumlanmasıdır. Ama övünç -ya da kibir- dengesiz ve kendini aldatmaya yönelik bir duygudur: kibirde, nesne olarak başkası üzerinde etkimeye çalışırım; beni nesne halinde oluşturarak bana kazandırdığı bu güzelliği ya da bu kuvveti ya da bu aklı, bir karşı darbeyle, hayranlık ya da sevgi duygusuyla onu edilgin hale getirmek için kullanma iddiasındayım. Ama ayrıca bu duyguyu nesne-varlığımın yaptırımı olarak, başkasının da özne olduğu ölçüde hissetmesini, yani özgürlük olarak hissetmesini isterim. Gerçekten de bu, kuvvetime ya da güzelliğime mutlak nesnellik kazandırmanın yegâne yoludur. Böylece başkasından talep ettiğim duygu kendi çelişkisini kendi-kendisinde taşır, çünkü özgür olduğu ölçüde başkasını bu duyguyla etkilemek zorundayım. Bu duygu kendini aldatma kipinde hissedilir ve içsel gelişmesi onu dağılmaya götürür. Nitekim üstlendiğim nesne-varlığımdan zevk almak için, *onu nesne olarak* sahiplenmeye çalışırım; ve bunun anahtarı da başkası olduğundan, bana varlığımın gizini vermesi için başkasını elde etmeye çalışırım. Kibir böylece beni başkasını elde etmeye ve içini karıştırarak orada fendime ait nesneliği keşfetmek üzere başkasını bir nesne gibi oluşturmaya iter. Ama bu, altın yumurtlayan tavuğu öldürmektir. Başkasını nesne olarak oluştururken kendimi nesne-baş-kasının bağrında imge olarak oluştururum; kibirdeki düşkırıklığı buradan gelir: sahiplenmek ve varlığımda eritmek için kavramak istediğim bu imgede kendimi *artık tanımam*, istesem de istemesem de bu imgeyi öznel özelliklerinden biri olarak başkasına atfetmek zorundayım; kendime rağmen nesneliğimden kurtulmuş olarak, işlevimden asla kurtulabilmeksizin daha olacak olduğum, daha olmam gereken nitelenemez kendiliğim içinde nesne-başkası karşısında tek başıma kalırım.

Demek ki utanç, kaygı ve övünç benim kökensel tepkilerimdir, bunlar başkasını erimdışındaki özne olarak tanımamın farklı yollarından başka bir şey değildirler ve başkasını nesne halinde oluşturmak üzere benim için

motive edici olabilecek ve olması gereken kendiliğimin anlamını içlerinde barındırırlar.

Aniden karşımda beliren bu nesne-başkası, salt bir nesnel soyutlama olarak kalmaz. Tikel ünlemleriyle karşımda belirir. Bu nesne-başkası bir *özelliği* aşılmış aşkınlık olarak özgürlük olan nesne değildir yalnızca. Aynı zamanda da “hiddetli” ya da “neşeli” ya da “dikkatli”dir, “sempatik” ya da “antipatik”tir, “cimri”dir, “çabuk öfkelenen”dir, vb. Çünkü gerçekten de kendimi ben-kendim olarak kavrarken, nesne-başkasının da dünyanın ortasında varolmasını sağlarım. Onun aşkınlığını kabul ederim ama aşkın aşkınlık [transcendance transcendante] olarak değil de aşılmış aşkınlık [transcendance transcendee] olarak onu kabul ederim. Şu halde aşkınlık, araçların bazı amaçlara doğru ötesine geçilmesi edimi olarak ortaya çıkar; ve tastamam bu amaçları, bu araçları ve araçların amaçlara doğru başkası tarafından ötesine geçilmesinin benim-kendime ilişkin birlikçi bir proje içinde gerçekleşmesi ölçüsünde ortaya çıkar. Çünkü ben gerçekten de kendimi ben-kendim olmanın salt imkânı olarak asla soyut bir biçimde kavrayamam, şu ya da bu amaca doğru somut yansıtılması içinde kendiliğimi yaşarım: ben yalnızca *angaje* olarak varolurum ve ancak bu şekilde olmak(m) bilincine varırım. Bu halimle, nesne-başkasını ancak onun aşkınlığının somut ve *angaje bir şekilde* olarak ötesine geçerken kavrarım. Ama karşılık olarak, başkasının varlık kipi olan angajmanı da benim aşkınlığım tarafından aşıldığı ölçüde bana *gerçek* angajman olarak, *kökleşme* olarak görünür. Kısacası *benim-için* varolduğum sürece belli bir durum içinde benim “angaje olmam”, “Bir falancaya karşı angajeyim, bu parayı iade etmeye angaje oldum, vb.” türü konuşmalardaki anlamda anlaşılması gerekir. Ve Özne-başkasını vasıflandıran şey de işte bu angajmandır, çünkü bir başka ben-kendimdir. Ama bu nesneleştirilmiş angajman başkasını nesne olarak kavradığımda dağılır ve bir nesne-angajman haline gelir. Gerçekten de *benim aracılığımla* başkasına gelen dünyanın-ortasındaki-varlığın gerçek bir varlık olduğunu anlamak gerekir. Onu dünyanın ortasında varolan olarak bana bildiren şey salt bir öznel zorunluluk değildir. Bununla birlikte, öte yandan başkası yine de bu dünyanın içinde kendiliğinden kaybolmuş değildir. Ne var ki onu yalnızca olmayacak olduğum kişi olmasından ötürü, yani yalnızca düpedüz temaşa edilen ve benim kendi amaçlanma doğru ötesine geçilen gerçeklik olarak dışımda tutmamdan ötürü, onun benim olan dünyanın ortasında

kaybolmasını sağlarım. Böylece nesnellik, bilincim içinde başkasının uğradığı salt kırılma değildir: nesnellik, benim aracılığımla gerçek bir nitelendirme olarak başkasına gelir: başkasının dünyanın ortasında olmasını sağlarım. Şu halde başkasının gerçek vasıfları olarak kavradığım şey durumdaki-varlıktır [etre-en-situation]; nitekim başkası dünyayı kendi-kendisine doğru belirlediği ölçüde, ben de onu dünyanın ortasında belirler, onu araçların ve engellerin nesnel birliği olarak kavrarım. Bu kitabın ikinci Kısmı'nda[86] araçlar bütünlüğünün benim imkânlarımın tastamam bağlılaşığı olduğunu açıklamıştık. Ben kendi imkânlarım *olduğum* için, dünya üzerindeki araçlar düzeni de benim imkânlarımın, yani olduğum şeyin kendindeye yansıtılmış imgesidir. Ama dünyaya ilişkin bu imgeyi ben hiçbir zaman çözemem, eylemin içinde ve eylem aracılığıyla kendimi ona uyarlarım. Özne olduğu ölçüde başkası da aynı şekilde *kendi imgesi içinde angajedir.* Ama bunun tersine, onu nesne olarak kavradığım ölçüde benim apaçık gördüğüm şey de dünyaya ilişkin bu imgedir: başkası, kendini bütün öteki aletlere kıyasla tanımlayan alet haline gelir, *kendi* araçlarıma dayattığım düzen içinde bu aletlerin çevrelenmiş düzeni olur: başkasını kavramak, bu çevreleyen-düzeni [ordre-enclave] kavramak ve onu merkezî bir namevcudiyete ya da "içselliğe" atfetmektir; bu namevcudiyeti *benim* dünyamdaki nesnelerin *benim* evrenimin belirli bir nesnesine doğru donmuş akışı olarak tanımlar. Ve bu akışın anlamını da bana bizatihi bu nesneler verir: bu dünya-içi kanamanın anlamı, çekicin ve çivilerin, keskinin ve mermerin düzenlenişiyle tanımlanır ve ben bu düzenlenişin onun temeli olmaksızın ötesine geçtiğim ölçüde tanımlanır. Böylece dünya, bana başkasını bütünlüğü içinde ve bütünlük olarak duyurur. Duyuru elbette ikirciklidir. Ama bunun nedeni, dünyanın başkasına doğru düzenlenişini, bu düzenlenişin fonunda birkaç belirtik yapılanmanın göründüğü farksızlaştırılmış bütünlük olarak kavramamdır. Bütün o araç bileşimlerini başkasına doğru çevrilmiş oldukları ölçüde belirtikleştirebilseydim, yani bu araç bileşimi içinde yalnızca çekicin ve çivilerin işgal ettikleri yeri değil de ayrıca sokağı, kenti, ulusu, vb. kavrayabilseydim, başkasının varlığını belirtik bir biçimde ve tümüyle nesne olarak tanımlardım. Başkasının belli bir yönelimi konusunda yanılıyorsam, bunun nedeni asla onun gösterdiği davranışı erimdışı bir öznelliğe atfetmem değildir: kendi olarak ve kendi aracılığıyla ortaya çıkan bu öznelliğin davranışla hiçbir ortak noktası

yoktur, çünkü bu öznellik kendi için aşkınlıktır, ötesine geçilemez aşkınlıktır. Yanılmamın nedeni, bütün dünyayı bu davranış çevresinde ve aslında bu davranışın kendini belirleyişinden başka türlü belirlememdir. Böylece başkası, sırf nesne olarak görünmesinden ötürü, ilke olarak bana bütünlük gibi verilir, dünyanın içine bütünüyle ve bu dünyanın sentetik düzenlenişinin dünyaya ait saklıgücü gibi yayılır. Ancak ben, *benim* dünyam olduğu ölçüde dünyanın kendisini belirtikleştiremediğim gibi, bu sentetik düzenlenişi de belirtikleştiremem. Ve özne-başkası, yani kendi-için olduğu haliyle başkası ile nesne-başkası arasındaki fark da bütün İle parça ya da gizli ile açığa çıkmış arasındaki fark değildir: çünkü nesne-başkası, ilke olarak öznel bütünlükle aynı yaygınlıktaki bir bütündür; hiçbir şey gizlenmiş değildir ve nesneler daha başka nesnelere gönderdikleri ölçüde, başkasının dünyanın başka araçlarıyla olan münasebetlerini sonsuzcasına belirtikleştirerek, onun hakkındaki bilgimi sonsuzcasına genişletebilirim; ve başkasını *bilme* ideali, dünyanın akışındaki anlamının kuşatıcı belirtikleştirilmesi olarak kalır. Nesne-başkası ile özne-başkası arasındaki ilkesel fark, yalnız ve yalnızca, özne-başkasının bu haliyle hiçbir şekilde bilinemeyecek ya da hattâ tasarlanamayacak olmasından kaynaklanır: özne-başkasının bilinmesi gibi bir sorun yoktur ve dünyanın nesneleri de onun özneliğine göndermezler; bu nesneler yalnızca dünya-içi akışın -benim kendiliğime doğru ötesine geçilmiş- anlamı olarak onun dünyanın içindeki nesneliğine atıfta bulunurlar. Böylece benim nesneliğimi kuran şey olarak başkasının bana mevcudiyeti bir özne-bütünlük olarak duyumsanır; ve eğer kavramak üzere bu mevcudiyete doğru dönecek olursam, başkasını yeniden bütünlük olarak yakalarım: dünyanın bütünlüğüyle ortak yaygınlıktaki bir nesne-bütünlük olarak. Ve başkasını bir kalemde yakalarım: bütün olarak dünyadan hareketle nesne-başkasına gelirim. Ama bunlar her zaman, girinti ve çıkıntılarıyla *formlar* olarak dünya fonundan yükselen tekil münasebetlerden başka bir şey değildirler. Tanımadığım ve metroda gazetesini okumakta olan bu adamın çevresinde dünya bütünüyle mevcuttur. Ve onu -dünya üzerindeki nesne olarak- kendi varlığı içinde tanımlayan da yalnızca bedeni değildir: taşıdığı kimlik kartıdır, bindiği metro hattının yönüdür, parmağına taktığı yüzüktür. Ne ise o olmasının *imleri* olarak değil de varlığının gerçek vasıfları olarak — gerçekten de bu im nosyonu bizi yeniden tasarlamayı bile başaramayacağım bir öznelliğe gönderir ve doğrusunu söylemek gerekirse adam bu özneliğin içinde tam da

hiçbir şeydir, çünkü ne ise o olmayan ve ne değilse o olandır. Yalnız, onun dünyanın ortasında, Fransa'da, Paris'te, gazetesini okumakta *olan* kişi olduğunu *bilsem* de, kimlik kartım göremediğimden, onun yabancı olduğunu olsa olsa *varsayabilirim* (bu demektir ki onun bir denetime tabi olduğunu, polis müdüriyetinin falanca listesinde yer aldığını, şu ya da bu davranışıyla karşılaşmak için onunla ' Felemenkçe, İtalyanca konuşmak gerektiğini, uluslararası postanın ona şu ya da bu pulu taşıyan şu ya da bu yoldan mektuplar taşıdığını, vb. varsayarım). Oysa bu kimlik kartı ilke olarak bana dünyanın ortasında verilmiştir. Benden kurtulmaz — oluşturulduğu andan itibaren benim için varolmaya koyulmuştur. Sadece, tamamlanmış form olarak gördüğüm çemberi oluşturan her nokta gibi, örtük durumda varolmaktadır; ve onu evren fonu üzerindeki belirtik *buradaki* olarak ortaya çıkarmak için, benim dünyayla olan münasebetlerimin mevcut bütünlüğünü değiştirmek gerekir. Aynı şekilde, nesne-başkasının bağırmaları, tepinmeleri ve tehditkâr hareketleri içinde bana görünen haliyle öfkesi de gizli ve öznel bir öfkenin imi değildir; daha başka hareketlerden ve daha başka bağırışlardan başkaca hiçbir şeye göndermez. Bu öfke, başkasını tanımlar, başkasıdır. Elbette yanılabilirim ve taklit bir kızgınlıktan ibaret olan şeyi gerçek bir öfke sanabilirim. Ama ancak nesnel yönden kavranabilir olan daha başka hareketlere ve daha başka edimlere nispeten yanılabilirim: elin yaptığı hareketi vurmanın *gerçek* niyeti gibi kavrarsam yanılırım. Yani, bunu nesnel olarak fark edilebilen ve gerçekleşmeyecek bir hareket işlevinde yorumlarsam yanılırım. Kısacası nesnel olarak kavranmış öfke, dünyanın dünya-içi bir mevcudiyet-namevcudiyet çevresindeki bir düzenlenişidir. Bu, davranışçılara hak vermek gerektiğini mi söylemek oluyor? Elbette ki hayır: çünkü davranışçılar, insanı durumundan hareketle yorumlasalar da, onun aşılmış-aşkınlık olan temel özelliğini gözden kaçırmışlardır. Gerçekten de başkası, kendi kendisiyle sınırlandırılmayan nesnedir, kendini ancak amacından hareketle anlayan nesnedir. Ve hiç şüphesiz çekiç ve testere de farklı biçimde anlaşılmazlar. Bunların her ikisi de işlevleri aracılığıyla, yani amaçları aracılığıyla kavranırlar. Ama aslında bu, onların esasen insani olmalarından ötürüdür. Onları ancak beni merkezi başkası olan bir araç-düzenine gönderdikleri ölçüde, bir amaca doğru bütünüyle ötesine geçilmiş ve bu kez de benim ötesine geçtiğim bir bileşimin parçası oldukları ölçüde anlayabilirim. Dolayısıyla başkasını bir makineyle kıyaslayabilirsek, ki

bunu ancak bir insan yapısı olarak makine esasen bir aşılmış-aşkınlığın izini sunduğunda yapabiliriz, bir iplik fabrikasındaki işçilerin ürettikleri kumaşlar aracılığıyla açıklanmasında olduğu gibi bunu yapabiliriz; burada davranışçı bakış açısı tersine çevrilmek zorundadır ve bu çevirim zaten başkasının nesneliğini el değmemiş halde bırakacaktır. Çünkü nesnel olan şey -buna ister Fransız ve İngiliz psikologlar gibi imlem diyelim, ister fenomenologlar gibi yönelim diyelim, ister Heidegger gibi aşkınlık ya do Gestaltçılar gibi form diyelim- öncelikle -dünyanın bütüncül bir biçimde düzenlenmesi olmadan başkasının tanımlanamamasıdır ve onun bu düzenlenmenin anahtarı olmasıdır. Şu halde başkasını tanımlamak üzere dünyadan ona geliyorsam, bunun nedeni başkasını benim için anlaşılır kılacak olanm dünya olması değildir, nesne-başkasının *benim* dünyamın özerk ve dünya-içi bir atıf merkezinden başkaca bir şey olmamasıdır. Böylece nesne-başkasını algıladığımızda karşılaşabileceğimiz nesnel korku, gördüğümüz ya da nabızsayarla ya da stetoskopla ölçtüğümüz fizyolojik düzensizlik ifadelerinin bütünü değildir: korku kaçıştır, kendinden geçmedir. Ve bu fenomenlerin kendileri de bize salt *davranışlar [gestes]* dizisi olarak değil, ama aşılmış-aşkınlık olarak ifşa olurlar: kaçış ya da kendinden geçme çalılıklar arasındaki o çılgın koşturma değildir yalnızca, yolun taşları üstüne yığılıp kalmak da değildir; merkezi başkası olan araç-düzeninin tastamam altüst olmasıdır. Kaçmakta olan bu asker, daha biraz önce düşman-başkasını tüfeğinin namlusundan izliyordu. Düşmanla arasındaki mesafe mermisinin yörüngesiyle ölçülmüştü ve ben de bu mesafeyi “asker” merkezin çevresinde düzenlenen mesafe olarak kavrayıp aşabilirdim. Ama ne var ki o tüfeğini bir çukura atıp kaçar. Düşmanın mevcudiyeti bir anda onu çevreler ve ona baskı yapar; mermilerin yörüngesi aracılığıyla uzakta tutulmuş olan düşman, bu yörüngenin çöküşüyle birlikte onun üzerine atılır; aynı anda da savunduğu ve bir duvar gibi yaslanmakta olduğu o arka-ülke aniden döner, bir yelpaze halinde açılır ve ön tarafa, askerin ona doğru sığındığı kucaklayıcı ufka dönüşür. Bütün bunları nesnel olarak saptarım ve *korku* olarak kavradığım tam da budur. Korku, belli bir mesafede tutamadığımız korkunç nesneleri efsun [incantation] aracılığıyla ortadan kaldırmaya yönelik büyülü bir davranıştan başkaca bir şey değildir[87]. Ve biz korkuyu tam da bu sonuçları boyunca

kavrarız, çünkü korku kendini bize dünyanın yeni türde bir dünya-içi kanaması olarak verir: dünyanın büyülü bir varoluş tipine geçişi olarak.

Yine de dikkat etmek gerekir: başkasının benim tarafımdan nitelendirilmiş nesne olması, ancak benim de onun için öyle olabilmem ölçüsünde mümkündür. Şu halde başkası, “belgisiz adılın” [on] bireyleştirilmemiş parçası ya da düpedüz mektupları ve anlatılarıyla temsil edilen “namevcut” ya da gerçekten mevcut *buradaki* olarak nesnelleşecektir ve ben-kendim de onun için “belgisiz adılın” ya da “sevgili namevcut”un ya da somut bir *buradaki*’nin [celuici] öğesi olacak olmama göre nesnelleşecektir. Her bir durumda başkasının ve niteliklerinin nesnelleşme türüne karar veren şey hem benim dünya üzerindeki durumum, hem de onun durumudur, yani her birimizin düzenlediğimiz araç bileşimleri ve dünya fonu üzerinde birbirlerine görünen farklı *buradakilerdir* [ceci]. Bütün bunlar bizi doğallıkla olgusallığa getirirler. Başkasının beni *görmesinin* ve benim *falanca* başkasını görmemin mümkün olup olmadığına karar veren benim olgusallığım ile başkasının olgusallığıdır. Ama bu olgusallık sorunu bu genel serimlemenin çerçevesi dışına çıkıyor: onu bir sonraki bölümde gözden geçireceğiz.

Böylece başkasının mevcudiyetini, başkası-için-nesne-varlığım içindeki öznelerin hemen-hemen-bütünlüğü gibi duyumsarım ve bu bütünlüğün fonunda somut bir öznenin mevcudiyetini daha özel bir biçimde duyumsarken yine de onu *falanca* başkası halinde özgülleştiremem. Nesneliğime gösterdiğim savunma tepkisi, başkasını *falan* ya da *filan nesne* kimliğiyle karşıma çıkaracaktır. Bu kimlikle başkası bana bir “buradaki” gibi görünür, yani öznel hemen-hemen-bütünlüğü dağılır ve dünyanın bütünlüğüyle eşyaygınlıktaki nesne-bütünlük haline gelir. Bu bütünlük, başkasının özneliğine atıfta bulunmaksızın açığa çıkar: özne-başkasının nesne-başkasıyla kurduğu münasebet, örneğin fizik nesne ile algı nesnesi arasında kurulması âdet olan münasebetle hiçbir biçimde kıyaslanabilir değildir. Nesne-başkası, ne ise o olarak açığa çıkar, yalnızca kendi kendisine gönderir. Basitçe nesne-başkası, genel olarak nesnelik düzleminde ve kendi nesne-varlığı içinde bana nasıl görünüyorsa öyledir; onun hakkında sahip olduğum herhangi bir bilgiyi, bakış vesilesiyle duyumsadığım biçimiyle özneliğine atfetmem tasarla-namaz bile. Nesne-başkası yalnızca nesnedir, ama onunla ilgili kavrayışım, kendimi başka bir varlık düzlemine yerleştirerek onun bir başka *sınanmasına* her zaman ve

ilke olarak girişebileceğim anlayışını içerir; bu anlayış, bir yandan, benim geçmiş sınamadan edindiğim *bilme* aracılığıyla oluşturulur,(ve bu da zaten daha önce gördüğümüz gibi bu sınamanın salt geçmişidir (erimin dışında ve benim daha olacak olduğum geçmiş), öte yandan da, başkasının diyalektiğinin örtük bir biçimde yakalanması aracılığıyla oluşturulur: başkası, şimdi, şu anda kendimi o olmayan olarak yaptığım şeydir. Ama kendimi şimdilik ondan kurtarmakla bir-

İlkte, ondan kaçmakla birlikte, kendini başkası *yapmanın* devamlı imkânı onun çevresinde durur. Bununla birlikte, nesne-başkası karşısındaki tavrımın özgüllüğünü oluşturan bir tür sıkıntı ve baskı içinde hissedilen bu imkân, doğrusunu söylemek gerekirse *tasarlanamaz*dır: çünkü önce, ben ne *benim* olmayan imkânlardan başkaca imkân tasarlayabilirim, ne de aşkınlığı ona aşkınlaşmaksızın, yani onu aşılmış aşkınlık olarak kavramaksızın yakalayabilirim; çünkü sonra da, bu hissedilen imkân nesne-başkası imkânı değildir: nesne-başkası imkânları, başkasının daha başka nesnel veçhelerine gönderen ölü-imkânlardır; kendimi özne-başkası olan nesne olarak kavramama özgü imkân halihazırda benim için hiç kimsenin imkânı değildir: bu imkân, nesne-başkasının tümden yok edildiği fon üzerinde, onun-için-nesneliğim içinde duyumsayacağım bir özne-başkasının belişirinin mutlak -ve kaynağını yalnızca kendi kendisinden devşiren-imkânıdır. Böylece nesne-başkası çekinerek yokladığım patlayıcı bir araçtır, çünkü onun çevresindeyken patlatılmasının devamlı imkânını hisseder ve bu patlamayla birlikte dünyanın aniden benim dışıma kaçışını ve varlığımın yoksunlaşmasını duyumsarım. Şu halde benim değişmez kaygım başkasını nesneliği içinde tutmaktır ve nesne-başkasıyla olan münasebetlerim de esas itibariyle onu nesne olarak tutmaya yönelik hilelerden oluşur. Ama bütün bu yapaylıkların çökmesi ve başkasının biçim değişikliğini yeniden duyumsamam için onun bir bakışı yeterlidir. Böylece biçim değişikliğinden dağılmaya ve dağılmadan biçim değişikliğine gönderilirken, başkası olmanın bu iki kipini asla ne bir genel bakış içinde oluşturabilirim -çünkü bunların her biri kendi kendisine yeter ve yalnızca kendisine gönderir- ne de aralarından birine sıkıca tutunabilirim — çünkü her birinin kendine özgü istikrarsızlığı vardır ve her biri yıkıntılarından ötekinin belirmesi için çöker: asla özne haline gelmemek üzere devamlı olarak nesne olanlar yalnızca ölülerdir, çünkü ölmek dünyanın ortasındaki nesneliğini asla yitirmemektir

-bütün ölüler oradadır, çevremizde, dünyanın içindedir- ama bu, özne olarak kendini bir başkasına açık etmenin her türlü imkânını yitirmektir.

Araştırmamızın bu aşamasında, başkası-için-varlığın özsel yapıları bir kez aydınlatıldığında, elbette şu metafizik soruyu sorma gereğini duyuyoruz: “Neden başkaları var?” Başkalarının varoluşu, daha önce gördüğümüz gibi, gerçekten de kendi-içinin ontolojik yapısından çıkabilecek bir sonuç değildir. Elbette birincil bir olaydır, ama *metafizik* türdendir, yani varlığın olumsallığına bağlıdır. Özü itibariyle, *neden* sorusu da bu metafizik varoluşlar konusunda sorulur.

Kaldı ki neden sorusuna verilecek cevabın bizi ancak kökensel bir olumsallığa gönderebileceğini biliyoruz, ama yine de düşündüğümüz metafizik fenomenin indirgenemez bir olumsallık içerdiğini kanıtlamak gerekir. Bu anlamda, ontoloji bize bütünlük gibi ele alınan varolanın varlık yapılarının belirtikleştirilmesi olarak tanımlanabilir görünüyor ve metafiziği de varolanın varoluşunun sorgulanması şeklinde tanımlayacağız. Bu yüzden, varolanın mutlak olumsallığının gereği olarak her türlü metafiziğin “bu vardır”la, yani bu olumsallığın doğrudan bir görüsüyle tamamlanmak zorunda olduğundan eminiz.

Başkalarının varoluşu hakkındaki soruyu sormak mümkün müdür? Bu varoluş indirgenemez bir olgu mudur, yoksa temel bir olumsallıktan mı türetilmesi gerekir? Başkalarının varoluşu üzerine sorular soran metafizikçiye bu kez bizim yöneltebileceğimiz önsorular işte bunlardır.

Metafizik sorunun imkânını daha yakından inceleyelim. En başta gördüğümüz şey, başkası-için-varlığın, kendi-içinin üçüncü ekstazını temsil etmesidir, Nitekim birinci ekstaz, kendi-içinin olmamak kipinde daha olacak olduğu, olması gereken bir varlığa yönelik üçboyutlu projesidir. İlk çatlağı temsil eder, kendi-içinin daha kendi kendisi olacak olduğu hiçlenişi, kendi-içinin olduğu her şeyden koparılışını -ve bu koparılış onun varlığının kurucusu olduğu ölçüde koparılışını- temsil eder. İkinci ekstaz ya da düşünümsel ekstaz bizatihi bu koparılıştan koparılıştır. Düşünümsel bölünüp-çoğalma kendi-içinin daha olacak olduğu hiçleniş üzerinde, ve sadece verili fenomen olarak beliren bu hiçlenişin *olan* hiçleniş olması için, bir bakış açısı edinmek üzere girişilmiş beyhude bir çabaya tekabül eder. Ama aynı zamanda da düşünüm, kendisinin olan hiçleniş *olduğunu* kendiliğinden olumlayarak, salt veri olarak temaşa etmeye kalkıştığı bu koparılışı telafi etmek ister. Çelişki aşikârdır: aşkınlığımı kavrayabilmek

için, onu aşmam gerekir. Ne var ki benim kendi aşkınlığım ancak aşkınlaşabilir, ben bu aşkınlığım, onu aşılmış aşkınlık olarak oluşturmak üzere ondan yararlanamam: durmadan kendi kendimin hiçlenişi olmaya mahkûmum. Kısacası, düşünüm üzerine düşünülmüş *olmaktadır.* Bununla birlikte düşünümsel hiçleyiş salt kendi-içinin kendi(nin) basit bilinci olarak hiçleyişinden daha ileri götürülür. Nitekim kendi(nin) bilincinde, "yansıtılan-yansıtan" ikiliğinin iki terimi de kendilerini ayrı ayrı sunmakta öylesine bir yeteneksizlik içindeydiler ki, ikilik devamlı olarak silik kalıyor ve her terim, kendini ötekinin yerine koyarak öteki *haline geliyordu.* Ama düşünümde olay başka türlüdür, çünkü üzerine düşünülmüş "yansı-yansıtan" düşünümsel bir "yansı-yansıtan" için vardır. Dolayısıyla üzerine düşünülmüş ve düşünümselin her biri bağımsızlığa yönelir ve onları ayıran *hiç,* kendi-içinin daha olacak olduğu, daha olması gereken hiçliğin yansıyı yansıtan ayırdığından da daha derinlemesine bir biçimde onları ayırmaya yönelir. Bunla birlikte düşünümsel de üzerine düşünülmüş de bu ayırıcı hiçliği salgılayamaz, aksi takdirde düşünüm, üzerine düşürtülmüşe yönelen özerk bir kendi-içindir ve bu da bir dışsallık olumsuzlamasını bir içsellik olumsuzlamasının ön koşulu gibi varsaymaktır. Düşünüm tümüyledir *varlık,* kendi hiçliğini daha olacak Olan bir varlık olmazsa var olamaz. Böylece düşünümsel ekstaz daha radikal bir ekstazın yoluna koyulur: başkası-için-varlık. Gerçekten de, hiçleyişin nihai teriminde, ideal kutup dışsal olumsuzlama, yani kendinde bir bölünüp-çoğalma ya da mekânsal farksızlık dışsallığı olmalıdır. Bu dışsallık olumsuzlamasına göre, üç ekstaz da serimleyegeldiğimiz düzen içinde sıralanırlar, ama bu olumsuzlamaya Hiçbir şekilde ulaşamazlar, olumsuzlama ilke olarak ideal kalır: nitekim kendi-içinin herhangi bir varlığa nispeten kendinde olarak kalacak bir olumsuzlamayı kendiliğinden gerçekleştirmesi, aynı anda kendi-için-olmaktan çıkmayı göze almadan mümkün değildir. Şu halde başkası-için-varlığın kurucu olumsuzlaması bir *içsel olumsuzlamadır,* tıpkı düşünümsel hiçleyiş gibi kendi-içinin daha olacak olduğu, daha olması gereken bir hiçleyiştir. Ne var ki bölünüp-çoğalma burada bizatihi olumsuzlamaya saldırır: varlığı yansıtılan ve yansıtan halinde ikiye bölen, sonra da bu kez yansıtılan-yansıtan çiftini yansıtılan (yansıtılan-yansıtan) ve yansıtan (yansıtılan-yansıtan) halinde birbirinden ayıran artık yalnızca olumsuzlama değildir. Ama olumsuzlama kendini içsel ve birbirinin tersi iki olumsuzlama halinde ikiye böler, bunların her biri içsellik olumsuzlamasıdır, ama yine de

kavranamaz bir dışsallık hiçliğiyle birbirlerinden ayrılırlar. Gerçekten de bu olumsuzlamalardan her ikisi de öteki olmak üzere kendini bir kendi-içinde olumsuzlayarak, tüketerek ve daha olacak olduğu bu varlığa tümüyle angaje bir halde, tersine olumsuzlama olduğunu kendiliğinden olumsuzlamak için artık kendi-kendisini kullanamaz. Burada, bir kendinde-varlığın özdeşliğinin sonucu olarak değil de iki olumsuzlamanın da daha olacak olmadıkları ama yine de onları ayıran bir tür dışsallık hayaleti olarak aniden veri ortaya çıkar. Doğrusunu söylemek gerekirse bu olumsuz tersine dönüşün başlangıcını biz esasen düşünümsel varlığın içinde buluyorduk. Gerçekten de tanık olarak düşünümsel, düşünümselliği tarafından kendi varlığı içinde derinlemesine bir biçimde yaralanmıştır ve bundan ötürü, düşünümsel olan olarak, üzerine düşünülmüş olmamayı hedefler. Ama karşılık olarak üzerine düşünülmüş, şu ya da bu aşkın fenomenin üzerine düşünülmüş bilinci olarak kendi(nin) bilincidir. Onunla ilgili olarak kendine bakmasını bildiğini söylüyorduk. Bu anlamda, kendi yönünden düşünümsel olmamayı hedefler, çünkü her bilinç olumsuzluğuyla tanımlanır. Ne var ki her şeye rağmen düşünümsel, üzerine düşünülmüş olacak olduğundan, üzerine düşünülmüş de düşünümsel olacak olduğundan, ikili bir bölünmeyi içeren bu eğilime el konulmuştu ve bu eğilim bastırılmıştı. Çifte olumsuzlama silikleşmiş olarak kalıyordu. Üçüncü ekstaz durumunda daha da ileriye götürülen bir düşünümsel bölünüp-çoğalma gibisinden bir şeye tanık oluruz. Sonuçları bizi şaşırtabilir: bir yandan, olumsuzlamalar içsellik halinde gerçekleştirildikleri için, başkası ve ben-kendim birbirimize dışarıdan gelemeyiz. Bir "başkası-ben" *varlığın* bulunması ve bu varlığın başkası-içinin karşılık olarak bölünüp-çoğalmasını [scissiparite] daha olacak olması gerekir, tıpkı "düşünümsel-üzerine düşünülmüş" bütünlüğünün kendi hiçliğini daha olacak olan bir varlık olması gibi, yani benim kendiliğim ile başkasının kendiliği aynı bir varlık bütünlüğünün yapılarıdır. Böylece Hegel haklı gibi görünür: varlığın bakış açısı olan bütünlüğün bakış açısıdır, *doğru* bakış açısıdır. Her şey sanki başkasının kendiliği karşısında, benim kendiliğim kendi hiçlenişini en aşırı noktaya kadar götürecek olan bir bütünlük tarafından üretilmiş ve korunmuşçasına cereyan eder; başkası için varlık, salt düşünümsel bölünüp-çoğalmanın uzantısıymış gibi görünür. Bu anlamda her şey sanki başkaları ve ben-kendim, bir kendi-için bütünlüğünün kendini yeniden kavramak ve düpedüz kendindenin kipinde *daha olacak olduğu* şeyi sarmak için gösterdiği

beyhude çabaya işaret ediyormuş gibi cereyan eder; kendini yeniden nesne olarak kavramak üzere burada en uç noktasına, yani düşünümsel bölünmenin çok ötesine kadar götürülen bu çaba, o bütünlüğün kendisine doğru atılımda bulunduğu amacın tersi sonuç doğuracaktır: kendi-için-bütünlük, kendinin bilinci olmak için gösterdiği çabayla kendinin karşısında bilinci olduğu kendiyi daha olmayacak olan kendi-bilinç olarak oluşturacaktır; ve buna karşılık, nesne-kendi de, *olmak* için, olmak istediği takdirde daha olmayacak olduğu bir bilinç için ve onun aracılığıyla kendini *oldurulmuş* gibi duyumsamak zorunda kalacaktır. Başkası-içinin bölünmesi böylece doğacaktır; ve bu *dikotomik* bölünme radikal bir patlamanın parçacıkları gibi bilinçler oluşturmak üzere sonsuza kadar yinelenecektir. Düşünümsel yenilginin tersine bir yenilgi sonucunda *başkaları* "olacaktır". Nitekim eğer düşünümün içinde kendimi nesne olarak değil de yalnızca hemen-hemen-nesne olarak kavrıyorsam, bunun nedeni kavramak istediğim nesne olmamdır; beni benden ayıran hiçliği daha olacağım: kendiliğimden de kaçamam, benim-kendim üzerine bakış açısı da edinemem; böylece kendimi varlık olarak gerçekleştirmeyi de, "vardır"ın formu içinde kavramayı da başaramam, telafi çabası sonuçsuz kalır, çünkü telafi eden kendi-kendisine göre telafi edilendir. Bunun tersine, başkası-için-varlığın durumunda, bölünüp-çoğalma daha ileriye götürülür, yansıtılan (yansı-yansıtan) yansıtan (yansı-yansıtan)'dan radikal bir şekilde farklıdır ve bizatihi bu yüzden onun için nesne olabilir. Ama bu kez de, telafi edilen [recupere] telafi eden [recuperant] *olmadığı* için telafi işlemi [recuperation] sonuçsuz kalır. Böylece, ne değilse o olduğu için ne ise o olmayan bütünlük kendiden kurtulmak için gösterdiği radikal bir çabayla kendi varlığını her yerde bir öte gibi üretecektir: kırılan bir bütünlüğün her zaman ötede, her zaman mesafeli, asla kendi-kendisinde olmayan, yine de bu bütünlüğün sürekli parçalanışıyla her zaman varlıkta tutulan kendinde-varlık kırpışması: başkalarının ve başkası olarak benim-kendimin varlığı işte böyledir.

Ama öte yandan başkası, benim-kendimi olumsuzlamamla *eşzamanlılık* [simultandité] içinde, ben olduğunu kendide olumsuzlar. Bu iki olumsuzlama başkası-için-varlık açısından aynı biçimde mutlak gereklidir ve hiçbir sentez aracılığıyla birleştirilemez. Ama bunun nedeni bir dışsallık hiçliği tarafından kökende birbirlerinden ayrılmış olmaları değildir; bunun nedeni, her bir olumsuzlamanın, öteki olmamayı daha olacak olmaksızın öteki olmamasından ötürü kendindenin onların her birini

ötekine nispetle yeniden kavramasıdır. Burada kendi-içinin sınırı gibisinden bir şey vardır, bu sınır kendi-içinin kendisinden gelir, ama sınır olarak kendi-içinden bağımsızdır: *olgusallık* [*facticité*] gibi bir şeyi yeniden buluyor ve biraz önce sözünü ettiğimiz bütünlüğün, bizatihi en radikal koparılış içinde, hiçbir biçimde daha olacak olmadığı bir hiçliği kendi varlığında nasıl üretmiş olabileceğini tasavvur edemiyoruz. Nitekim hiçlik bu bütünlüğün içine onu kırmak üzere sızmış gibi görünür, tıpkı Leucippus atomculuğunda, varlık-olmayanın Parmenides'in varlık bütünlüğüne sızıp onu atomlar halinde parçalamasında olduğu gibi. Şu halde hiçlik, bilinçlerin çoğulluğunu anlamak iddiasında bulunurken başvurulan her türlü sentetik bütünlüğün olumsuzlanmasını temsil eder. Hiç şüphe yok ki kavranamazdır, çünkü ne başkası, ne ben-kendim, ne de bir aracı tarafından üretilir, nitekim bilinçlerin birbirlerini aracısız olarak duyumsadıklarını göstermiştik. Hiç şüphe yok ki bakışımızı nereye çevirirsek çevirelim, betimleme nesnesi olarak düpedüz bir içsellik olumsuzlanmasından başka bir şeyle karşılaşmayız. Ama yine de hiçlik oradadır, olumsuzlamalar ikiliğinin indirgenemez olgusu içindedir. Elbette bilinçlerin çokluğunun *temeli* değildir, çünkü bu çokluktan önce varolsaydı, başkası *için-varlık'ın* her türlüsünü imkânsız kılardı; tersine, hiçliği bu çokluğun ifadesi gibi düşünmek gerekir: hiçlik bu çoklukla birlikte ortaya çıkar. Ama, onu temellendirecek *hiçbir şey* bulunmadığından, ne tikel bilinç ne de bilinçler halinde parçalanan bir bütünlük bulunduğundan, hiçlik salt ve indirgenemez olumsallık olarak, başkasının *varolması için başkasını kendimde yadsımamın yetmemesi gibi, ayrıca başkasının da benim kendi yadsımamla eşzamanlı bir biçimde beni kendiliğinden yadsımasını gerektiren olgu* olarak ortaya çıkar. Hiçlik, başkası-için-varlığın *olgusallığıdır.*

Böylece şu çelişkili sonuca geliyoruz: başkası-için-varlık ancak onun belirebilmesi için kendini yitiren bir bütünlük tarafından *oldurulmu*şsa olabilir, bu da bizi tin'in varoluşunu ve çilesini koyutlamaya götürürdü. Ama öte yandan bu başkası-için-varlık, *tin* bile olsa hiçbir bütünlüğün ne üretebileceği ne de temellendirebileceği kavranamaz bir dışsallık varlık-olmayanı taşıyorsa varolabilir. Bir yönden, bir bilinçler çoğulluğunun varoluşu bir ilk olgu olamaz ve bizi tinin işi olan kökensel bir kendiden kurtulma olgusuna gönderir; böylece, "Neden bilinçler var?" şeklindeki metafizik soru bir cevap bulur. Ama bir başka yönden, bu çoğulluğun olgusallığı indirgenemez gibi görünür, ve eğer tin çoğulluğun *olgusundan*

hareketle düşünülecek olursa silinip gider; metafizik sorunun artık bir anlamı kalmaz: temel olumsallıkla karşılaşırız ve ona ancak “bu böyledir”le cevap verebiliriz. Böylece kökensel ekstaz derinleşir: sanki hiçliğin payı hesaba katılamayacaktır. Kendi-için bize ne ise o olmadığı ve ne değilse o olduğu ölçüde varolan bir varlık gibi görünmüştü. Tinin ekstatik bütünlüğü, sadece bütünlüğü-bozulmuş bütünlük değildir, ama bu bütünlük bize varolduğunu da varolmadığını da söylemenin mümkün olmadığı kırılmış bir varlık gibi görünür. Betimlememiz böylece başkasının varoluşuna ilişkin her türlü teori için ortaya koyduğumuz ön koşulları yerine getirmemize imkân vermiş oluyor; bilinçlerin çokluğu bir *derlem* [collection] olarak değil, bir *sentez* [synthese] olarak, ama bütünlüğü tasavvur edilemeyen bir sentez olarak beliriyor.

Bu acaba, bütünlüğün antinomik vasfının kendisinin de bir indirgenemez olduğunu mu söylemektir? Ya da daha üst bir bakış açısıyla, bu antinomik niteliği ortadan kaldırabilir miyiz? Kendi-içinin ne değilse o olduğunu ve ne ise o olmadığını ortaya koyduğumuz gibi, tinin de *olan ve olmayan varlık* olduğunu mu ortaya koymak zorundayız? Sorunun anlamı yoktur. Nitekim bu soru, bütünlük üzerine *bir bakış açısı edinme,* yani onu dışarıdan düşünme imkânına sahip olduğumuzu varsayar. Ama bu imkânsızdır, çünkü ben tam da bu bütünlük temelinde ve bu bütünlüğe angaje olmam ölçüsünde ben-kendim olarak varolurum.

Hiçbir bilincin, Tanrı’nınkinin bile, “tersini görmesi”, yani bütünlük olarak bütünlüğü kavraması mümkün değildir. Çünkü eğer Tanrı bilinçse, bütünlükle bütünleşir. Ve eğer doğası gereği, *bilincin* ötesindeki bir varlıksa, yani kendi-kendinin temeli olacak bir kendinde ise, bütünlük ona ancak *nesne* olarak görünebilir -o zaman da kendini yeniden kavramanın öznel çabası olarak, ya da *özne* olarak kendi iç dağılmasından yoksun kalır-o zaman da bu özne *olmadığı* için, onu bilmeksizin yalnızca onu duyumsayabilir. Böylece, bütünlük üzerinde hiç bakış açısı tasavvur edilemez: bütünlüğün “dışarısı” yoktur ve onun “tersi”nin anlamı sorusu bile anlamdan yoksundur. Daha ileriye gidemeyiz.

İşte bu açıklamanın sonuna geldik. Başkasının varoluşunun, olgu olarak nesnelliğimde ve nesneliğimle besbelli bir şekilde duyumsanmış olduğunu öğrendik. Ve aynı zamanda başkasına yabancılaşma tepkimin başkasının nesne olarak yakalanmasıyla ortaya konduğunu gördük. Kısacası, başkası bizim için iki form altında varolabilir: eğer onu besbelli

bir şekilde duyumsarsam, onu bilmeyi ıskalarım; eğer onu bilir, onun üzerinde etkirsem, onun ancak nesne-varlığına ve dünyanın ortasındaki muhtemel varoluşuna ulaşırım; bu iki formun hiçbir şekilde sentezi mümkün değildir. Ama burada duramayız: başkasının benim için olduğu bu nesne ve benim başkası için olduğum bu nesne, *beden olarak* tezahür eder. O halde benim bedenim nedir? Başkasının bedeni nedir?

İKİNCİ BÖLÜM

BEDEN

Beden ve onun bilinçle olan münasebetleri sorunu çoğu kez anlaşılmaz hale getirilir, çünkü daha en baştan beden kendine özgü yasaları olan ve dışarıdan tanımlanmaya elverişli belli bir *şey* olarak ortaya konur, oysa ki bilince, kendine özgü kişisel görü türüyle ulaşıldığı düşünülür. Gerçekten de eğer *"benim"* bilincimi mutlak içselliğinde ve bir dizi düşünümsel edimle kavradıktan sonra, onu bir sinir sistemi, bir beyin, salgı bezleri, sindirim, solunum ve dolaşım organlarından oluşmuş ve bizatihi maddi yapısı hidrojen, karbon, azot, fosfor vb. atomlar halinde kimyasal yönden analiz etmeye elverişli belli bir canlı nesneyle birleştirmeye çalışırsam, üstesinden gelinmez güçlüklerle karşılaşırım: ama bu güçlükler bilincimi *benim* bedenimle değil de *başkalarının* bedeniyle birleştirmeye kalkışmamdan ileri gelir. Nitekim betimlemeye çalıştığım beden *benim için* olduğu haliyle *benim* bedenim değildir. Beynimi hiçbir zaman görmedim ve görmeyeceğim, iç salgı bezlerimi de öyle. Ama bir insan olan ben, insan kadavraları üzerindeki teşrih çalışmalarını gördüğüm, fizyolojiyle ilgili kitaplar okuduğum için, bedenimin de tastamam teşrih masaları üzerinde bana gösterilen ya da kitaplarda renkli resimlerine baktığım bedenler gibi olduğu sonucuna varırım. Şüphe yok ki bana beni tedavi eden hekimlerin, beni ameliyat eden cerrahların, kendiliğimden bilmediğim bu bedenin dolaysız deneyimini yapabildikleri hatırlatılacaktır. Aksini söylemiyor ve beyinden, yürekten ya da mideden yoksun olduğumu da iddia etmiyorum. Ama her şeyden önce bilgilerimizin *düzenini* seçmek önemlidir: hekimlerin benim bedenim üzerinde yapabildikleri deneylerden yola çıkmak, *dünyanın ortasında* ve başkası için olduğu haliyle benim bedenimden yola çıkmak demektir. *Benim için* olduğu haliyle bedenim, bana dünyanın ortasında görünmez. Hiç şüphesiz bir röntgen taraması sırasında, omurlarımın görüntüsünü bir ekran üzerinde görmüştüm, ama kesinlikle *dışarıda*, dünyanın ortasında bulunuyordum; baştan sona oluşturulmuş bir nesneyi, başka *buradaki*ler arasından bir *buradaki* gibi kavrıyor ve ancak bir akıl

yürütme aracılığıyla onu *benimki* haline getirebiliyordum: bu nesne benim *varlığım* olmaktan daha çok benim *mülkiyetimdi* [propriete].

Bacaklarımı ve ellerimi gördüğüm, onlara dokunduğum doğrudur. Ve canlı bir varlığın bir yandan kendi gözlerinden birini görürken, bu görülen gözün aynı anda bakışını dünyaya yöneltti̇ği duyulur bir düzenek tasarlamamı engelleyebilecek bir şey de yoktur. Ama bu durumda bile, gözüme nispetle *başkası* olduğuma işaret etmek gerekir: gözümü dünya içinde şu ya da bu tarzda oluşturulmuş duyu organı gibi kavrarım, ama onu’[4]’görürken görmek”, yani onu dünyanın bir görünümünü benim için açık ettiği sürfece kavramak benim için mümkün değildir. Bu göz ya şeyler arasından şeydir, ya da şeylerin onun aracılığıyla bende keşfedildikleri şeydir. Ama bu ikisi aynı anda olamaz. Benzer biçimde elimin nesnelere dokunduğunu *görürüm,* ama onu onlara dokunma ediminin içinde *bilemem.* Bu, Maine de Biran’ın ünlü “çaba duyum” [sensation d’effort] adını verdiği şeyin gerçek bir varoluşa sahip olmamasının ilkesel nedenidir. Çünkü elim bana nesnelerin direncini, katılıklarını ya da yumuşaklıklarını açıklar, yoksa *kendi-kendisini* değil. Nitekim elimi bu mürekkep hokkasını gördüğümden başka türlü göremem. Benden ona doğru bir mesafeyi yayarım ve bu mesafe dünyanın bütün nesneleri arasında kurduğum mesafelerle bütünleşir. Bir hekim hasta bacağımı incelediğinde, yatağımda yarı oturur konumda beni muayene edişini seyrederken hekimin bedeninden edindiğim görsel algı ile kendi bacağımdan edindiğim görsel algı arasında esasta hiçbir fark yoktur. Dahası, bunlar ancak aynı bir topyekûn algının farklı yapıları kimliğiyle farklılaşırlar; ve hekimin *benim* bacağıma ilişkin algısı ile benim-kendimin bu anda bu bacağa ilişkin algım arasında yapısal fark yoktur. Şüphe yok ki bacağıma parmağımla dokunduğum zaman bacağımın dokunulmuş olduğunu hissederim. Ama bu çift duyum fenomeni özsel değildir: soğuk, ya da bir morfin iğnesi bu olguyu ortadan kaldırabilir; bu da özsel yönden farklı, iki gerçeklik düzeninin söz konusu olduğunu göstermeye yeter. Dokunmak ve dokunulmak, dokunduğunu hissetmek ve dokunulduğunu hissetmek; bunlar “çifte duyum” adı altında beyhude yere bir araya getirilmeye çalışılan iki tür fenomendir. Aslında, radikal bir biçimde farklıdırlar ve iletişemez iki düzlemde varolurlar. Zaten bacağıma dokunduğumda ya da onu gördüğümde, kendi imkânlarıma doğru onun ötesine geçerim: örneğin pantalonumu giymek için, yarama yeni bir

pansuman yapmak için ötesine geçerim. Ve hiç şüphesiz aynı zamanda bacağımı bana daha uygun bir biçimde "çalışma" imkânını verecek tarzda da kullanabilirim. Ama bu, "kendimi sağaltmamın" salt imkânına doğru onu aşmam ve dolayısıyla onun *ben olmaksızın* mevcut olması, benim de o *olmaksızın* onda mevcut olmam olgusunu asla değiştirmez. Ve böylece oldurduğum, "bacak" denilen şeydir; yürümek, koşmak ya da futbol oynamak *imkânına sahip ben* olarak bacak değildir. Nitekim bedenim dünya içindeki imkânlarımı gösterdiği ölçüde bu bedeni görmek, bu bedene dokunmak, benim olan bu imkânları ölü-imkânlara dönüştürmektir. Bu başkalaşım, koşmanın, dans etmenin, vb. yaşayan imkânları olarak bedenin olduğu şeye ilişkin tam bir *körlüğü* de ister istemez peşinden getirmek zorundadır. Ve elbette bedenimin nesne olarak keşfi, onun varlığının gerçekten de ortaya çıkmasıdır. Ama bana böylece görünen varlık, onun *başkası-için-varlığıdır.* Bu karışıklığın ne türlü saçmalıklara götürdüğü, "tersine çevrilmiş görüntü"ye ilişkin ünlü sorunda açıkça görülebilir. Fizyologların ortaya attıkları soru bilinir: "Retinamız üzerine ters olarak yansıyan nesneleri nasıl düzeltebiliyoruz?" Filozofların verdikleri cevap da bilinir: "Burada bir sorun yoktur. Bir nesne evrenin geri kalan kısmına nispeten dik ya da terstir. Bütün evreni ters olarak algılamak hiçbir anlam taşımaz, çünkü onun bir şeylere kıyasla ters olması gerekir." Ama bizi özellikle ilgilendiren şey, bu yanlış sorunun kaynağıdır: çünkü *benim* nesnelere ilişkin bilincim *başkasının* bedenine bağlanmak istenir. İşte bir mum, mercek işlevi gören billurumsu organ, ve mumun retinanın ekranı üzerindeki devrik imgesi. Ne var ki aslında retina burada bir fizik sistemin içine girer, retina *ekrandır* ve yalnızca odur; billurumsu organ *mercek* ve yalnızca mercektir, bunların her ikisi de kendi varlıkları içinde sistemi tamamlayan mumla bağdaşıktırlar. Demek oluyor ki görme sorununu incelemek üzere bilerek fiziğin bakış açısını, yani dışarının, dışsallığın bakış açısını seçtik; görünür dünyanın ortasında, bu dünyanın görünebilirliğini anlamak için ölü bir göz düşündük. Bu noktadan sonra artık mutlak içsellik olan bilincin kendini bu nesneye bağlamayı reddetmesine nasıl şaşırabiliriz ki? Başkasının bedeni ile dış nesne arasında kurduğum münasebetler *gerçekten* varolan münasebetlerdir, ama olmak için başkası-içinin varlığına sahiptirler; "uzaktan eylem" [action â distance] türünün *sihirli* bir özelliğiyle bilinen, dünya-içi bir akış merkezini varsayarlar. Kökenden itibaren nesne-başkasının perspektifi içinde yer

alırlar. Dolayısıyla eğer bedenin doğası üzerinde düşünmek istersek, düşüncemizi varlığın düzenine uygun bir biçimde düzenlememiz gerekir: ontolojik düzlemleri birbirine karıştırmaya devam edemeyiz, bedeni hem kendi-için-varlık hem de başkası-için-varlık olarak birbiri ardından incelemek zorundayız; ve "ters çevrilmiş görüntü" türünden saçmalıklara düşmemek için, bedenin bu iki görünümü iki farklı ve iletişemez varlık düzlemi üzerinde olduğundan bunların birbirine indirgenemez oldukları fikrinde derinleşeceğiz. Kendi-için-varlık bütünüyle beden olmak zorundadır ve bütünüyle bilinç olmak zorundadır: bir bedenle *birleştirilmiş* olamaz. Aynı şekilde başkası-için-varlık da bütünüyle bedendir; burada bedenle birleştirilecek "psişik fenomenler" yoktur; bedenin *arkasında* hiçbir şey yoktur. Ama beden bütünüyle "psişik"tir. Şimdi bedenin bu iki varlık kipini inceleyeceğim.

I. KENDİ-İÇİN-VARLIK OLARAK BEDEN: OLGUSALLIK

Yukardaki açıklamalarımız ilk bakışta Descartesçı cogito'nun verilerine ters yönde ilerler gibi görünüyor. Descartes, "Ruhu bilmek bedeni bilmekten daha kolaydır" diyordu. Ve bu yoldan da düşüncenin düşünüme açık olan olguları ile, bilgisi Tanrı'nın lütfuyla güvenceye alınmış olması gereken bedenin olguları arasında radikal bir ayrım yapmayı amaçlıyordu. Ve nitekim düşünüm, ilk ağızda bize salt bilinç olgularından başkaca bir şey keşfettirmezmiş gibi görünür. Şüphe yok ki bu düzlemde bedenle olan birtakım bağlantıları kendi-kendilerinde içerir gibi görünen fenomenlerle karşılaşılır: "fizik" acı, hoşa gitmeyen şey, zevk, vb. Ama bu fenomenler yine de bir o kadar *salt bilinç olgularıdır;* dolayısıyla bunları *işaretler* haline, beden *vesilesiyle* bilincin edindiği duygulanımlar haline getirme eğilimi gösterilir, ama böylece bedenin onulmaz bir şekilde bilinçten kovulduğunun ve hiçbir bağın, esasen başkası-için-beden olan bu beden ile onu ortaya koyduğu iddia edilen bilinci bir daha asla birleştiremeyeceğinin farkına varılmaz.

O yüzden buradan değil de kendindeyle olan ilk münasebetimizden, yani dünya-üzerindeki-varlığımızdan yola çıkmak gerekir. Bir yanda bir kendi-içinin, öte yanda da bir dünyanın, nasıl iletişim kurdukları araştırılması gereken iki kapalı bütün halinde asla var olmadıklarını

biliyoruz. Ne var ki kendi-için, kendi-kendisi aracılığıyla dünya ile münasebettir; varlık olmasını kendiliğinden olumsuzlayarak bir dünyanın var olmasını sağlar ve bu olumsuzlamanın kendi imkânlarına doğru ötesine geçerek, *buradakileri* kullanılabilir-şeyler olarak keşfeder.

Ama, kendi-için dünyanın-içindedir dediğimizde, bilincin dünyanın bilinci olduğunu söylediğimizde, dünyanın bilinç karşısında karşılıklı ilişkilerin tanımlanmayan bir çokluğu gibi varolduğunu ve bilincin dünyayı perspektifsiz bir biçimde kuşbakışı seyredip bakış açısı olmaksızın temaşa ettiğini düşünmekten kaçınmak gerekir. Bu bardak *benim için* sürahinin solunda, bir parça geridedir; *Pierre için* sağda, bir parça öndedir. Bir bilincin, bardağın *aynı zamanda* sürahinin hem sağında hem de solunda, önünde ve arkasında gibi verilmiş olarak dünyayı kuşbakışı seyredebilmesi tasavvur bile edilemez. Bu özdeşlik ilkesinin kesin bir biçimde uygulanması yüzünden değil, solun ve sağın, önün ve arkanın bu kaynaşması *buradakilerin* ilksel bir ayırt edilmezlik içinde tastamam silinip gitmelerini motive ettiği içindir. Aynı biçimde eğer masanın ayağı halının desenlerini gözümden saklıyorsa, bunun nedeni benim görme organlarımın sonluluğu ya da birtakım yetersizlikleri değil, masa tarafından gizlenmeyen, onun altında da, üstünde de, yanında da olmayan bir halının artık bu masayla herhangi bir türden hiçbir münasebeti kalmaması ve artık' masanın *varolduğu* "dünya"ya ait olmamasıdır: kendini *buradaki* veçhesi altında gösteren kendinde, farksızlık kimliğine geri dönecektir; mekân bile salt dışsallık ilişkisi olarak silinip gidecektir. Nitekim mekânın karşılıklı ilişkiler çokluğu olarak oluşumu ancak bilimin soyut bakış açısından gerçekleşebilir: bu oluşum yaşanmış olamaz, betimlenebilir bile değildir; soyut akıl yürütmelerimde bana yardımcı olması için karatahtaya çizdiğim üçgen, karatahtanın üzerinde *olduğu* ölçüde kenarlarından birine teğet olan dairenin ister istemez sağındadır. Ve benim çabam da, çizgilerin kalınlığı ya da desenin yetersizliği kadar bana nispeten yönünü de dikkate almadan, tebeşirle çizilmiş olan şeklin somut niteliklerinin ötesine geçmek içindir.

Böylece sırf bir dünyanın *(var)* olmasından ötürü, bu dünya bana nispeten tekyönlü bir yönelim olmaksızın varolamaz. İdealizm dünyayı ilişkinin kurduğu olgusu üzerinde haklı olarak diretmiştir. Ama idealizm, Newtoncu bilimin alanı üzerinde yer aldığından bu ilişkiyi karşılıklılık ilişkisi gibi tasarlıyordu. Böylece yalnızca salt dışsallığın, etkinin ve tepkinin, vb. soyut kavramlarına ulaşıyor ve bizatihi bundan ötürü dünyayı

ıskalayıp mutlak nesnellik sınır-kavramını belirtikleştirmekten başkaca bir şey yapmıyordu. Bu kavram sonuçta *“kimsenin bulunmadığı dünya*” kavramı ya da “insansız dünya” kavramıyla, yani bir çelişkiyle aynı şey oluyordu, çünkü bir dünya insan-gerçekliği aracılığıyla vardır. Nitekim tasavvurlar arasındaki salt bir karşılıklı uygunluk münasebetiyle dogmatik hakikatin kendindesinin yerini almayı hedefleyen nesnellik kavramı sonuna kadar götürüldüğünde kendi-kendisini yok eder. Zaten bilimdeki gelişmeler de bu mutlak nesnellik nosyonunu dışlamaya varmıştır. Bir Broglie’nin “deney” diye adlandırdığı şey, gözlemcinin dışlanmamış olduğu tekyönlü bir ilişkiler sistemidir. Ve mikro-fizik gözlemciyi yeniden bilimsel sistemin içine dahil ederken, onu salt öznellik kimliğiyle değil -bu nosyonun daralt nesnellik nosyonundan daha fazla bir anlamı yoktur- ama dünya ile kökensel bir münasebet gibi, bir yer gibi, düşünülen bütün münasebetlerin kendisine doğru yönlendikleri şey gibi onu dahil eder. Nitekim örneğin Heisenberg’in belirsizlik ilkesi, determinist koyutun bir geçersizleştirilmesi olarak da bir doğrulanması olarak da düşünülemez. Sadece, şeyler arasındaki salt bağlantı olacak yerde insanın şeylerle olan kökensel münasebetini ve dünya üzerindeki yerini kendinde kuşatır. Bu, örneğin hareket halindeki cisimlerin boyutlarının bu cisimlerin kendi aralarındaki hız ilişkilerini değiştirmeksizin aynı orandaki niceliklerde artırılamayacağı olgusunun yeterince gösterdiği şeydir. Eğer bir cismin bir başka cisme doğru hareketini önce çıplak gözle, ardından da mikroskopla inceleyecek olursam, ikinci şıkta bana yüz kez daha hızlıymış gibi görünecektir, çünkü hareket halindeki cisim kendisine doğru yer değiştirdiği cisme daha çok yaklaşmış olmasa da aynı zamanın içinde yüz kez daha büyük bir uzamı katetmiştir. Böylece hız nosyonu, hareket halindeki cisimlerin verili boyutlarına kıyasla hız değilse hiçbir anlam taşımaz. Ama dünyanın içinde bizatihi belirişimizle o boyutlar hakkında biz kendimiz karar veririz ve buna karar vermemiz de gerekir, aksi takdirde o boyutlar hiçbir şekilde *olmazlardı*. Böylece bu boyutlar, kendileri hakkında edindiğimiz bilgiye değil, dünyanın içindeki ilk angajmanımıza görecedirler. Görecelik kavramının mükemmel bir şekilde dile getirdiği şey budur: bir sistemin içine yerleştirilen bir gözlemci sistemin dingin mi yoksa hareketli mi olduğunu hiçbir deney aracılığıyla belirleyemez. Ama bu görecelik bir “görececilik” değildir: *bilgiyi* ilgilendirmez; dahası, bilginin bize *olan şeyi* verdiğini söyleyen dogmatik postülayı içerir. Modem bilimin göreceliği

varlığı hedef alır. İnsan ve dünya görece varlıklardır ve varlıklarının ilkesi de ilişkidir. Buradan çıkan sonuç uyarınca birincil ilişki in-san-gerçekliğinden kalkıp dünyaya gider: Belirmek, benim için, şeylere olan mesafemi yaymak ve bizatihi bu yoldan şeyleri var kılmaktır. Ama bunun sonucu olarak şeyler tam da "bana-mesafeli-olarak-varolan-şeyler"dir. Böylece dünya, varlığım olan ve kendisi aracılığıyla dünyanın açığa çıkmasını sağladığım bu tek yönlü ilişkiyi bana gönderir. Salt bilginin bakış açısı çelişkilidir: yalnızca *angaje* bilginin bakış açısı vardır. Bu da bilgi ve eylemin kökensel ve somut bir ilişkinin iki soyut yüzünden başka bir şey olmadıklarını söylemektir. Dünyanın gerçek mekânı, Lewin'in "hodolojik" diye adlandırdığı mekândır. Gerçekten de salt bir bilgi, bakış açısı olmayan bilgi, dolayısıyla da dünyanın ilke olarak dünya dışında konumlanmış bilgisi [connaissance situeé] olur. Ama bunun anlamı yoktur: bilen varlık bilgiden başka bir şey olmayacak, çünkü kendini nesnesiyle tanımlarken nesnesi de karşılıklı münasebetlerin tastamam belirsizliği içinde ortadan silinip gidecektir. Böylece bilgi yalnızca *olunan* belirlenmiş bir bakış açısı içindeki angaje beliriş olabilir. İnsan-gerçekliği için olmak, *orada olmak*'tır; yani "orada şu iskemlenin üstünde", "orada, şu masada", "orada, şu dağın tepsinde, şu boyutlarla, şu yönelimle, vb.". Ontolojik bir zorunluluktur bu.

Yine de bir konuda anlaşmak gerek. Zira bu zorunluluk iki olumsallık arasında ortaya çıkar: nitekim bir yandan orada-olmak formu altında olmam zorunlu olsa bile, olmam baştan sona olumsaldır, çünkü ben varlığımın temeli değilim; öte yandan şu ya da bu bakış açısı içinde angaje olmam zorunlu olsa bile, bunun bütün ötekilerin dışında özellikle bu bakış açısı içinde olması olumsaldır. Biz bir zorunluluğu sıkıca saran bu çifte olumsallığı kendi-içinin olgusallığı diye adlandırmıştık. Onu kitabımızın İkinci Kısmı'nda betimledik. Orada, kendi-içinin belirmesinin ya da temelinin ortaya çıkışı olan mutlak olayın içinde hiçlenmiş ve yutulmuş kendindenin, kendi-içinin bağrında onun kökensel olumsallığı olarak kaldığını göstermiştik. Böylece kendi-için kendine mal ettiği ve asla ortadan kaldıramadan özümlediği sürekli bir olumsallıkla desteklenir. Kendi-için bu olumsallığı hiçbir yerde kendi kendisinde bulmaz, düşünümsel *cogito* aracılığıyla bile olsa hiçbir yerde onu kavramaz ve bilmez, çünkü kendi-için her zaman kendi imkânlarına doğru bu olumsallığın ötesine geçer ve kendi içinde ancak daha olacak olduğu, olması gereken hiçlikle karşılaşır. Ama yine de olumsallık durmadan kendi-

içine musallattır; benim kendimi, hem varlığımdan baştan sona sorumlu, hem de baştan sona doğrulanamaz olarak kavramamı sağlayan da bu olumsallıktır. Ne var ki, dünya bu doğrulanamazlığın imgesini, benimle olan tekyönlü münasebetlerinin sentetik birliğinin formu altında geri gönderir. Dünyanın bana *düzen içinde* görünmesi kesinlikle zorunludur. Ve bu anlamda, *ben* bu düzenim, kitabımızın İkinci Kısmı'nın son bölümünde bu ben imgesini betimliyorduk. Ama bu benin *bu* düzen olması baştan sona olumsaldır. Bu ben böylece varlıklar bütünlüğünün zorunlu ve doğrulanamaz düzenlenmesi olarak görünür. Dünyadaki şeylerin kesinlikle zorunlu ve tümü doğrulanamaz bu düzeni, belirişim onu zorunlulukla varolur kıldığı ölçüde ben-kendim olan ve ne kendi varlığımın temeli ne de *böylesi* bir varlığın temeli olduğum ölçüde benden kurtulan dünyadaki şeylerin bu düzeni, kendi-içinin düzlemindeki haliyle bedendir. Bu anlamda beden, *olumsallığımın zorunluluğunun aldığı olumsal form* olarak tanımlanabilir. Beden, kendi-içinden başkası değildir; kendi-içinin *içindeki* bir kendinde değildir, çünkü o zaman her şeyi dondururdu. Beden kendi-içinin kendi kendisinin temeli olmamasına yol açan olgudur ve bu olgu, olumsal varlıklar arasında angaje olumsal varlık olarak varolmak zorunluluğuyla dile geldiği ölçüde böyledir. Bu haliyle beden, kendi-içinin *durumundan* ayrılmaz, çünkü kendi-için açısından varolmak ya da bir durumda olmak bir ve aynı şeydir; ve öte yandan dünya kendi-içinin varoluşunun ölçüsü ve tüm durumu olarak, beden de tümüyle dünya İle özdeşleşir. Ama bir durum salt bir olumsal veri değildir: tam tersine, kendi-için kendisine doğru durumun ötesine geçtiği ölçüde durum açığa çıkar. Bu nedenle kendi-için-beden hiçbir zaman benim bilebileceğim bir veri değildir: orada, her yerde ötesine geçilmiş olarak durur, ancak kendimi hiçleyerek ondan kurtulduğum ölçüde varolur; o benim hiçlediğim şeydir. Beden, hiçleyen kendi-için tarafından ötesine geçilen ve bizatihi bu öteye geçme içinde kendi-içini yeniden kavrayan kendindedir. Kendi kendimin temeli olmaksızın kendi kendimin motivasyonu olmamı sağlayan olgudur; olduğumu daha olacak olmaksızın hiç olmamı, ama yine de olduğum şeyi daha olacak olduğum ölçüde onu daha olacak olmaksızın olmamı sağlayan olgudur. Şu halde beden, bir bağlamda kendi-içinin zorunlu bir özelliğidir: bedenin bir demiurgosun keyfi bir kararının ürünü olduğu da, ruh ve bedenin birleşmesinin radikal bir şekilde farklı iki tözün olumsal yakınlaşması olduğu da doğru değildir; tersine, bedenin beden olması

zorunlulukla kendi-içinin doğasından, yani kendi-içinin hiçlenişle varlıktan kurtulmasının dünya üzerindeki bir angajman biçiminde gerçekleşmesinden kaynaklanır. Bununla birlikte, bir başka bağlamda, beden benim olumsallığımı açıkça gösterir, hattâ bu olumsallıktan *ibarettir:* Descartesçı rasyonalistler bu özellikten etkilenmekte haklıydılar; gerçekten de beden, benim dünya içindeki angajmanımın bireyleşmesini temsil eder. Ve Platon da bedeni *ruhu bireyleştiren şey* gibi gösterirken haksız değildi. Yalnız, kendi-içinin kendi kendisinin bireyleşmesi olarak düşünüp ruhun da beden *olduğunu* varsaymak beyhudedir.

Bu açıklamaları duyulur bilgi [connaissance sensible] problemine uyarlamayı deneyecek olursak açıklamalarımızın erimini daha iyi kavrayacağız.

Duyulur bilgi problemi, dünyanın ortasında *duyular* diye adlandırdığımız bir takım nesnelerin görünmesiyle gündeme gelmiştir. Önce başkasının gözleri olduğunu saptadık ve bunun ardından kadavraları kesip biçen teknisyenler bu ' nesnelerin yapısını öğrendiler; korneanın billursu cisimden ve billursu cismin de retinadan ayrı olduğunu gördüler. Billursu cismin özel bir nesneler ailesinin, ; merceklerin içinde sınıflandığını ve inceledikleri bu nesneye merceklerle ilgili geometrik optiğin yasalarını uygulamanın mümkün olduğunu gösterdiler. Cerrahi aletler yetkinleştikçe gerçekleştirilen daha ayrıntılı teşrih işlemleri, retinadan çıkan bir sinir demetinin beyne ulaştığını bize öğretti. Kadavraların sinirlerini mikroskop altında inceledik ve onların izledikleri yolu, başlangıç noktaları ile varış noktalarını kesin bir biçimde belirledik. Demek ki bütün bu bilgiler göz diye adlandırılan belli bir mekânsal nesneyi ilgilendiriyordu; mekânın ve dünyanın varoluşunu içeriyordu; ayrıca bu gözü *görmenin,* ona *dokunmanın* bizim için mümkün olduğunu, yani bizim-kendimizin de şeyler üzerinde duyulur bir bakış açısıyla donatılmışlığımızı içeriyordu. Nihayet göze ilişkin bilgimiz ile gözün kendisi arasına tüm teknik (neşterler, bisturiler yapma sanatı) ve bilimsel (örneğin mikroskopları imal etmeye ve kullanmaya imkân veren geometrik optik) bilgilerimiz giriyordu. Kısacası ben ile teşrih uyguladığım gözün arasına, bizatihi belirişimle görünür kıldığım, baştan sona dünya girmektedir. Bunun ardından, daha ayrıntılı bir inceleme bedenimizi çepeçevre saran çeşitli sinir uçlarının varlığını ortaya koymamıza imkân vermiştir. Hattâ bu sinir

uçlarından bazıları üzerinde ayrıca etkide bulunmayı ve canlı özneler üzerinde deneyler gerçekleştirmeyi bile başardık. O zaman kendimizi dünyanın iki nesnesiyle karşı karşıya bulduk: bir yanda, uyarıcı; öte yanda, duyan cisimcik ya da Uyardığımız uygun sinir ucu. Uyarıcı, özelliklerini kesin olarak bildiğimiz ve yoğunluk ya da süre olarak belirli bir şekilde değiştirebileceğimiz bir şey, elektrik akımı, mekanik ya da kimyasal araç gibi fiziksel-kimyasal bir nesneydi. Dolayısıyla dünyaya ait iki nesne söz konusuydu ve bunların dünya-içi ilişkisi bizim kendi duyularımızla ya da araçlar yardımıyla saptanabiliyordu. Bu ilişkinin bilinmesi bir kez daha bütün bir bilimsel ve teknik bilgiler sistemini, kısaca bir dünyanın varlığını ve bizim dünya içindeki kökensel belirişimizi varsayıyordu. Ampirik enformasyonlarımız bize ayrıca, nesne-başkasının "içerisi" ile bu nesnel saptamalar bütünü arasında bir münasebet tasarlama imkânını da vermişti. Gerçekten de bazı duyular üzerinde etkimek suretiyle başkasının bilincinde "bir değişikliğe yol açtığımızı" öğrenmiştik. Bunu *dil aracılığıyla,* yani başkasının anlamlı ve nesnel tepkileri aracılığıyla öğrenmiştik. Bir fizik nesne olarak duyu (uyarıcı, bir fizyolojik nesne), bir psişik nesne olarak dil (başkası, nesnel-anlamlılık tezahürleri): kurmak istediğimiz nesnel ilişkinin terimleri bunlardır. Bunların hiçbiri nesneler dünyasından çıkmamıza imkân veremiyordu. Bu arada fizyologların ya da psikologların araştırmalarında özne işlevi gördüğümüz de oldu. Bu türden bazı deneylere tabi tutulduğumuzda kendimizi aniden bir laboratuvarda buluyor ve şu ya da bu ölçüde aydınlık bir ekran görüyorduk, ya da küçük elektriksel sarsıntılar hissediyorduk, ya da çok net bir şekilde belirleyemediğimiz ama bize karşı dünyanın ortasındaki topyekûn mevcudiyetini kavradığımız bir nesne sürtünürcesine yanımızdan geçiyordu. Bir an bile dünyadan yalıtılmış değildik, bütün bu olaylar bizim için bir laboratuvarın içinde, Paris'in ortasında, Sorbonne'un güney binasında cereyan ediyordu; ve *başkasının* karşısında duruyorduk, deneyin anlamı bile onunla dil aracılığıyla iletişebilmemizi gerektiriyordu. Deneyci zaman zaman ekranın bize az mı yoksa çok mu aydınlık göründüğünü, elimizin üzerine uygulanan basıncın az mı yoksa çok mu güçlü geldiğini soruyordu ve cevap veriyorduk — yani dünyamızın ortasında görünen şeyler üzerinde nesnel bilgiler veriyorduk. Belki de acemi bir deneyci bize "ışıkla ilgili duyumumuzun az ya da çok güçlü, az ya da çok yoğun olup olmadığını" sormuştu. Belli bir anda dünyanın içinde bize göründüğü haliyle nesnel ışığı "ışık duyumu" diye

adlandırmayı uzun zaman önce öğrenmemiş olsaydık bu cümle bizim için hiçbir anlam taşımayacaktı, çünkü nesnelerin ortasında bu nesneleri gözlemlemekteydik. Dolayısıyla ışık duyumunun, örneğin daha az yoğun olduğu cevabını veriyorduk, ama bununla anlatmak istediğimiz şey ekranın *bizim fikrimizce,* daha az aydınlatılmış olmasıydı. Ve bu “bizim fikrimizce” ifadesi, eğer dünyanın *bizim için* nesneliğini deneysel ölçümlerin sonucu ve zihinlerin kendi aralarındaki uyumu olan daha kesin bir nesnellikle karıştırmamak için gösterilen çaba değilse, hiçbir gerçek şeye tekabül etmiyordu, çünkü biz ekranı *olguda* daha az aydınlatılmış gibi kavrıyorduk. Her durumda, bizim *bilemeyeceğimiz* şey, deneycinin bu süre içinde gözlemlediği ve bizim görme organımız ya da birtakım dokunma duyusu uçları olan belli bir nesneydi. Dolayısıyla deney bittiğinde elde edilen sonuç iki *nesne* dizisinin ilişkiye sokulmasından başka bir şey olamazdı: deney boyunca bize açınlanan nesneler ve aynı süre içinde deneyciye açınlananlar. Ekranın aydınlığı *benim* dünyama aitti; nesnel organlar olarak gözlerim deneycinin dünyasına aittiler: Şu halde bu iki dizinin bağlantısı iki dünya arasındaki bir köprü olma iddiasındaydı; hiçbir şıkta öznel ile nesnel arasında bir uyum çizelgesi olamazdı.

Gerçekten de *bu laboratuvarda, Paris’te, bir şubat günü,* vs. bana göründükleri şekliyle ışıklı, ya da ağır, ya da kokulu nesneler bütünlüğüne neden öznellik adı verilsin ki? Ve eğer her şeye rağmen bu bütünlüğü öznel olarak düşünmek zorundaysak, o aynı laboratuvarda, o aynı şubat günü, eşzamanlı olarak deneycinin algısına açılan nesneler sistemine neden nesnellik atfedilecektir? Burada iki ayrı ölçü yoktur: kendini saklıkla *hissedilmiş* olarak, benim için nesnelleştirilmeksizin yaşanmış olarak veren bir şeye hiçbir yerde rastlayamayız. Her zaman olduğu gibi, burada da dünyanın ve dünya fonu üzerinde birtakım aşkın nesnelerin bilincindeyim; her zaman olduğu gibi, bana açık edilen şeyi daha olacak olduğum, daha olmam gereken imkâna doğru, örneğin doğru bir şekilde cevaplama ve deneyin başarıya ulaşmasına imkân verme imkânına doğru deneycinin ötesine geçerim. Bu kıyaslamalar hiç şüphesiz birtakım nesnel sonuçlar verebilirler: örneğin, elimi sıcak suya soktuktan sonra daldırdığım ılık suyun bana soğuk gibi geldiğini saptayabilirim. Ama tumturaklı bir şekilde “duyumların göreceliği yasası” diye adlandırılan bu saptama asla duyumlarla ilgili değildir. Düpedüz, nesnenin bende açığa çıkan bir niteliği söz konusudur: ılık su, ısınmış olan elimi içine daldırdığım zaman soğuktur.

Sadece, suyun bu nesnel niteliğinin aynı biçimde nesnel bir bilgiyle -termometrenin bana verdiği bilgiyle- kıyaslanması, bana bir çelişkiyi gösterir. Bu çelişki benim yönümden gerçek nesneliğin özgürce seçilişini motive eder. Seçmiş olmadığım nesnelliğe öznellik diyeceğim. “Duyumların göreceliği”nin *nedenlerine* gelince, daha ayrıntılı bir inceleme bana onları *formlar* (Geştalt) diye adlandıracağım birtakım nesnel ve sentetik yapılanmalar içinde gösterecektir. Müller-Lyer yanılsaması, duyuların göreceliği, vb., bu formların yapılarıyla ilgili nesnel yasalara verilmiş birtakım isimlerdir. Bu yasalar bizi *görünümler* konusunda bilgilendirmez, sentetik yapılarla ilgilidir: Ben burada ancak dünya içindeki belirişim nesnelerin birbirleriyle *münasebet içine sokulmasını* ortaya çıkardığı ölçüde devreye girerim. Bu halleriyle de nesneler, *formlar* olarak açığa çıkarlar. Bilimsel nesnellik, yapıları bütünden yalıtarak ayrı olarak düşünmekten ibarettir: o zaman daha başka özelliklerle görünürler. Ama hiçbir şıkta varolan bir dünyadan dışarı çıkmayız. “Duyumun eşiği’[1] ya da duyu-hırın özgüllüğü diye adlandırılan şeyin de, aynı biçimde, nesnelerin nesneler olarak belirlenmesinden ibaret olduğu gösterilebilir.

Bununla birlikte, uyarıcının duyu organıyla olan bu nesnel münasebetinin, nesnelden (uyarıcı-duyu organı) öznele (salt duyum) giden bir ilişkiye doğru kendi kendisinin ötesine geçmesi istenmiştir; buradaki öznel, duyu organı aracılığıyla uyarıcının bizim üzerimizde uygulayacağı etkiyle tanınır. Duyu organı bize uyarıcı tarafından etkilenmiş gibi görünür: nitekim duyu organında görünen ilk-biçimsel ve fiziksel-kimyasal değişmeler *bu organın kendisi tarafından üretilmiş değildirler: ona *dışarıdan* gelirler. En azından, doğayı olduğu gibi dışsallık halinde oluşturan atalet ilkesine sadık kalmak için biz bunu olumlarız. Dolayısıyla şu anda algıladığımız nesnel sistem ile, yani uyarıcı-duyu organı ile bizim için nesne-başkasının iç özelliklerinin bütünlüğü olan öznel sistem arasında bir bağlılaşım kurduğumuzda, bu öznellik içinde duyunun uyarılmasıyla bağlantı halinde ortaya çıkıveren yeni kipliğin de aynı biçimde kendisinden başka şey tarafından üretildiğini kabul etmek zorunda kalırız. Nitekim eğer kendiliğinden üreseydi, uyarılmış olan organla her türlü bağdan bir anda koparılmış olurdu, ya da dilerseniz, bunlar arasında kurulabilecek ilişki *herhangi* bir ilişki olurdu. Şu halde, algılanabilir uyarımların en küçük ve en kısa olanına tekabül eden nesnel bir birim tasarlayacak ve bunu duyum

diye adlandıracağız. Bu birimi *atalet'le* donatacağız, yani bu devinim salt dışsallık olacaktır, çünkü *buradak*iden hareketle tasarlanmış olarak kendindenin dışsallığına katılacaktır. Duyumun bağrında tasarlanan bu dışsallık, duyuma neredeyse kendi varoluşu içinde ulaşır: varlığının nedeni ve varoluşunun vesilesi duyumun dışındadır. Şu halde bu dışsallık *kendi-kendine dışsallıktır.* Aynı zamanda, varlık nedeni de onunla aynı yapıdaki bazı "iç" olgularda değil, gerçek bir nesnede, uyarıcıda ve bir başka gerçek nesneyi, duyu organını etkileyen değişikliğin içinde yer alır. Bununla birlikte, belli bir varlık düzlemi üzerinde varolan ve varlığa tek başına tutunmakta yetersiz kalan belli bir varlığın radikal bir biçimde farklı bir varlık düzlemi üzerinde yer alan bir varolan tarafından varolmaya yönlendirilebilmesi düşünülemeyeceğinden, duyumu desteklemek ve ona varlık kazandırmak için, duyuma ait olan ve kendisi de dışsallık halinde oluşturulan homojen bir ortam tasarlarım. Bu ortama zihin ya da hattâ kimi zaman *bilinç* adını veririm. Ama bu bilinci *başkasının* bilinci olarak, yani bir nesne olarak tasarlarım. Bununla birlikte, duyu organı ile duyum arasında kurmak istediğim ilişkiler tümel olmak zorunda olduklarından, böylece tasarlanmış olan bilincin aynı zamanda *benim* bilincim olmasını, ama *başkası için* değil de *kendi'nde* olmasını öngörürüm. Böylece duyumlar diye adlandırılan bazı figürlerin dış uyarılar vesilesiyle içinde oluştukları bir tür iç mekân belirlerim. Bu mekân salt edilginlik olduğundan, onun kendi duyumlarına *maruz kaldığını* bildiririm. Ama bununla, bu iç mekânın yalnızca bu duyumlara matris işlevi gören iç ortam olmasını anlarım. Şimdi de düşünülen duyu organına ilişkin nesnel, anlayışımdan ödünç aldığım biyolojik bir dünya görüşünden esinlenir ve bu iç mekânın kendi duyumunu *yaşadığını* öne sürerim. Böylece "yaşam" edilgin bir ortam ile bu ortamın edilgin bir dünyası arasında kurduğum büyülü bir bağlantıdır. Zihin kendi duyumlarını üretmez ve bundan ötürü bu duyumlar onun *dışında* kalırlar: ama, öte yandan da bu duyumları yaşamak suretiyle kendine mal eder. Gerçekten de, "yaşanmış" ile "yaşayan"ın birliği artık ne mekânsal yanyanalıktır ne de içerilenin içerenle münasebetidir: büyülü bir içindeliktir [inherence]. Zihin kendi kendisinin duyumlarıdır, ama bir yandan da onlardan ayrıdır. Duyum böylece özel tipte bir nesne haline gelir: âtıl, edilgin ve sadece yaşanmış. Bu durumda ona mutlak öznellik vermeye mecburuz. Ne var ki bu öznellik sözcüğü üzerinde anlaşmak gerekir. Sözcük burada bir özneye, yani kendiliğinden motive

olan bir kendiliğe aidiyet anlamına gelmez. Psikologun anladığı öznellik bambaşka bir türdendir: bu öznellik, tersine, ataleti ve her türlü aşkınlığın namevcudiyetini gösterir. Kendi-kendinden çıkamayan şey özneldir. Ve salt dışsallık olarak duyumun tam da zihindeki bir izlenimden başka bir şey olamaması ölçüsünde, kendiden ibaret olması, psişik mekân içinde bir çalkantının oluşturduğu bu figürden başkaca bir şey olmaması ölçüsünde, duyum aşkınlık değildir, düpedüz maruz kalınandır, alimimizin [receptivite] sıradan belirlenişidir: duyum öznelliktir, çünkü hiçbir şekilde ne *sunulabilir, ortaya koyulabilir* [presentative] ne de *tasavvur edilebilir* [representative]. Nesne-başkasının özneli düpedüz kapalı bir çekmecedir. Duyum çekmecenin içindedir.

İşte böyledir *duyum [sensation]* nosyonu. Saçmalığını görüyoruz. Her şeyden önce bu nosyon baştan sona uydurmadır. Benim-kendimde ya da başkasının üzerinde denediğim hiçbir şeye tekabül etmez. Bizim kavradığımız dünya asla nesnel dünyadan başkası değildir; bütün kişisel belirle(n)melerimiz dünyayı varsayar ve dünyayla ilişkiler olarak belirirler. Duyum, insanın esasen dünyada olduğunu varsayar, çünkü insan duyu organlarıyla donatılmıştır, ve insanın dünya ile olan münasebetlerinin düpedüz sona ermesi olarak ortaya çıkar. Aynı anda da bu salt "öznellik", duyumun ortaya çıkışıyla kayboluveren bu aşkın ilişkileri yeniden kurmak için gerekecek zorunlu temel olarak verilir. Nitekim şu üç düşünce uğrağıyla karşılaşırız: 1) Duyumu kurmak için belli bir realizmden yola çıkmak zorunludur: başkasına ilişkin algımızı, başkasının duyularını ve sürükleyici araçları geçerli kabul ederiz. 2) Ne var ki duyum düzeyinde bütün bu realizm kaybolur: duyum, maruz kalınan salt değişme olarak bize ancak bizim-kendimiz hakkında bilgiler verir, "yaşanmış"a aittir. 3) Ama yine de dış dünyaya ilişkin bilgimin dayanağı duyumdur. Bu dayanak, şeylerle *gerçek* bir temasın temeli olamaz: zihnin yönelimsel bir yapısını kavramamıza imkân vermez. *Nesnellik* diye adlandırmak zorunda olduğumuz şey, varlıkla dolaysız bir bağlantı değil daha fazla süreklilik ya da daha fazla düzenlilik sunacak, ya da tasavvur ettiklerimizin bütünü ile daha iyi uyuşacak bazı duyum birleşmeleridir. Özellikle de, başkasına ilişkin algımızı, başkasının duyu organlarını ve indükleyici araçları bu şekilde tanımlamak zorundayız: tikel bir uyumun öznel oluşumlarından başkaca bir şey söz konusu değildir. Bu düzeyde, duyumumu başkalarında ya da benim-kendimde algıladığımca duyu organıyla açıklamak söz konusu

olamaz, ama tam tersine duyumlarımın belli bir ortaklığı gibi açıkladığım şey duyu organıdır. Kaçınılmaz döngüyü görüyoruz. Başkasının duyularıyla ilgili algım, duyumların ve özellikle de *benim* duyumlarımın açıklanması için bana temel işlevi görür; ama buna karşılık, böylece düşünülen duyumlarım, başkasının duyularına ilişkin algımın yegâne *gerçekliğini* oluştururlar. Ve bu döngünün içinde, aynı nesne: başkasının duyu organı, görünmelerinin her birinde ne aynı yapıya ne de aynı gerçeğe sahiptir. Bu nesne, yani başkasının duyu organı önce *gerçeklik*tir ve tam da gerçeklik olduğu için kendisini yalanlayan bir doktrin kurar. *Dışarıdan bakıldığında* klasik duyum teorisinin yapısı Yalancı'nın kinik kanıtının yapısının tastamam aynıdır: Giritli tam da doğruyu söylediği içindir ki yalan söylemiş bulunur. Ama ayrıca, biraz önce gördüğümüz üzere, bir duyum salt öznelliktir. Bir nesneyi öznellikle kurmamız bizden nasıl istenebilir? Sentetik hiçbir gruplaşma, ilke olarak yaşanmışa ait olan şeye nesnel nitelik kazandıramaz. Nesneler dünya üzerinde algılanmak zorundaysa, bizim, bizatihi belirişimizden itibaren dünyanın ve nesnelerin karşısında olmamız gerekir. Duyum, nesneden yola çıkarak tasarlanan ve sonra özneye uyarlanan, öznel ile nesnel arasındaki ikiyaşamlı nosyon olarak, fiilen mi yoksa hukuken mi olduğu söylenemeyecek sahipsiz varoluş olarak, düpedüz bir psikolog düşlemidir; bilinç ve dünya arasındaki münasebetlerle ilgili her türlü ciddi teoriden duyumu kararlı bir biçimde dışlamak gerekir.

Ama eğer duyum bir sözcükten ibaretse, duyulara ne olur? Şunları hiç şüphesiz kabul ve itiraf edeceğiz: adına duyum denilen o hayaletimsi ve kesinlikle; öznel izlenime asla kendi-kendimizde rastlamıyoruz, hiçbir zaman şu defterinkinden, şu yapraklarınkinden başkaca yeşil kavrayamam, yeşilin duyumuna, hattâ Husserl'in yönelim tarafından nesne-yeşil halinde canlandırılan *maddesel* madde olarak ortaya koyduğu "hemen hemen-yeşil"in duyumuna bile asla sahip değilim; fenomenolojik indirgemenin mümkün olduğunu varsaysak bile -kaldı ki bu da kanıtlanmak zorundadır- bu indirgemenin bizi izlenimsel kalıntılar olarak değil de konumsal edimlerin salt bağlılaşıkları olarak paranteze alınmış nesneler karşısında bırakacağı kesindir. Ne var ki yine de *duyular* ortada durmaktadır. Yeşili *görürüm,* şu cilalı ve soğuk mermere *dokunurum.* Bir kaza beni bir duyudan tamamen yoksun bırakabilir: görme yetimi kaybedebilirim, sağır olabilirim, vb. Bize duyum vermeyen bir duyu nedir o halde?

Bunun cevabı kolaydır. Önce şunu saptayalım: *duyu* her yerdedir ve her yerde ele gelmezdir. Masanın üstündeki bu mürekkep hokkası bana dolaysız olarak bir *şey* formu altında verilir, ama yine de *görüş aracılığıyla* verilir. Bu demektir ki onun mevcudiyeti görünür mevcudiyettir ve bende görünür olarak mevcut olduğunun bilincine, yani onu görme(nin) bilincine sahibim. Ama görme mürekkep hokkasının *bilgisi* olduğu anda, görme kendini her türlü bilgiden saklar: görmenin bilgisi yoktur. Düşünüm bile bize bu bilgiyi vermeyecektir. Gerçekten de düşünümsel bilincimin bana vereceği bilgi duyusal bir faaliyetin bilgisi değil, mürekkep hokkasına ilişkin üzerine düşünülmüş bilincimin bir bilgisidir. Auguste Comte'un ünlü formülünü işte bu bağlamda düşünmek gerekir: "Göz kendi-kendisini göremez". Nitekim başka bir organik yapının, görme organımızın olumsal bir düzenlenişinin, her iki gözümüzü de görmekte olduktan bir sırada *görecek* üçüncü bir göze imkân verdiğini varsayabiliriz. Elim dokunurken onu görmüyor muyum, ona dokunmuyor muyum? Ne var ki o zaman kendi duyum üzerinde başkasının bakış açısını almış olacaktım: nesne-gözler görecektim; gören gözü göremem, dokunan ele dokunurken dokunamam. Böylece duyu, benim-için-olan olarak bir yakalanamazdır: duyu, duyumlarımın sonsuz derlemi değildir, çünkü ben asla dünyanın nesnelerinden başkasıyla karşılaşmam; öte yandan bilincimdeki düşünümsel bir görmeyi ele aldığımda, görme ya da dokunma duyumla değil ya da bu dünya-içindeki-şeye *ilişkin* bilincimle karşılaşırım; nihayet eğer duyu | Organlarımı görebilsem ya da onlara dokunabilsem, açığa çıkartıcı ya da kurucu bir faaliyetin değil, dünya içindeki salt nesnelerin ortaya çıkışıyla karşılaşırım. Ve yine de duyu oradadır: görme, dokunma, işitme *vardır.*

Ama, öte yandan, bana görünen *görülmüş*-nesneler sistemini düşünecek olurum, bunların kendilerini bana herhangi bir düzen içinde sunmadıklarını saptarım: bunlar *yönelmişlerdir [oriente]*. Şu halde duyu kavranabilir bir edimle de, yafanmış durumların ardışıklığıyla da tanımlanamadığına göre, bize onu nesneleri aracılığıyla tanımlamaya girişmek kalmaktadır. Eğer görme görsel duyumların toplamı değilse, görülmüş nesneler sistemi olamaz mı? Bu durumda biraz önce İşaret ettiğimiz *yönelme* [*orientation*] fikrine geri dönmek ve onun anlamını kavramaya çalışmak gerekiyor.

İlk olarak yönelmenin, şeyin kurucu bir yapısı olduğunu belirtelim. Nesne, dünya fonu üzerinde görünür ve görünegelen başka *buradakilerle*

dışsallık ilişkisi halinde kendini gösterir. Açığa çıkarılması böylece toplam algısal alan ya da dünya olan farksızlaştırılmış bir fonun tamamlayıcı oluşumunu içerir. Şu halde hiçim ile fon arasındaki bu ilişkisinin formel yapısı zorunludur; kısacası, görsel ya da dokunsal ya da işitsel bir alanın varoluşu bir zorunluluktur: örneğin sessizlik, dikkate aldığımız tikel sesin içine gömülü olduğu farksızlaşmış gürültülerin ses alanıdır. Ama *falanca* bir buradakinin fonla bağlantısı hem seçilmiştir hem de verilidir. Bu bağlantı kendi-içinin belirişi bir *falanca* buradakinin dünya fonu üzerindeki belirtik ve içsel olumsuzlanması olarak seçilmiştir: fincana ya da mürekkep hokkasına *bakıyorum.* Yine bu bağlantı, buradakilerin benim belirişimin bizatihi olgusallığını gösteren kökensel bir dağılımından kalkarak seçimimi gerçekleştirmemden ötürü verilidir. Kitabın bana masanın sağında ya da solunda görünmesi zorunludur. Ama bana tam da sol tarafta görünmesi olumsaldır ve nihayet masanın üstündeki *kitaba* ya da kitabın üstünde durduğu *masaya* bakmakta özgürüm. Zorunluluk ile seçimimin özgürlüğü arasındaki bu olumsallığı *duyu* olarak adlandırıyoruz. Bu olumsallık *nesnenin bana her zaman aynı anda bütünüyle görünmesini* -benim gördüğüm şey *hacimdir, mürekkep hokkasıdır, fincandır*-ama bu görünmenin de her zaman dünya fonu üzerinde ve öteki *buradakilerle* ilişkilerini ortaya koyan tikel bir perspektifte cereyan etmesini içerir. Duyduğum her zaman için *kemanın tınısıdır.* Ama o tınıyı *açık bir kapıdan* ya da *pencereden doğru,* ya da konser salonunda duymam zorunludur: aksi takdirde nesne dünyanın ortasında olmazdı ve bir dünya-üzerinde-beliren görünmezdi. Ama öte yandan, bütün buradakilerin dünya fonu üzerinde *aynı anda* belirmelerinin mümkün olmadığı ve aralarından bazılarının görünmesinin daha başkalarının fonla kaynaşmasına yol açtığı gerçekten doğru olsa da, her bir *buradaki* için sonsuz sayıda görünme tarzı olmakla birlikte her birinin aynı *anda* yalnızca bir tek biçimde görünebildiği doğru olsa da, bu görünme kuralları öznel ya da psikolojik kurallar olarak düşünülmemelidir: bu kurallar kesinlikle nesneldir ve şeylerin doğasından kaynaklanır. Mürekkep hokkası masanın bir parçasını benden gizliyorsa bu benim duyularımın yapısından kaynaklanmaz, mürekkep hokkasının ve ışığın yapısından kaynaklanır. Nesne uzaklaştıkça küçülüyorsa bunu gözlemi cinin bilmem hangi yanılsamasıyla değil, perspektifin kesin bir biçimde dışsal; olan yasalarıyla açıklamak gerekir. Böylece bu nesnel yasalar aracılığıyla kesinlikle nesnel bir atıf merkezi tanımlanır: bu, bir

perspektif şemada, bütün nesnel çizgilerin kendisine yöneldikleri nokta olarak gözdür örneğin. Böylece algısal alanın, atıfta bulunduğu merkez bu atıf tarafından nesnel bir şekilde tanımlanır ve onun çevresinde yönlenen [s'orienter] *alanın bizatihi içinde* konumlanır. Ne var ki dikkate alınan algısal alanın yapısı olan bu merkezi biz görmeyiz: *biz o merkeziz.* Böylece dünyanın nesnelerinin düzeni bize durmadan bir nesnenin imgesini gönderir, bu nesne ilke olarak *bizim için* nesne olamaz, çünkü bizim daha olacak olduğumuz, olmamız gereken şeydir. Böylece dünyanın yapısı *görünür olmadan görme* imkânına sahip olamamamızı içerir. Yalnızca dünyanın nesnelerine dünya-içi atıflar yapılabilir ve görülen dünya, perspektifleri ve düzenlenişleriyle gönderme yaptığı görünür bir nesneyi durmadan tanımlar. Bu nesne dünyanın ortasında ve dünya ile aynı zamanda belirir: her zaman herhangi bir nesneler gruplaşmasıyla birlikte fazladan verilir, çünkü bu nesnelerin yönelmesiyle tanımlanır: bu nesne olmaksızın hiçbir yönelme olmaz, çünkü bütün yönlenmeler [orientation] eşdeğerde olurlar; bu, nesne dünyayı yönlendirmenin sonsuz sayıdaki imkânı arasından bir yönelmenin olumsal belirişidir; mutlak katma yükseltilen *bu* yönlenmedir. Ama bu düzlemde, bu nesne bizim için yalnızca soyut işaret etme [indication] vasfıyla varolur: O, bana işaret ettiklerinden başka bir şey değildir, ve ilke olarak tamıtamına yakalayamadığımdır, çünkü o benim olduğumdur. Nitekim olduğum şey, ben *o* olduğum ölçüde ilke olarak benim için nesne olamaz. Dünyanın şeylerinin işaret ettikleri ve çevresini sardıkları nesne, kendi-kendisi içindir ve ilke olarak bir nesne-olmayandır. Ama varlığımın belirişi mesafeleri *bir merkezden itibaren* yayarak ve bizatihi bu yayma edimiyle bir nesneyi belirler, bu, kendini dünya aracılığıyla gösteren olarak kendi-kendisi olan bir nesnedir, ama ben yine de nesne olarak onun görüsüne sahip olamam çünkü ben oyum, kendi kendisinin hiçliği olan varlık olarak kendi-kendime mevcut olan ben bu nesneyim. Böylece dünya-içindeki-varlığım sırf bir dünyayı *gerçekleştirir* olmasından ötürü, gerçekleştirdiği dünya aracılığıyla kendini kendi-kendisine dünyanın-ortasındaki-varlık olarak gösterir ve bu da başka türlü olamaz, çünkü dünya ile temasa geçmenin *dünyadan olmaktan* başkaca bir yolu yoktur. Üzerinde olmayacağım ve salt kuşbakışı bir temaşanın nesnesi olacak bir dünyayı gerçekleştirmek benim için imkânsızdır. Ama bunun tersine, dünyanın varolması ve benim onu aşabilmem için kendimi dünya içinde yitirmem gerekir. Böylece dünyanın içine girdiğimi, "dünyaya

geldiğimi", bir dünya olduğunu ya da bir bedene sahip olduğumu söylemek, bir ve aynı şeydir. Bu anlamda, bedenim her yerde dünya üzerindedir: hem orada, havagazı lambasının kaldırımda büyümekte olan ağacı saklamasındadır, hem tepedeki tavan arasının altıncı katın pencereleri üstünde bulunmasındadır, hem kamyonun arkasında ilerleyen otomobilin sağdan sola doğru hareket edişindedir, hem yolda karşıdan karşıya geçen kadının kafenin terasında oturan adamdan daha küçükmüş gibi görünmesindedir. Bedenim hem dünyayla birlikte yaygındır, bütün şeylerin içine saçılmıştır, hem de bütün bu şeylerin gösterdiği ve benim bilemediğim o tek noktada toplanmıştır. Bu bize duyuların ne olduklarını anlama imkânını verse gerektir.

Bir duyu, duyulur nesnelerden *önce* verili değildir; nitekim bir duyu başkalarına nesne gibi görünmeye elverişli değil midir? Nesnelerden *sonra* da verilmiş değildir: çünkü bu durumda, görünmelerinin mekanizması tasarlanabilir olmaksızın gerçekliğin sıradan kopyaları olan, iletişimsiz imgelerden oluşan bir dünyanın varsayılması gerekir. Duyular nesnelerle zamandaştırlar; hattâ bize perspektif halinde açıldıkları biçimiyle bizatihi şeylerdir. Sadece bu açığa çıkışın nesnel bir kuralını temsil ederler. Böylece görme duyusu görsel *duyumlar üretmez,* ışınlar tarafından *etkilenmiş* de değildir, görünür şeylerin nesnel ve karşılıklı ilişkilerinin hepsi de ölçü olarak seçilen -ve aynı zamanda maruz kalınan- bazı büyüklüklere ve belli bir perspektif merkezine atıfta bulundukları ölçüde, bütün görünür nesnelerin derlemidir. Bu bakış açısından duyu hiçbir biçimde öznelliğe tabi olamaz. Nitekim perspektif bir alan içinde kaydedilebilecek bütün değişimler *nesnel* değişimlerdir. Özellikle de, "gözkapaklarını kapatmak" suretiyle görüşü ortadan kaldırılabilmek olgusu bir *dış* olgudur ve tamalgının [aperception] özneliğine göndermez. Gerçekten de gözkapağı, daha başka nesneler arasından algılanan ve bu başka nesnelerle olan nesnel ilişkisi sonucu onları benden gizleyen bir nesnedir: gözlerimi kapattığım için odamdaki nesneleri *artık görmemek*, göz-kapaklarımın oluşturdukları perdeyi *görmektir,* eldivenlerimi masa örtüsünün üstüne bıraktığımda örtüdeki falan deseni *artık görmemek*, aslında eldivenleri *görmek*tir. Benzer biçimde bir duyuyu etkileyen arızalar her zaman nesnelerin bölgesine aittirler: "Çevreyi sarı görüyorum" çünkü sarılık oldum, ya da çünkü sarı gözlük takmaktayım. Her iki durumda da fenomenin nedeni duyunun maruz kaldığı öznel bir değişim değildir, organik bir farklılaşma da değildir, ama

dünyaya ait nesneler arasındaki nesnel bir ilişkidir: iki durumda da bir şeyler “boyunca” görürüz ve görümüzün *hakikati* nesneldir. Nihayet eğer görsel atıf merkezi şu ya da bu biçimde tahrip olmuşsa (tahribatın kaynağı ancak dünyanın kendi yasaları uyarınca gösterdiği gelişme olabilir, yani belli bir tarzda benim olgusallığımın ifadesi olabilir), görünen nesneler aynı anda yok olmazlar. *Benim* için varolmaya devam ederler ama *görünür bütünlük* olarak hiçbir atıf merkezi olmaksızın, tikel bir *buradakinin* görünmesiyle karşılaşılmaksam, yani ilişkilerinin mutlak karşılıklılığı içinde varolurlar. Böylece dünyayı şeylerin bütünlüğü olarak ve duyuları da şeylerin niteliklerinin sunuldukları nesnel tarz olarak aynı anda vareden, kendi-içinin dünya üzerindeki belirişidir. Temel olan şey benim dünyayla münasebetimdir ve bu münasebet, edinilen bakış açısına göre hem dünyayı hem de duyuları tanımlar. Körlük, daltonizm, miyopluk kökensel olarak bir dünyanın benim için *(var) olma tarzını* gösterirler, yani belirişimin olgusallığı olarak görme duyumu tanımlarlar. Bu nedenledir ki duyum benim tarafımdan nesnel bir şekilde ama *boşlukta*, dünyadan itibaren bilinip tanımlanabilir: akılcı ve tümelleştirici düşüncemin şeylerin *benim* duyum konusunda bana gönderdikleri işaretleri soyutta sürdürmesi ve tıpkı tarihçinin bir tarihi kişiliği, bu kişiliği ortaya koyan kalıntılara dayanarak yeniden kurması gibi, duyuyu bu işaretlerden yola çıkarak yeniden kurması yeterlidir. Ama bu durumda kendimi düşünce aracılığıyla dünyadan soyutlayarak dünyayı salt akılcılığın alanında yeniden kurmuş olurum: dünyayı, ona bağlanmaksızın kuşbakışı izlerim, kendimi mutlak nesnellik tavrı içine yerleştiririm ve duyu, nesneler arasından bir nesne, *göreceli* bir atıf merkezi haline gelerek, kendi-kendisine birtakım koordinatlar varsayar. Ne var ki bizatihi bu yoldan düşünce düzleminde dünyanın mutlak göreceliğini kurarım, yani bütün atıf merkezlerinin mutlak eşdeğerliğini kabul ederim. Farkına bile varmaksızın dünyanın dünyeviliğini tahrip ederim. Dünya böylece ben olan duyuyu durmadan işaret ederek ve beni onu yeniden kurmaya çağırarak, kendisine nispetle düzenlendiği dünyevi atıf merkezini dünyaya iade etmek sureliyle beni ben olan kişisel denklemi ortadan kaldırmaya zorlar. Ama aynı anda da -soyut düşünce aracılığıyla- ben olan duyudan kurtulurum, yani dünyayla olan bağlarımı keserim, kendimi sıradan kuşbakışı konuma yerleştiririm ve dünya sonsuz sayıdaki mümkün ilişkilerin mutlak eşdeğerliği içinde silinip gider. Gerçekten de,

duyuyu dünyanın-ortasında-olmak formu altında daha olacak olduğumuz ölçüde, duyu bizim dünya-içindeki-varlığımızdır.

Bu açıklamalar genelleştirilebilir; bedenim şeylerin işaret ettikleri toplam atıf merkezi olarak, bütünüyle *benim bedenime* uyarlanabilir. Özellikle de, bedenimiz öteden beri "beş duyunun mekânı" olarak adlandırılan şeyden ibaret değildir; bu beden aynı zamanda eylemlerimizin amacı ve aracıdır. Hattâ klasik psikolojinin terimleriyle "duyum" ile "eylem"i ayırmak bile imkânsızdır: gerçeğin bize *şey* ya da *kullanılabilir araç* olarak değil de araç-şey olarak göründüğüne işaret ederken işte bunu söylüyorduk. Bu nedenle eylem merkezi olarak bedene ilişkin incelememizde duyuların gerçek yapısını açığa çıkarmamıza yardım etmiş olan akıl yürütmelerini ipucu olarak alabiliriz.

Gerçekten de eylem sorunu dile getirildiği anda ciddi sonucu olan bir karışıklığın içine düşme tehlikesiyle karşılaşılır. Bu yazı kalemini elime alıp onu mürekkep hokkasına batırdığımda, eylerim. Ama eğer aynı anda bir iskemleyi masaya yaklaştıran Pierre'e bakarsam, onun da eylemekte olduğunu saptarım. Dolayısıyla burada duyular konusunda bildirdiğimiz hataya düşmenin, yani *benim için olduğu* biçimiyle *kendi* eylemimi başkasının eyleminden kalkarak yorumlamanın çok açık bir tehlikesi vardır. Çünkü aynı zamanın içinde gerçekleşen bu eylemlerden *bilebileceğim* yegâne eylem, gerçekten de Pierre'in eylemidir. Onun davranışını görür ve amacını aynı zamanda belirlerim: şu masanın başına oturabilmek ve bana yazmak istediğini söylediği mektubu yazmak *için* iskemlesini masaya yaklaştırıyor. Nitekim iskemlenin ve onu hareket ettiren bedenin bütün ara konumlarını aletsel düzenlemeler olarak kavrayabilirim: bunlar kovalanan bir amaca ulaşmanın aletlerdir. Dolayısıyla başkasının bedeni, burada bana başka aletler ortasındaki bir alet olarak görünür. Hiçbir şekilde yalnızca araç yapmaya yarayan bir araç olarak değil, ama yine de *araçları kullanmaya yarayan* bir *araç* olarak, kısacası bir alet-makine olarak. Demek oluyor ki *benim* eylemime nispeten *benim* bedenimin rolünü başkasının bedenine ilişkin bilgilerimin ışığında yorumlarsam, kendimi keyfimce kullanabileceğim belli bir alete sahip olan biri gibi düşünürüm, bu araç daha sonra, kovaladığım belli bir amaç işlevinde; öteki araçları kullanacaktır. Böylece ruh ve beden ayrılığına ilişkin klasik anlayışa dönülmüş olur: ruh, beden olan aracı kullanmaktadır. Duyum teorisiyle olan paralellik tamdır: nitekim bu teorinin başkasının duyusuna ilişkin bilgiden yola çıktığını ve

sonra da beni başkasında algıladığım duyu organlarının tastamam benzeri duyularla donattığını gördük. Böylesi bir teorinin hemen anında karşılaştığı güçlüğü de gördük: çünkü bu durumda dünyayı ve tekil olarak başkasının duyu organını, beni ancak kendi duyusallıkları konusunda bilgilendirebilen ışık kırıcı ortam, biçim bozucu organ olan kendi duyum üzerinden algılarım. Teorinin sonuçları böylece bu sonuçların çıkarılmasına hizmet eden bizatihi ilkenin nesnelliğini yıkarlar. Eylem teorisi de benzer bir yapıya sahip olduğundan benzer güçlüklerle karşılaşır; gerçekten de eğer başkasının bedeninden yola çıkarsam, bu bedeni bir araç olarak, ben-kendimi de onu bir alet gibi kullanan olarak kavrarım: nitekim tek başıma ulaşamayacağım amaçlara varmak için onu *kullanabilirim;* onun edimlerine buyruklar ya da ricalarla *komuta ederim;* kendi edimlerim aracılığıyla da onunkileri kışkırtabilir, aynı zamanda da kullanılması özellikle tehlikeli ve dikkat isteyen bir araç karşısında önlemler almak zorunda kalırım. Başkasının bedenine nispetle bir işçinin, eşzamanlı olarak hem hareketlerini yönettiği hem de çarklarına kapılmamaya çalıştığında kendi araç-makinesinin karşısında yaşadığı karmaşık tavır içinde olurum. Ve bir kez daha başkasının bedenini çıkarlarıma en uygun biçimde kullanmak için benim kendi bedenim olan bir alete ihtiyacım vardır, tıpkı başkasının duyu organlarını algılamak için benim kendiminkiler olan daha başka duyu organlarına ihtiyaç duyduğum gibi. Şu halde bedenimi başkasının bedeninin imgesinde kavrarsam, dikkatle kullanmak zorunda olduğum ve daha başka araçları kullanmanın anahtarı gibi olan şey, dünya içindeki bir alettir. Ama bu ayrıcalıklı aletle münasebetlerim ancak teknik türden olabilir ve bu aleti kullanmak için de bir alete ihtiyacım vardır; bu da bizi sonsuza gönderir. Demek ki duyu organlarımı böylece başkasının duyu organları gibi algılarsam, onları algılamak için bir başka duyu organı gerekir -ve bedenimi başkasının bedeninin benzeri olan bir alet gibi kavrarsam, bedenim onu kullanmak için bir başka araç talep eder- ve bu sonsuza kaçışı kavramayı reddediyorsak, o takdirde bir ruh tarafından kullanılan bir fizik araç paradoksunu kabul etmemiz gerekir ki bu paradoks, bilindiği gibi, içinden çıkılmaz açmazlara düşürür. Bunun yerine orada olduğu gibi burada da bedene bilim-için-doğasını kazandırıp kazandıramayacağımıza bakalım. Nesneler, belirli bir *yer* işgal ettikleri bir kullanılabilir araçlar bileşiminin bağrında bize açılırlar. Bu yer salt mekânsal koordinatlar aracılığıyla değil, pratik atıf eksenlerine kıyasla tanımlanır. *“Bardak sehpanın üstünde”*

demek, sehpayı yerinden oynattığımızda bardağı devirmemeye dikkat etmek gerekir demektir. Tütün paketi şöminenin *üstündedir:* bu demektir ki eğer pipodan tütüne gitmek istenirse üç metrelik bir mesafeyi aşmak ve şömine ile masa arasına yerleştirilmiş sehpalar, koltuklar, vb. engellerden kurtulmak gerekecektir. Bu anlamda algı, varolanların *dünya* halindeki pratik düzenlenişinden hiçbir biçimde ayrılmaz. Her araç başka araçlara gönderir: kendi *anahtarları* olan ve *anahtarı* oldukları araçlara. Ama bu göndermeler saklıkla temaşacı bir bilinç tarafından kavranmış olamaz: böylesi bir bilinç İçin çekiç asla çivilere göndermez; çivilerin yanında olur; ayrıca "yanında" deyimi çekiçten çiviye giden ve ötesine geçilmek zorunda olan bir yolu taslaklaştırmıyorsa bütün anlamını kaybeder. Bana görünen mekân hodolojik mekândır; yollar ve güzergâhlarla örülmüştür, aletseldir ve araçların sit alanıdır. Böylece dünya, kendi-içinimin belirdiği andan itibaren yapılacak edimlerin işareti olarak açığa çıkar, bu edimler başka edimlere, onlar daha başkalarına gönderir ve bu böylece sürüp gider. Bununla birlikte bu bakış açısından algı ve eylem ayrışamaz olsalar da, yine de eylemin düpedüz algılanmış olanı aşan ve onun ötesine geçen geleceğin belli bir etkililiği olarak göründüğüne işaret etmek gerekir. Algılanan, benim kendi-içinime mevcut olan şey olduğundan, bana ortak-mevcudiyet olarak açılır, dolaysız temas, mevcut katılımdır. Ama bu haliyle kendini benim tarafımdan *şimdiki halde* kavranamadan verir. Algılanan şey vaatkar ve fettandır; ve bana açmayı vaat ettiği özelliklerin her biri, sessizce razı olduğu her teslimiyet, öteki nesneleri imleyen her gönderme geleceği angaje eder. Böylece sahiplenemeyeceğim ve şeylerin salt "orada-olmak"ı olan, yani benimki, benim olgusallığım, benim bedenim olan anlatılmaz bir *mevcudiyetin* ötesinde, vaatlerden başka bir şey olmayan şeylerin *mevcudiyeti* karşısındayım. Fincan orada, fincan tabağının üstündedir, *orada olan,* her şeyin gösterdiği, ama benim göremediğim dibiyle birlikte bana şimdi verilmektedir. Ve fincanın dibini görmek istersem, yani onu belirtikleştirmek, "fincan-fonu-üzerinde-görünür" kılmak istersem, fincanı kulpundan tutup ters çevirmem gerekir: fincanın dibi projelerimin ucundadır ve fincanın öteki yapılarının, onun zorunlu öğesi olarak fincanı gösterdiklerini söylemek ya da anlamlılığı içinde fincanı bana *mal edecek* eylem olarak gösterdiklerini söylemek eşdeğerdir. Dünya böylece *olduğum* imkânların bağlılaşığı olarak; belirdiğim andan itibaren mümkün olan bütün eylemlerimin devasa taslağı gibi görünür. Algı, doğallıkla eyleme doğru

kendinin ötesine geçer; dahası, ancak eylem projeleri içinde ve onlar aracılığıyla açığa çıkabilir. Dünya “her zaman gelecekte yer alan bir çukur” gibi açığa çıkar, çünkü her zaman biz kendimiz için kendimize geleceğiz.

Yine de dünyanın bize böylece açılan bu geleceğinin kesinlikle nesnel olduğunu belirtmek gerekir. Alet-şeyler daha başka aletleri ya da onlardan yararlanmanın nesnel biçimlerini gösterirler: çivi şu ya da bu biçimde “çakılmak için”dir, çekiç “sapından tutulmak için”dir, fincan “kulpundan kavranmak için”dir, vs. Şeylerin bütün bu özellikleri dolaysız bir şekilde açığa çıkar ve Latince ulaçlar [gerondifs] bunları harikulade bir şekilde dile getirirler. Bu özellikler hiç şüphesiz, biz olan konuşlandırıcı-olmayan projelerle bağlılaşıktır, ama yalnızca dünyanın yapıları olarak ortaya çıkarlar: gizilgüçlülükler, namevcudiyetler, araçsallıklar, kullanılabilirlikler olarak. Böylece dünya bana nesnel bir şekilde eklemlenmiş olarak görünür; asla yaratıcı bir öznelliğe göndermez, araç bileşimlerinin sonsuzluğuna gönderir.

Bununla birlikte her alet bir başka alete ve bu da bir başkasına göndererek, hepsi de sonuçta hepsinin *anahtarı* gibi olan bir aleti göstermeye koyulurlar. Bu atıf merkezi zorunludur, aksi takdirde bütün aletsellikler eşdeğer hale geleceğinden, dünya ulaçların tastamam farksızlığı içinde silinirdi. Kartaca, Romalılar için *“delenda”*dır[88], ama Kartacalılar için *“servanda”*dır[89]. Bu atıf merkezleriyle ilişkisi kesildiğinde Kartaca artık hiçbir şeydir, kendindenin farksızlığıyla buluşur, çünkü iki ulaç birbirini yok eder. Bununla birlikte *anahtarın* hiçbir zaman bana *verilmiş* olmadığını, yalnızca “anlamdan yoksun olarak gösterilmiş” olduğunu iyi görmek gerekir. Eylemin içinde nesnel olarak kavradığım şey, birbirine kenetlenen aletlerin dünyasıdır, bu aletlerin her biri, kendimi uyarladığım ve ötesine geçtiğim bizatihi edim içinde kavrandığı ölçüde bir başka araca, kendisini kullanmama izin vermek zorunda olan bir başka araca gönderir. Bu doğrultuda çivi çekice ve çekiç de onu kullanan ele ve kola gönderir. Ama ancak çivileri başkası aracılığıyla çaktırmam ölçüsündedir ki bu kez el ve kol kullandığım ve gizilgüçlülüklerine doğru ötelerine geçtiğim aletler haline gelirler. Bu durumda başkasının eli, beni bu eli kullanmama imkân verecek araca gönderir (tehditler-vaatler-ücret, vs.). Birinci terim her yerde mevcuttur ama yalnızca *gösterilmektedir:* yazma edimi içinde *kendi* elimi kavramam, yalnızca yazan kalemi kavrarım; bunun anlamı harfleri çizmek

için kalemi kullanmamadır, yoksa kalemi tutması için *kendi elimi* değil. Elime nispetle, kaleme nispetle olduğum aynı kullanıcı tavır içinde olmam; ben elimim. Yani elim göndermelerin durağı ve varış noktasıdır. El, yalnızca kalemin kullanılmasıdır. Bu anlamda hem "yazılacak kitap -kâğıda çizilecek harfler- kalem" dizisinin sonuncu aletinin gösterdiği bilinmez ve kullanılmaz terimdir, hem de bütün dizinin yönelimidir: basılmış kitabın kendisi de ona atıfta bulunur. Ama bu eli -en azından eylediği sürece- ancak bütün dizinin silikleşen devamlı göndermesi olarak kavrayabilirim. Nitekim kılıçla, sopayla yapılan bir düelloda gözlerimle denetlediğim ve kullandığım şey sopadır; yazma ediminde, kâğıt üzerine çizilen satırla ya da çerçeveyle sentetik bağlantı içinde baktığım şey kalemin ucudur. Ama elim silinip gitmiştir, bileşik araçsallık sisteminin varolması için sistemin içinde kaybolmuştur. Sistemin anlamı, ve yönelimidir sadece.

Böylece sanki çelişkili bir çifte zorunluluk karşısında bulunuyoruz: her alet ancak bir başka alet aracılığıyla kullanılabilir -ve hattâ kavranabilir- olduğundan, evren, araçtan araca belirsiz bir nesnel göndermedir. Bu anlamda dünyanın yapısı, biz kendimiz de araç olmadıkça araçsallık alanı içine sıkışmamızın mümkün olmamasını, *eylenmiş* olmaksızın *eylememizin* mümkün olmamasını içerir. Ne var ki öte yandan bir araçsallık kullanılabilirlik bileşimi ancak bu bileşimin asal bir anlamının belirlenmesiyle açığa çıkabilir ve bu belirlenmenin kendisi de pratik ve etkindir — bir çiviyi çakmak, tohum ekmek. Bu durumda bileşimin varoluşu bile dolaysız bir şekilde bir merkeze gönderir. Böylece bu merkez hem aletsel alan tarafından nesnel bir şekilde tanımlanmış bir araçtır ve alan bu araca atıfta bulunur, hem de sonsuza gönderilmiş olacağımızdan ötürü kullanılması bizim için mümkün olmayan araçtır. Biz bu aleti kullanmayız, biz bu *aletiz.* Bu alet bize dünyanın araçsallık, kullanılabilirlik düzeninden, hodolojik mekândan, makinelerin tekyönlü ya da karşılıklı ilişkilerinden başka bir şeyle verilmiş değildir, ama benim eylemime *verilmiş* de olamaz: bu alete uyarlanacak ya da başka bir aracı bu alete uyarlayacak değilim, ama bu alet benim bizatihi araçlara uyarlanmamdır, kendisi olduğum uyarlanmadır. Bu nedenle, bedenimin başkasının bedenine göre analojik yeniden yapılanmasını bir yana bırakacak olursak, geriye bedeni kavramanın iki tarzı kalır: beden ya dünyadan itibaren, ama-*boşlukta,* nesnel bir şekilde tanımlanır ve bilinir; bunun için rasyonalize eden düşüncenin, kullandığım araçların verdikleri işaretlerden yola çıkarak

olduğum aleti yeniden kurması yeterlidir, ama bu durumda temel araç görece bir atıf merkezi haline gelir ve merkezin kendisi de aracı kullanmak için başka araçları varsayar, aynı anda da dünyanın aletselliği [instrumentalite] kaybolur, çünkü bu aletsellik açığa çıkmak için mutlak bir aletsellik merkezine atıfta bulunma ihtiyacındadır; eylemin dünyası klasik bilimin *eylenmiş* dünyası haline gelir, bilinç bir dışsallık evrenini kuşbakışı kateder ve bir daha hiçbir şekilde *dünyanın içine giremez.* Ya da beden *somut bir şekilde verilmektedir* ve kendi-için yeni bir düzenlenişe doğru şeylerin düzenlenişinin ötesine geçtiği ölçüde, bu düzenleniş gibi tamdır; bu durumda beden, görünmez olmakla beraber her eylemde mevcuttur -çünkü eylem çekiç ve çivileri, fren ve vites değişikliğini ortaya çıkarır, yoksa frene basan ayağı ya da çekiç sallayan eli değil-, *bilinen* değil, *yaşanandır.* Bu da Maine de Biran'ın, Hume'un meydan okumasına cevap vermeye çalışırken başvurduğu ünlü "çaba duyumunun" [sensation d'effort] bir psikolojik mitos olduğunu açıklayan şeydir. Biz hiçbir zaman çabamızın duyumuna sahip olmayız, ama bu duyumun yerine konmaya çalışılan periferik duyumlara, kaslardan, kemiklerden, kiriş sinirlerinden, deriden gelen duyumlara da aynı şekilde sahip değiliz: biz şeylerin *direncini* algılarız. Bu bardağı ağzıma götürmek istediğim zaman algıladığım şey bunun için gösterdiğim çaba değildir, *bardağın ağırlığı*dır, yani dünya üzerinde görünür kıldığım bir araç bileşimi içine girmemek için bardağın gösterdiği dirençtir. Bachelard[1], şeylerin "terslik katsayısı" [coefficient d'adversite][90] adını verdiği şeyi yeterince dikkate almadığı için fenomenolojiyi haklı olarak eleştirir. Bu doğrudur ve Heidegger'in aşkınlığı için olduğu kadar Husserl'in yönelimselliği için de geçerlidir. Ama ilk sırada gelenin kullanılabilirlik olduğunu iyi anlamak gerekir: kökensel bir araçsallık, kullanılabilirlik bileşimine kıyasladır ki şeyler dirençlerini ve tersliklerini açığa çıkarırlar. Vida, somuna vidalanmak için fazlasıyla kalın olarak açığa çıkar, destek, desteklemek istediğim ağırlığı taşıyamayacak kadar çürük olarak açığa çıkar, taş, duvarın tepesine kadar kaldırılmak için fazla ağır olarak açığa çıkar, vs. Daha başka nesneler de esasen yerleşik olan bir araç-bileşimi için tehditkâr görünürler, fırtına ve don ekinler için, filoksera bağlar için, ateş ev için... Böylece tehditleri, adım adım ve esasen yerleşik aletsellik bileşimleri içinde bütün bu araçların işaret ettikleri atıf merkezine kadar yayılacak ve bu kez tehdit araçların içinde bu atıf merkezine İşaret

edecektir. Bu anlamda her *alet* hem uygun düşer hem de ters düşer, ama kendi-içinin dünya üzerinde belirmesiyle gerçekleşen temel projenin sınırları İçinde bu böyledir. Nitekim bedenim kökensel olarak araç-bileşimleri, ikincil olarak da tahripkâr aygıtlar tarafından işaret edilir. Bedenimi munis aletler üzerinde olduğu gibi tehditkâr aygıtlar üzerinde de tehlike altında *görürüm*. O her yerdedir: evimi tahrip eden bomba, bu ev esasen bedenimin bir işareti olduğu ölçüde bedenime de zarar verir. Çünkü bedenim her zaman kullandığı araç boyunca uzanır: toprağa karşı, üzerine dayandığım değneğin ucundadır; bana yıldızları gösteren teleskopun ucundadır; iskemlenin üzerinde, bütün evin içindedir, çünkü bedenim bu araçlara uyarlanmamdır.

Böylece bu açıklamalar sonunda duyum ve eylem yeniden birleşip bir ve aynı şey oldular. Dünyayı beden boyunca nasıl kavradığımızı ya da nasıl değişikliğe uğrattığımızı *daha sonra* incelemek için kendimizi *önce* bir bedenle donatmaktan vazgeçtik. Tersine, bedenin bu haliyle açığa çıkışma temel olarak dünyayla kökensel ilişkimizi, yani varlığın ortasındaki bizatihi belirişimizi aldık. Bedenin *bizim için* birinci sırada gelmesi ve şeyleri bize açık etmesi şöyle dursun, asıl kullanılabilir-şeyler kökensel görünmeleri içinde bize bedenimizi gösterirler. Beden, şeylerle aramızdaki bir ekran değildir: yalnızca bireyliği ve kullanılabilir-şeylerle kökensel münasebetimizin olumsallığını ortaya çıkarır. Bu anlamda duyuyu ve genel olarak duyu organını, dünyanın-ortasında-olmak formu altında daha olacak olduğumuz şey, daha olmamız gereken olarak dünya-içindeki-varlığımız diye tanımlamıştık. Benzer biçimde, *eylemi* de dünyanın-ortasındaki-alet-varlık formu altında daha olacak olduğumuz şey olarak, dünya-üzerindeki-varlığımız diye tanımlayabiliriz. Ama dünyanın ortasındaysam, bunun nedeni kendi-kendime doğru varlığın ötesine geçerek bir dünyayı var kılmamdır; ve dünyanın aracıysam, bunun nedeni de kendi mümkün olanlarıma doğru kendi-kendimin projesi aracılığıyla genel olarak aletleri var kılmamdır. Bir beden ancak bir dünya üzerinde varolabilir ve bu dünyanın varolması için bir ilk ilişki kaçınılmazdır. Beden bir yönden benim dolaysız bir biçimde olduğum şeydir; bir başka yönden, dünyanın sonsuz kalınlığı beni ondan ayırır, beden benim olgusallığıma doğrul dünyanın gerilemesiyle bana verilir ve bu devamlı gerilemenin koşulu devamlı bir öteye geçme edimidir.

Şimdi artık bedenimizin *bizim-için-doğasını* kesinliğe kavuşturabiliriz. Nitekim daha önceki açıklamalar, bedenin durmadan *ötesine geçilen* olduğu sonucuna varmamıza imkân verdiler. Gerçekten de beden, duyulur atıf merkezi olarak ve bardağa ya da masaya ya da uzaktan algıladığım ağaca dolaysız bir biçimde mevcut olduğum ölçüde, benim onun *ötesinde* olduğum şeydir. Nitekim algı ancak nesnenin bizatihi algılandığı yerde ve *mesafesizce* gerçekleşebilir. Ama algı aynı zamanda da mesafeleri yayar ve algılanan nesnenin varlığının mutlak bir özelliği olarak arasındaki mesafeye işaret ettiği şey de bedendir. Aynı biçimde, araç bileşimlerinin aletsel merkezi olarak beden ancak *ötesine geçilen* olabilir: beden, bileşimlerin yeni bir kombinasyonuna doğru ötesine geçtiğim şeydir ve ulaşmış olacağım aletsel kombinasyon hangisi olursa olsun benim durmadan ötesine geçecek olduğum şeydir, çünkü her kombinasyon, öteye geçme edimimle kendi varlığı içinde dondurulduğu anda, donmuş hareketsizliğinin atıf merkezi olarak bedeni gösterir. Böylece beden, ötesine geçilen olduğundan, Geçmiştir. Kendi-içinin "duyulur" şeylere dolaysız mevcudiyetidir ve bu mevcudiyet bir atıf merkezine işaret ettiği ölçüde ve kâh yeni bir *buradaki*nin görünmesine doğru, kâh kullanılabilir-şeylerin yeni bir kombinasyonuna doğru esasen *ötesine geçilmiş* olduğu ölçüde mevcudiyettir. Kendi-içinin her projesinde, her algıda, beden oradadır, kendisinden kaçan Şimdiki zamanla hâlâ aynı düzeyde olduğu ölçüde çok yakın Geçmiştir. Bu demektir ki beden *hem bakış açısı,* hem de *hareket noktasıdır: olduğum* ve aynı zamanda da daha olacak olduğum şeyi doğru ötesine geçtiğim bir bakış açısı, bir hareket noktası. Ama durmadan ötesine geçilen ve öteye geçme ediminin bağrında durmadan yeniden doğan bu bakış açısı, durmadan ötesine geçtiğim ve arkamda kalırken benim-kendim olan bu hareket noktası olumsallığımın zorunluluğudur, iki yönden zorunludur. Önce, kendi-içinin kendinde tarafından durmadan yeniden kavranışı ve kendi-içinin ancak kendi kendisinin temeli olmayan varlık olarak olabilmesinin ontolojik olgusu olduğu için zorunludur: bir bedene sahip olmak, kendi hiçliğinin temeli olmak ve varlığının temeli olmamaktır: *olmam* ölçüsünde ben kendi bedenimim, ne isem o olmam ölçüsünde de bedenim değilim; hiçlenişim aracılığıyladır ki ondan kurtulurum. Ama bu yüzden bu bedeni bir nesne yapmam: çünkü ben durmadan '*Olduğum* şeyden kurtulurum. Ve beden ayrıca dünyanın içinde olmak için ötesine geçilecek engel olarak, yani kendi-kendim için olduğum engel olarak da

zorunludur. Bu anlamda bedenim dünyanın mutlak düzeninden, bir gelecek-varlığa doğru, varlık-ötesi-varlığa doğru ötesine geçerek varlığa kazandırdığım bu düzenden farklı değildir. Bu iki zorunluluğun birliğini açıkça kavrarız: kendi-için-varlık, dünyanın ötesine geçmek ve bu suretle bir dünyayı var kılmaktır. Ama dünyanın ötesine geçmek tam da onu kuşbakışı seyretmemektir, dünyadan yüzeye çıkmak için dünyaya angaje olmaktır, zorunlu olarak kendini *bu* öteye geçme perspektifi yapmaktır. Bu anlamda *sonluluk,* kendi-içinin kökensel projesinin zorunlu koşuludur. Varlığa getirdiğim bir dünyanın ötesinde, ne değilsem o olmam ve ne isem o olmamam için zorunlu koşul, kendisi olduğum sonsuz kovalamacanın bağrında kavranamaz bir verinin durmadan (var) olmasıdır. Daha olacak olmaksızın -meğer ki olmamak kipinde- olduğum bu veriyi ne kavrayabilirim ne de bilebilirim, çünkü bu veri her yerde yeniden ele alınmış ve bu verinin ötesine geçilmiştir, projelerim için kullanılmıştır, üstlenilmiştir. Ama öte yandan her şey bana bu veriyi gösterir, her aşkın olan bizatihi aşkınlığıyla onu boş yere taslaklaştırır ve ben hiçbir şekilde bu verinin gösterdiği şeye doğru dönemem, çünkü gösterilen varlığım. Özellikle de gösterilen veriyi kullanılabilir-şeylerin durağan bir düzeninin düpedüz atıf merkezi gibi anlamamak gerekir: tersine, bunların dinamik düzeni, benim eylemime tabi olsun ya da olmasın, birtakım kurallar uyarınca gösterilen veriye atıfta bulunur ve atıf merkezi de bizatihi bu yoldan kendi özdeşliği içinde olduğu kadar değişimi içinde de tanımlanmış olur. Başka türlü olamaz, çünkü varlık olmamı kendiliğimden olumsuzlamak suretiyledir ki dünyaya varlık kazandırırım ve çünkü geçmişimden itibaren, yani kendimi benim kendi varlığımın ötesinde tasarlamak suretiyledir ki şu ya da bu varlık olmamı kendiliğimden olumsuzlayabilirim. Bu bakış açısından beden, yani bu yakalanamaz veri, eylemimin zorunlu bir koşuludur: nitekim eğer kovaladığım amaçlar düpedüz keyfi bir istemeyle erişilebilir olabilselerdi, bunları elde etmek için temenni etmek yeterli olsaydı ve eğer tanımlanmış kurallar araçların kullanımını belirlemeselerdi, istençteki arzuyu da, edimdeki düşü de, gerçekteki mümkün olanı da asla kendimde fark edemezdim. Kendimle ilgili hiçbir proje [öne doğru atılım] mümkün olmazdı, çünkü gerçekleştirmek için kavramak yeterdi; bunun sonucunda kendi-için-varlığım şimdiki ve gelecek zamanların ayrışımsızlığı içinde yok olurdu. Nitekim bir eylem fenomenolojisi, edimin, sıradan proje ile gerçekleştirme

arasında bir devamlılık çözümünü varsaydığını gösterir; yani, “otomobilin karbüratörünün *kirlenmemiş olması* gerekir” şeklindeki; tümel ve soyut bir düşünce ile mutlak boyutları ve mutlak konumuyla bana göründüğü şekliyle bu karbüratöre yöneltilen teknik ve somut bir düşünce arasında bir devamlılık çözümünü varsaydığını gösterir. Yönettiği edimden ayrılmayan bu teknik düşüncenin koşulu, benim sonluluğum, olumsallığım, nihayet olgusallığımdır. Oysa ben tam da bir geçmişe sahip olduğum ölçüde *fiilen* varım ve bu dolaysız geçmiş beni *doğum* aracılığıyla ortaya çıkışımla hiçleyen ilk kendindeye gönderir. Böylece olgusallık olarak beden, kökende bir *doğuma* gönderdiği ölçüde, yani daha olacak olmaksızın fiilen olduğum kendindeden benim belirmemi sağlayan ilk hiçlenişe gönderdiği ölçüde geçmiştir. Doğum, geçmiş, olumsallık, bir bakış açısının zorunluluğu ve dünya üzerinde mümkün her türlü eylemin fiili koşuludur: *beden* işte böyledir, *benim için* böyledir. Dolayısıyla beden hiçbir şekilde ruhumun olumsal bir eklentisi değildir, tersine, varlığımın devamlı bir yapısıdır, dünyanın bilinci ve geleceğime yönelik aşkın proje olarak bilincimin imkânı için devamlı bir koşuldur. Bu bakış açısından sakat, memur ya da işçi çocuğu, huysuz ve tembel olmamın hem tümüyle olumsal hem de saçma olduğunu, ama *böyle* ya da başka türlü olmamın, örneğin Fransız ya da Alman ya da İngiliz, vb. olmamın, proleter ya da burjuva, ya da aristokrat, vb. olmamın, sakat ve cılız ya da sağlam yapılı olmamın, huysuz ya da uzlaşmacı karakterde olmamın yine de *zorunlu* olduğunu kabul etmek zorundayız; bunun tastamam nedeni dünya silinip gitmeksizin dünyayı *kuşbakışı* katedemememdir. Nesnelerin bana açılma biçimlerini (lüks ya da öncelikli nesneler az ya da çok *erişilebilirdirler,* kimi toplumsal gerçekler bana *yasaklanmış* gibi görünürler, hodolojik mekânımın içinde baraj ve engeller vardır) koşullandıran *doğumum,* başkasının benim karşımdaki tavrıyla gösterilen *ırkım* (bu tavırlar küçümseme ya da hayranlık, güvenirlik ya da güvensizlik şeklinde açığa çıkarlar), sürekli gittiğim mekânlara atıfta bulunan ve ait olduğum toplumsal cemaati gösteren *toplumsal sınıfım; milliyetim,* aletlerin dirençli ya da munis olarak bizatihi açığa çıkma tarzları ve bizatihi *terslik* katsayılarıyla içerdikleri *fizyolojik yapım, karakterim,* yaşadığım her şey, dünyanın kendisi tarafından dünya üzerindeki bakış açım olarak gösterilen geçmişim: bütün bunlar, dünya-içindeki-varlığımın sentetik birliği içinde onların ötesine geçtiğim ölçüde, bir dünyanın varoluşunun zorunlu koşulu olarak ve bu koşulun olumsal gerçekleşmesi

olarak *benim bedenimdir.* Şimdi artık bizim-için-varlığı içinde bedene ilişkin olarak yukarıda verdiğimiz tanımı olanca açıklığı içinde kavrıyoruz: beden, olumsallığımın zorunluluğunun kazandığı olumsal formdur. Bu olumsallığı biz hiçbir zaman bu haliyle, bedenimizin *bizim için* olması ölçüsünde kavrayamayız, çünkü biz seçimiz ve varlık, bizim için bizi seçmektir. Izdırabını çektiğim bir sakatlığı bile, yaşamakta olmamdan ötürü üstlenirim, kendi projelerime doğru onun ötesine geçerim, bu sakatlığı varlığım için zorunlu engel yaparım ve kendimi sakat olarak seçmeksizin, yani sakatlığımı oluşturduğum tarzı ("hoşgörülemez", "aşağılayıcı", "gizlenmesi gereken", "herkese gösterilmesi gereken", "gurur nesnesi", "başarısızlıklarımın doğrulanması", vb. olarak) seçmeksizin sakat olamam. Ama bu kavranamaz beden, tam da bir *seçimin (var) olmasının*, yani *aynı zamanda her şey* olmamamın zorunluluğudur. Bu anlamda sonluluğum özgürlüğümün koşuludur, çünkü seçim olmaksızın özgürlük yoktur ve beden dünyanın salt bilinci olarak bilinci koşullandırdığı gibi, bizatihi özgürlüğünün içine kadar bilinci mümkün kılar.

Geriye bedenin *benim için* ne olduğunu anlamak kalıyor, çünkü beden tam da kavranamaz olduğu için dünyanın nesnelerine, yani bildiğim ve kullandığım bu nesnelere ait değildir; bununla birlikte, bir başka yönden, olduğum şeyin bilinci olmaksızın hiçbir şey olamayacağımdan, bedenin herhangi bir biçimde bilincime verili olması gerekir. Bir yönden elbette beden kavradığım bütün araçların işaret ettikleri şeydir ve ben bedeni araçlar üzerinde algıladığım bizatihi işaretlerin içinde tanımaksızın yakalarım. Ne var ki bu açıklamayla yetinecek olsaydık, örneğin gökbilimcinin gezegenlere baktığı teleskopu bedenden ayıramazdık. Nitekim bedeni dünya üzerindeki olumsal bakış açısı olarak tanımlarsak, bakış açısı nosyonunun ikili bir münasebeti varsaydığını kabul etmek gerekir: *kendileri üzerine* bakış açısı *olduğu* şeylerle münasebet ve *kendisi için* bakış açısı *olduğu* gözlemciyle münasebet. Bu ikinci ilişki, bakış-açısı-beden söz konusu olduğunda birincisinden radikal bir biçimde farklıdır; ama dünya üzerinde bedenden ayrı nesnel bir alet olan bir bakış açısı (cep dürbünü, cihannüma, mercek, vb.) söz konusu olduğunda, ondan pek de farklı değildir. Bir manzarayı *bir* cihannümadan seyreden kişi, manzara kadar cihannümayı da görür: ağaçları cihannümanın sütunları arasından görmektedir, gökyüzü cihannümanın çatısı tarafından ondan gizlenmektedir, vb. Bununla birlikte cihannüma ile arasındaki "mesafe", ta-mm gereği,

seyreden kişinin gözleri ile manzara arasındaki mesafeden daha azdır. Ve *bakış açısı*, neredeyse bedenle kaynaşacak ölçüde bedene yaklaşabilir, tıpkı örneğin, sözümona fazladan bir duyu organı haline gelen gözlüklerde, kelebek gözlüklerde, monokllarda, vb. olduğu gibi. Uç noktada -ve eğer mutlak bir bakış açısı düşünürsek- beden ile bakış açısı olduğu kişi arasındaki mesafe yok olur. Yani "mesafe almak" ve bakış açısı üzerinde yeni bir bakış açısı oluşturmak için gerilemek imkânsız hale gelir. Daha önce gördüğümüz gibi, bedeni vasıflandıran şey tam da buradadır. Beden, bir başka alet yardımıyla kullanamayacağım alettir, üzerinde bir bakış açısı edinemeyeceğim bakış açısıdır. Çünkü gerçekten, tam da "iyi bir bakış açısı" olarak adlandırdığım bu tepenin doruğunda, daha vadiye baktığım anda bir bakış açısı edinirim ve bu *bakış açısı üzerindeki bakış açısı* bedenimdir. Ama kendi bedenim üzerinde, sonsuza doğru bir gönderme olmaksızın bakış açısı edinemem. Ancak, bu olgudan ötürü, beden *benim için* aşkın ve bilinen olamaz; kendiliğinden ve üzerine düşünülmemiş bilinç, bedenin bilinci değildir. Bunun yerine, varolmak fiilini geçişli bir şekilde kullanarak, kendiliğinden bilincin *bedenini varettiğini* söylemek gerekir. Böylece bakış-açısı-bedenin şeylerle ilişkisi nesnel bir ilişki, bilincin bedenle ilişkisi de *varoluşsal* bir ilişkidir. Bu ikinci ilişkiden ne anlamak gerekir?

Her şeyden önce besbelli ki bilinç bedenini ancak bilinç olarak varedebilir. Böylece benim bedenim, bilincimin bilinçli bir yapısıdır. Ama özellikle de beden, üzerinde bakış açısı edinilemeyecek bakış açısı olduğu için, üzerine düşünülmemiş bilinç düzleminde bedenin bilinci yoktur. Şu halde beden, kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilincinin yapılarına aittir. Bununla birlikte bedeni düpedüz bu konuşlandırıcı-olmayan bilinçle özdeşleştirebilir miyiz? Bu da aynı biçimde mümkün değildir, çünkü konuşlandırıcı-olmayan bilinç kendinin olan bir imkâna yönelik özgür proje olduğu ölçüde, yani kendi hiçliğinin temeli olduğu ölçüde kendi(nin) bilincidir. Konumsal olmayan bilinç, kendini bilinç kılarak üstesinden geldiği ve hiçlediği şey olarak, yani daha olacak olmaksızın olduğu ve daha olacak olduğu şeyi olmak için *üzerinden geçtiği* bir şey olarak beden(in) bilincidir. Kısacası beden(in) bilinci yanal ve geçmişe yöneliktir; beden *ihmal edilendir, "sessizce geçiştirilen"*dir, bununla birlikte bilincin *olduğu* şeydir; hattâ bilinç bedenden başka bir şey değildir, bütün geriye kalan hiçlik ve sessizliktir. Bedenin bilinci imin [signe] bilinciyle kıyaslanabilir.

Zaten im bedenin tarafındadır, bedenin başlıca yapılarından biridir. Oysa imin bilinci vardır, aksi takdirde anlamı fark edemezdik. Ama im, *anlama doğru ötesine geçilendir,* anlam uğruna ihmal edilendir, asla kendi-kendisi için kavranmayandır, bakışın durmamdan ötesine yöneldiği şeydir. Beden(in) bilinci, daha olacak olmaksızın olduğu şeyin, yani kavranamaz olumsallığının yanal ve geçmişe yönelik bilinci, kendini ondan itibaren seçim kıldığı şeyin bilinci olduğundan, *etkilenme* tarzının konuşIandırıcı-olmayan bilincidir. Bedenin bilinci kökensel etkilenmeyle [affectivite] birbirine karışır. Yine de bu etkilenmenin anlamını iyi kavramak gerekir; ve bunun için bir ayırım yapmak zorunludur. Gerçekten de içebakışın bize gösterdiği şekliyle etkilenme, esasen *oluşturulmuş* etkilenmedir: dünyanın bilincidir. Her nefret birisinden nefrettir; her hiddet, birisinin tiksindirici ya da haksız ya da suçlu olarak kavranmasıdır; birisine sempati duymak onu "sempatik bulmak"tır, vb. Bu farklı örneklerde, aşkın bir "yönelim" dünyaya doğru yönelir ve onu olduğu haliyle yakalar. Demek oluyor ki öteye geçme edimi, içsel olumsuzlama esasen vardır; aşkınlığın ve seçimin düzlemi üzerindeyiz. Ama Scheler, bu "yönelim"i salt etkilenmeye bağlı niteliklerden ayırmak gerektiğini göstermiştir. Örneğin, eğer "başım ağrıyorsa", bu ağrının "ızdırabını çekmek", onu tevekkülle karşılamak ya da dışlamak, değerlendirmek (haksız olarak, hak edilmiş olarak, arındırıcı olarak, aşağılayıcı olarak, vb.), ondan kaçmak üzere, çektiğim acıya yöneltilmiş yönelimsel bir etkilenmeyi içimde keşfedebilirim. Burada etkilenme olan şey bizatihi yönelimdir, yönelim salt edim ve esasen projedir, bir şeyin salt bilincidir. Beden(in) bilinci olarak düşünülebilecek şey yönelim olamaz.

Ama işte bu yönelim etkilenmenin tamamı da olamaz. Öteye geçme edimi olduğu içindir ki bir ötesine geçileni varsayar. Zaten Baldwin'in hatalı bir biçimde "heyecana bağlı soyutlar" adını verdiği şeyin varlığını kanıtlayan da budur. Nitekim bu yazar, bazı heyecanları somut bir biçimde hissetmeksizin duygusal yoldan kendi kendimizde gerçekleştirebileceğimizi göstermiştir. Örneğin, bana Pierre'in hayatını karartan herhangi bir acı olayı anlatırlarsa, kendi kendime, "Ne çok ızdırap çekmiş olmalı!" diye haykırırım. Ben bu ızdırabı *bilmem,* ve bununla birlikte onu fiilen *hissetmem.* Baldwin salt bilgi ile gerçek etkilenim arasındaki bu aracılara "soyutlar" adını verir. Ama böylesi bir soyutlamanın mekanizması oldukça karanlıkta kalır. Soyutlayan *kimdir*? Laporte'un tanımı uyarınca

soyutlamak, ayrı olarak *varolması* mümkün olmayan birtakım yapıları *ayrı* düşünmekse, ya heyecana bağlı soyutları salt soyut heyecan kavramlarına dönüştürmemiz, ya da bu soyutların bu halleriyle bilincin gerçek kiplikleri olarak *varolmalarının* mümkün olmadığını kabul etmemiz gerekir. Aslında, bu sözümona "heyecana bağlı soyutlar" boş yönelimlerdir, düpedüz heyecan projeleridir. Yani biz acı ya da utanca doğru yöneliriz, bunlara doğru uzanırız, bilinç kendinin ötesine geçer, ama *boşlukta* yapar bunu. Acı oradadır, nesnel ve aşkındır, ama somut varoluş eksiktir. Bu maddesiz imlemlere duygulanım *imgeleri* demek daha doğru olur; sanatsal yaratı ve psikolojik kavrayış açısından taşıdıkları önem yadsınamaz. Ama burada önemli olan şudur: bunları gerçek bir utançtan ayıran şey *"yaşanmış"*lık artık mevcut olmayışıdır. Şu halde, duygusal projeler aracılığıyla ötesine geçilmiş; aşılmış olan salt duygusal nitelikler vardır. Scheler'in yaptığı gibi bunları bilinci^ geri çekilmesiyle sürüklenen herhangi bir "madde" haline getirmeyeceğiz: bizim açımızdan söz konusu olan sadece bilincin kendi olumsallığını *varetme* tarzıdır, bu, kendi kendisinin imkânlarına doğru ötesine geçtiği ölçüde bilincin bizatihi dokusudur, bilincin konuşlandırıcı olarak ama örtük bir tarzda dünya üzerindeki bakış açısı olarak *kurduğu* şeyi, kendiliğinden ve konuşlandırıcı-olmayan kipten *varetme* tarzıdır. Bu, salt acı olabilir, ama konuşlandırıcı-olmayan etkilenme tonlaması olarak mizaç da olabilir, salt hoşa giden, salt hoşa gitmeyen de olabilir; genel bir biçimde, *kinestezik*[91] diye adlandırılan her şeydir. Bu "kinestezik", kendi-içinin aşkın bir projesiyle dünyaya doğru ötesine geçilmiş olmaksızın ender olarak görünür; bu haliyle onu ayrı olarak incelemek son derece güçtür. Bununla; birlikte saklığı içinde kavranabilen bazı ayrıcalıklı deneyimler, özellikle de "fizik acı" diye adlandırılan acının deneyimi vardır. Dolayısıyla beden(in) bilincinin yapılarını kavramsal olarak tesbit etmek için biz de bu deneyime başvuracağız.

Gözlerim ağrıyor ama okuduğum felsefe kitabını bu akşam bitirmek zorundayım. Okuyorum. Bilincimin nesnesi kitaptır ve kitabın içerdiği, onun imlediği doğrulardır. Beden hiçbir biçimde kendisi için kavranmış değildir, bakış açısı ve hare-, ket noktasıdır: sözcükler birbiri ardınca karşımda akarlar, onları ben *akıtırım*, *henüz* görmediğim, sayfanın altında kalan sözcükler de yine görece bir fona ya da "sayfa-fona" aittirler, bu fon da "kitap-fonu" üzerinde ve mutlak fon ya da dünya fonu üzerinde

düzenlenir; ama sözcükler ayrımlaşmamışlıkları içinden bana seslenirler, daha şimdiden *un-ufak olabilen bütünlük* [totalite friablel karakterine sahiptirler, kendilerini “bakışım altında akıtılacak olan” gibi verirler. Bütün bunlarda beden ancak *örtük bir biçimde* verilidir: gözlerimin hareketi ancak bir gözlemcinin ilk bakışında görülebilir. Kendi açımdan ben, konuşlandırıcı olarak yalnızca sözcüklerin birbiri ardınca beliren bu donmuş belirişini kavrarım. Bununla birlikte söz; etiklerin nesnel zaman içindeki ardışıklığı benim kendi zamansallaşmam üzerinden verilir ve bilinir. Onların durağan hareketi bilincimin bir “hareketi” içinde verilir; ve zamansal bir gelişmeyi gösteren salt eğretileme olan bu bilinç “hareketi”, benim için tastamam gözlerimin hareketidir: gözlerimin hareketini başkasının bakış açısına başvurmaksızın bilinçlerimin sentetik ilerleyişinden ayırmam imkânsızdır. Bununla birlikte, bizatihi okuduğum anda *gözlerim ağrır.* Öncelikle şunu belirtelim ki bu acının kendisi de dünyanın nesneleri tarafından, yani okuduğum kitap tarafından *gösterilmiş* olabilir: sözcükler, oluşturdukları farksızlık fonundan daha bir güçlükle kopabilirler; titreşebilirler, uçuşabilirler, anlamları zorlukla algılanabilir, okuyageldiğim cümle kendini iki kez, üç kez, “anlaşılmamış” olarak, “yeniden okunması gereken” olarak verebilir. Ama bu işaretler bile görünmeyebilir -örneğin, okumamın beni “sarması” ve acımı “unutmam” durumunda (bu da hiçbir biçimde acının kaybolmuş olduğu anlamına gelmez, çünkü daha sonraki *düşünümsel* bir edim içinde onun farkına varacak olursam, acı kendini her zaman orada olan gibi verecektir)-; ama her türlü şıkta bizi ilgilendiren nokta burada değil; biz bilginin acısını *varetme* tarzını kavramaya çalışıyoruz. Ama şu sorulabilir: her şeyden önce acı kendini nasıl *gözlerin* ağrısı olarak verir? Burada aşkın bir nesneye doğru, özellikle de dışarıda, dünyanın içinde varolduğu ölçüde bedenime doğru, yönelimsel bir gönderme yok mudur? Acının, kendi kendisi hakkında bir bilgiyi içerdiği yadsınamaz: gözlerdeki bir ağrıyı parmaktaki ya da midedeki bir ağrıyla karıştırmak mümkün değildir. Bununla birlikte acı, yönelimsellikten tümüyle yoksundur. Şunda anlaşmak gerek: eğer acı kendini “gözlerin” acısı olarak veriyorsa, bunda gizemli “lokal im” [signe local] olmadığı gibi bilgi de yoktur. Yalnızca, acı, bilinç “onları varettiği” sürece *tam da gözlerdir.* Ve bu haliyle, bir kıstas ya da fazladan eklenmiş herhangi bir şey aracılığıyla değil, bizatihi varoluşuyla her türlü başka acıdan aynlır. Elbette gözlerin acısı şeklindeki adlandırma, betimlememiz

gereken bütün bir kurucu çabayı varsayar. Ama konumlandığımız uğrakta henüz bunu dikkate almak gerekmez, çünkü bu çaba gösterilmiş değildir: acı, düşünümsel bir bakış açısından ele alınmış değildir, bir başkası-için-bedene atfedilmiş değildir. Göz-acı, ya da görüş-acıdır; bunlar benim aşkın sözcükleri kavrama tarzımdan ayrılmaz. Bu acıyı, serimlemenin açıklığı uğruna gözlerin ağrısı diye biz adlandırdık; ama bilincin içinde adlandırılmış değildir, çünkü *bilinen* değildir. Sadece bizatihi varlığıyla ve silinemez bir şekilde, mümkün olan öteki acılardan ayrılır.

Bununla birlikte bu acı evrenin halihazırdaki nesneleri arasında hiçbir yeren varolmaz. Kitabın sağında da solunda da değildir, kitap içinde açığa çıkan gerçekler arasında da değildir, ne benim nesne-bedenim (başkasının görmekte olduğu, kısmen dokunabildiğim ve kısmen görebildiğim bedenim) içindedir, beni de dünya tarafından örtük bir biçimde gösterilmiş olduğu ölçüde bakış-açısı-bedenim içindedir. Bu acının "üstizlenim" [surimpression] halinde ya da, bir katılımcı ses gibi, gördüğüm şeylerin "üstüne binmiş" olduğunu da söylememek gerekir. Bunlar anlam taşımayan imgelerdir. Demek ki acı, mekânın içinde değildir. Ama nesnel zamana da ait değildir: zamansallaşır ve bu zamansallaşma için de ve zamansallaşma aracılığıyladır ki dünyanın zamanı ortaya çıkabilir. Şu hal de acı nedir? Sadece bilincin yarısaydam maddesidir, bilincin *oradaki-varlığıdır,* dünyaya bağlanışıdır, tek kelimeyle okuma edimine özgü olumsallıktır. Her türlü dikkatin ve her türlü bilginin ötesinde varolur, çünkü her dikkat ve bilme ediminin içine sızar, çünkü acı, edim kendi varlığının temeli olmayan olarak, bizatihi bu edimdir.

Yine de bu salt varlık düzlemi üzerinde bile, dünyaya olumsal bağlanma olarak acı ancak ötesine geçilmişse bilinç tarafından konuşlandırıcı-olmayan olarak varedilebilir. Acı duyan bilinç dünyanın içsel olumsuzlanmasıdır; ama aynı zamanda da kendi acısını -yani kendi-kendini- kendiden kopuş olarak vareder Sıradan yaşanmış olarak salt acı, ulaşılmış olmaya elverişli değildir: ne iseler onlar olan tanımlanamazların ve betimlenemezlerin türündendir. Ama acı çeker bilinç, her türlü acıdan boş olan, yani ortak dokusu, oradaki-varlığı acı duymayan daha sonraki bir bilince yönelik projedir. Acı çeken bilinci vasıflandıran bu *yanal* kaçış, kendiden bu koparılış yine de acıyı psişik nesne olarak oluşturmaz bu, kendi-içinin konuşlandırıcı-olmayan bir projesidir; bunu ancak dünya aracılığıyla öğreniriz, örneğin kitabın "hızlandırılmış bir ritimle okunması gereken" olarak görünmesinde, sözcüklerin cehennemi ve sabit bir döngü içinde birbirleri üstüne yığılmasında, bütün evrenin *kaygıya* kapılmasında verilidir. Beri yanda -ve bu da bedensel varoluşun özelliğidir- kaçmak istenilen anlatılamaz olan da bizatihi bu koparılışın bağrındadır, kendisinin ötesine geçen bilinçleri o oluşturacaktır, o bizatihi olumsallık ve kendisinden kaçmak isteyen kaçışın varlığıdır. Başkaca hiçbir yerde kendindenin kendi-için tarafından bu hiçlenişine ve kendi-içinin bizatihi bu hiçlemeyi besleyen kendinde tarafından yeniden kavranılışına bu kadar çok yaklaşamayacağız.

Şöyle denebilir: Kabul! Ama acının tam da işleyen organın, örneğin bakmakta olan gözün, tutmakta olan elin acısı olduğu bir durumu seçerek olayı tek yönden ele alıyorsunuz. Çünkü sonuçta okuduğum sırada parmağımdaki bir yaradan ötürü ızdırap çekiyor olabilirim. Bu durumda, acımın "okuma edimi"min bilinçli olumsallığı olduğunu savunmak güç olur.

Öncelikle şunu belirtelim ki okumama ne kadar dalmış olursam olayım yine de dünyayı varlığa taşımayı bırakmam; dahası var: okumam, bizatihi kendi doğası içinde, zorunlu bir fon olarak dünyanın varoluşunu gerektiren bir edimdir. Bu hiçbir biçimde dünyanın daha az bir bilincine sahip olduğum, ama *fon olarak* dünyanın bilincinde olduğum anlamına gelmez. Beni çevreleyen renkleri, hareketleri asla gözden kaçırmam, sesleri duymaya ara vermem, sadece bunlar okumama fon oluşturan farksızlaşmış bütünlük içinde kaybolurlar. Bununla bağlılaşım halinde bedenim de dünya tarafından durmadan dünyaya ait bütünlüğün içinde olan tüm bakış açısı

olarak gösterilir, ama onu gösteren fon dünyadır. Böylece bedenim, bilincimin tüm olumsallığı olarak durmadan bütünlük halinde *varedilir*. Bedenim hem fon olarak dünyanın bütünlüğünün gösterdiği şeydir, hem de dünyanın nesnel yakalanışıyla bağlantı halinde duygusal olarak varolmamın bütünlüğüdür. Ama tikel bir *buradakinin* dünya fonu üzerinden form olarak ayrılması ölçüsünde, bağlılaşımsal olarak bedensel bütünlükteki işlevsel bir özgülleşmeye işaret eder ve aynı anda bilincim, varettiği beden-bütünlük üzerinde yükselen bedensel bir formu vareder. Kitap okunmaktadır ve varolmam ölçüsünde, görüşün ya da dilerseniz okumanın olumsallığının ötesine geçmem ölçüsünde, *gözler* bedensel bütünlüğün fonundaki form olarak görünürler. Elbette bu varoluş düzleminde, gözler başkası tarafından görülen duyu organı değildirler, yalnızca görme bilincimin bizatihi ortak dokusudurlar ve bu bilinç dünyaya ilişkin daha geniş bilincimin bir yapısı olduğu ölçüde böyledirler. Nitekim bilincinde olmak, her zaman için dünyanın bilincinde olmaktır ve böylece dünya ile beden, farklı tarzlarda olmakla birlikte her zaman için bilincimdeki mevcudiyetlerdir. Ama dünyaya ilişkin bu bütünsel bilinç şu ya da bu tikel *buradaki* için fon olarak dünyanın bilincidir ve böylece bilinç bizatihi hiçleme edimi içinde özgülleştiği gibi, bütünsel bedenlik fonu [fond total de corporeite] üzerinde de bedenin tekil bir yapısının mevcudiyeti vardır. Şu halde okumakta olduğum anın içindeyken bile bir koltuğa oturmuş, pencereye üç metre mesafede, belli ısı ve basınç koşulları altındaki bir beden olmayı sürdürürüm. Ve sol işaret parmağımdaki acıyı genel olarak bedenim şeklinde *varetmeye* devam ederim. Ne var ki bu acıyı bedenlik fonu içinde bedensel bütünlüğe eklenmiş bir yapı olarak silinip giden olarak varederim. Bu acı ne namevcuttur, ne de bilinçaltıdır: sadece konumsal bilinen bu mesafesiz varoluşunun parçasıdır. Biraz sonra kitabın sayfalarını çevirecek olursam, işaret parmağımdaki acı bu yüzden bir bilgi nesnesi haline gelmeksizin, bedenimin bütünsel olumsallık fonu olarak yeniden düzenlenişi üzerinde formu olarak varedilmiş olumsallık aşamasına geçecektir. Bu açıklamalar zaten şu ampirik gözleme tekabül eder: okurken işaret parmağındaki ya da böbreklerdeki bir acıdan “kopmak” gözlerdeki bir acıdan kopmaktan daha kolaydır. Çünkü gözlerdeki acı *kesinlikle benim okumamdır* ve okuduğum sözcükler bu acıyı her an bana gönderirler, oysa ki parmağımdaki ya da böbreklerimdeki acı dünyanın fon olarak yakalanışı

olduğundan, kısmi yapı halinde dünya fonunun temel yakalanışı olan bedenin içinde kaybolmuş durumdadır.

Ama birdenbire okumayı bırakıyor ve şimdi acımı *yakalamaya* yoğunlaşıyorum. Bu demektir ki mevcut bilincimin, ya da görüş-bilincimin [conscience-vision] üzerine düşünümsel bir bilinç yöneltiyorum. Böylece üzerine düşünülmüş: bilincimin halihazırdaki dokusu -özellikle de duyduğum acı- düşünümsel bilincim tarafından yakalanır ve *ortaya konur.* Burada düşünüm konusunda söylemiş olduğumuz şeyi hatırlamak gerekir: düşünüm bütüncül ve bakış açısı bulunmayan bir kavrayıştır, kendi kendisinden taşan ve nesnelleşme eğilimi gösteren, bilineni temaşa edebilmek ve düşünebilmek için belli bir mesafeye yansıtma eğilimi gösteren bir bilgidir. Şu halde düşünümün ilk hareketi, acının salt bilinçsel niteliğini bir *nesne-acı'*ya doğru aşmaktır. Böylece eğer işbirlikçi düşünüm [reflexion complice] adını vermiş olduğumuz şeye bağlı kalacak olursak, düşünüm acıyı bir *psişik olan* kılma eğilimindedir. Acının içinde yakalanan bu psişik nesne, *rahatsızlıktır.* Bu nesne acının bütün özelliklerini taşır, ama aşkın ve edilgindir. Kendine ait zamanı olan bir gerçekliktir — bu zaman dış evrenin ya da bilincin zamanı değil, psişik zamandır. Böylece ona çeşitli değerlendirmeler ve belirlemeler yüklenebilir. Bu haliyle bizatihi bilinçten ayrıdır ve bilincin içinde görünür; bilinç gelişirken bu gerçeklik süreklilik gösterir ve rahatsızlıktaki opaklığının ve edilginliğinin koşulu olan şey de bizatihi bu sürekliliktir. Öte yandan bu rahatsızlık bilincin içinde kavrandığı ölçüde bilincin birlik, içsellik ve kendiliğindenlik vasıflarının hepsini taşır ama bunları dağınık bir biçimde taşır. Bu dağınıklık ona psişik bireyliğini kazandırır. Yani her şeyden önce, mutlak ve parçaları olmayan bir tutarlılığı vardır. Ayrıca bilincin dışında kendine özgü süresi vardır ve bir geçmişle bir geleceğe sahiptir. Ama kökensel zamansallaşmanın yansıtılmasından ibaret olan bu süre birbirine nüfuz etme çokluğudur. Bu rahatsızlık "nüfuz edici"dir, "okşayıcı"dır, vb. Ve bu özellikler de rahatsızlığa süre içindeki biçimlenme tarzını kazandırmaktan başkaca bir şeyi hedeflemez: bunlar melodik niteliklerdir. Kendini kesintilerin izlediği atomlarla hissettiren bir acı, düşünüm tarafından acı çeken bilinçlerle acı çekmeyen bilinçlerin salt almaşıklığı olarak kavranmaz: sessizlikler nasıl ki bir ezginin parçalarıysa, düzenleyici bilinç için de kısa süreli duraklamalar rahatsızlığın *parçalarıdır.* Hepsi birden rahatsızlığın *ritmini* ve *gidişatını* oluşturur. Ama rahatsızlık edilgin nesne olmasının yanı sıra, bilinç olan mutlak bir kendiliğindenlik

içinde görüldüğü ölçüde bu kendiliğindenliğin kendindede yansıtılmasıdır. Edilgin kendiliğindenlik olarak büyülüdür: kendiliğinden devam ediyormuşçasına, zamansal formuna baştan sona hakimmişçesine verilir. Mekân-zamansal nesnelerden daha başka türlü görünür ve kaybolur: eğer masayı görmüyorsam bunun nedeni başımı çevirmiş olmamdır; ama eğer kendimi artık rahatsız hissetmiyorsam bunun nedeni “rahatsızlığın geçmiş olması”dır. Aslında burada form psikologlarının stroboskopik yanılsama[92] adını verdikleri şeye benzeyen bir fenomen ortaya çıkar. Rahatsızlığın kaybolması, düşünümsel kendi-içinin projelerini boşa çıkartarak kendini gerileme hareketi gibi, hemen hemen istenç gibi sunar. Rahatsızlığın bir animizmi vardır: kendine özgü formu, süresi, alışkanlıkları olan, yaşayan bir varlık gibi sunar kendini. Hastalar onunla bir tür mahremiyet ilişkisi içindedirler: rahatsızlık ortaya çıktığı zaman bu yeni bir fenomen gibi olmaz, hasta, “öğle sonrası krizim tuttu” diyecektir. Böylece düşünüm tek bir krizin uğraklarını kendi aralarında birleştirmez, bütün bir günün ötesinde krizleri kendi aralarında birleştirir. Bununla birlikte bu tanıma sentezinin özel bir niteliği vardır: bilince verili olmadığında bile varolmaya devam edecek (“yatışmış” olarak duran ya da “bilinçaltında” kalan bir nefrette olduğu gibi) bir nesne oluşturmayı hedef almaz. Nitekim rahatsızlık geçtiğinde gerçek anlamda kaybolur, *“artık yoktur”*. Ama ardından şu tuhaf sonuç çıkar ki, yeniden göründüğünde, bizatihi edilginliği içinde bir tür kendiliğinden türemeyle belirir. Örneğin, “yaklaşmakta olduğu” hafifçe hissedilir, işte “yeniden doğmaktadır”: “bu odur”. Böylece ötekiler gibi ilk acılar da üzerine düşünülmüş bilincin sıradan ve çıplak dokusu olarak kendiliklerinde yakalanmış değildirler: yavaş yavaş yürümeye koyulan bir lokomotif gibi, ağır ağır doğan rahatsızlığı “haber veren şeyler”dir bunlar, ya da daha doğrusu rahatsızlığın kendisidirler. Ama öte yandan şunu da unutmamak gerekir: ben rahatsızlığı acı *ile* oluştururum. Bu hiçbir biçimde rahatsızlığı acının nedeni olarak kavradığım anlamına gelmez, daha çok her somut acının bir melodinin içindeki bir nota gibi olmasındandır: acı aynı zamanda hem bütün melodidir, hem de melodideki bir “tempo”dur. Her bir acının içinde rahatsızlığı bütünüyle kavrarım, ama yine de rahatsızlık bütün acılara aşkındır, çünkü bütün acıların sentetik bütünlüğüdür, onlar aracılığıyla ve onların içinde gelişen temadır. Ne var ki rahatsızlığın yapısı bir melodinin yapısına benzemez: öncelikle salt yaşanmışlıktır, üzerine

düşünülmüş bilinçten acıya da, düşünümsel bilinçten üzerine düşünülmüş bilince de hiçbir mesafe yoktur. Buradan çıkan sonuç rahatsızlığın aşkın ama mesafesiz olduğudur. Rahatsızlık, sentetik bütünlük olarak bilincimin dışında ve esasen *ötelerde* olmaya tamamen hazırdır, ama bir başka yönden de bütün işlemeleriyle, *benim bilincim olan* bütün notalarıyla bilincimdedir, bilincime nüfuz eder.

Bu noktada *beden* ne hale geldi? Hemen işaret edelim ki, düşünümsel yansıtma sırasında bir tür kopuş oldu: üzerine düşünülmemiş bilinç için acı, beden *idi,* düşünümsel bilinç için rahatsızlık bedenden ayrıdır, kendine özgü formu vardır, gelir ve gider. Konumlandığımız düşünümsel düzeyde, yani başkası-içinin müdahalesinden önce, beden belirtik ve tematik bir biçimde bilince verili değildir. Düşünümsel bilinç rahatsızlığın bilincidir. Ancak, eğer rahatsızlık kendine özgü bir forma ve aşkın bir bireylik kazandığı melodik bir tartıma sahipse, yapısıyla kendi-içine katılır, çünkü acı içinde ve aynı türden bütün acılarımın birliği olarak açığa çıkar. Bu acı, ona yapısını kazandırmam bakımından *benimki*dir. Acıyı belli bir edilgin ortam tarafından desteklenen ve beslenen olarak kavrarım, bu ortamın edilginliği de acıların olumsal olgusallığının kendindedeki tastamam yansımasıdır ve *benim* edilginliğimdir. Bu ortam kendi kendisi için, ya da heykelin formunu algıladığım zaman maddesini de kavramamda olduğu gibi kavranmaz, ama yine de oradadır: *rahatsızlığın kemirdiği* ve Antaios’a güç veren toprak gibi, büyülü bir şekilde ona yeni güçler kazandıran *edilginlik*tir. Yeni bir varoluş düzlemi üzerindeki benim bedenimdir, yani düşünümsel bir bilincin yöneldiği sak düşünce nesnesinin bağlılaşığı olarak benim bedenim. Ona *psişik beden* diyeceğiz. O henüz hiçbir şekilde *bilinen* değildir, çünkü acı çeken bilinci kavramaya çalışan düşünüm henüz bilişsel değildir. Bu düşünüm kökensel belirişi içinde etkilenmedir, duygulanımdır [affectivite]. Rahatsızlığı bir nesne olarak gerçekten de kavrar, ama *bir etki nesnesi* -olarak, *bir duygulanım nesnesi olarak* kavrar. İnsan önce ondan nefret etmek, onu sabırla sineye çekmek, hoşgörülemez olarak yakalamak, kimi zaman da onu sevmek, ondan hoşnut olmak (eğer kurtuluşu, sağalmayı haber veriyorsa), ona şu ya da bu biçimde değer biçmek için acısının üzerine eğilir. Ve elbette değer biçilen şey, daha doğrusu değer biçilmenin zorunlu bağlılaşığı olarak beliren şey rahatsızlıktır. Dolayısıyla rahatsızlık bilinmez, ona *katlanılır* ve beden de aynı biçimde rahatsızlık aracılığıyla açığa çıkar, bilinç aynı biçimde ona katlanır. Kendini düşünüme sunduğu

haliyle bedeni bilişsel yapılarla zenginleştirmek için *başkasına* başvurmak gerekir; şimdilik bundan söz edemeyiz, çünkü daha önce başkası-için-bedenin yapılarının aydınlığa çıkartılması gerekir. Bununla birlikte şimdiden şunu belirtebiliriz: bu psişik beden, bilincin içbağlantılarının [intracontexture] kendindenin düzlemindeki yansıtılması olduğundan, beden bilincin psişiğe özgü *bütün* fenomenlerinin örtük maddesidir. Kökensel beden nasıl ki her bilinç tarafından kendi kendisinin olumsallığı olarak varedildiyse, psişik bedene de nefretin ya da aşkın, edimlerin ve niteliklerin olumsallığı olarak *katlanılır,* ama bu olumsallık yeni bir özelliğe sahiptir: olumsallık bilinç tarafından varedildiği ölçüde bilincin kendinde tarafından yeniden kavranmasıdır; katlanılan, kötünün ya da nefretin ya da girişimin *içinde,* düşünüm aracılığıyla *kendindenin içine* doğru atılır. Bundan ötürü her psişik nesnenin büyülü tutarlılığının ötesinde dışsallık halinde parçalanma eğilimini temsil eder, psişik nesneleri kendi aralarında birleştiren büyülü münasebetlerin ötesinde bunların her birinin bir farksızlık adacıklığı içinde yalıtılma eğilimini temsil eder: dolayısıyla psişiğin melodik süresini taşıyan örtük bir mekân gibidir. Tüm psişik olaylarımızın olumsal ve farksız maddesi olarak beden *psişik bir mekânı* belirler. Bu mekânın ne üstü ne altı, ne sağı ne solu vardır, psişiğin büyülü tutarlılığı onun farksızlık halinde parçalanmasına yönelik eğilimiyle mücadele edegeldiği ölçüde henüz parçasızdır. Yine de bu mekân *psişiğin* gerçek bir özelliğidir: ama psişiğin bir bedenle *birleşmiş* olması yüzünden değil de melodik düzenlenişi altında bu mekânın tözü ve imkânının sürekli koşulu beden olduğu için. Psişiği *adlandırdığımız* andan itibaren görünen bu mekânıdır; psişiğin olaylarını sınıflandırmak ve açıklamak için başvurduğumuz eğretilemeci mekanikçiliğin ve kimyacılığın temelinde yatan odur; namevcut duyguları, etkilenmeleri hedeflemek ve şimdileştirmek için ürettiğimiz imgelerde (imgeleyici bilinçler) hedeflediğimiz ve bilgilendirdiğimiz odur; nihayet bilinçaltı teorisi gibi psikolojik teorileri, anıların korunması gibi sorunları motive eden ve şu ya da bu ölçüde doğrulayan da odur.

Söylemek bile gereksiz ki fizik acıyı örnek olarak seçtik ve olumsallığımızı varetmenin, kendi kendilerinde olumsal olan daha bin türlü yolu vardır. Özellikle de belirgin hiçbir acı, hiçbir hoşluk, hiçbir hoşnutsuzluk bilinç tarafından "varedilmiş" olmadığı zaman, kendi-için salt ve sanki nitelenmemiş gibisinden bir, olumsallığın ötesine doğru durmadan

atılımda bulunmayı sürdürür. Bilinç bir bedene "sahip olmayı" hiç bırakmaz. Kinestezik duygulanım, etkilenme o zaman renksiz bir olumsallığın konumsal olmayan salt kavranışı, kendiliğinden varoluş; olarak kendinin salt yakalanışıdır. *Benim* tadım olan ve ondan kurtulmak için gösterdiğim çabalarda bile bana eşlik eden *yavan* [fade] ve mesafesiz bir tadın kendi-içinim tarafından bu sürekli kavranışı, bir başka yerde *Bulantı* [Nausee] adıyla betimlemiş olduğumuz şeydir. Gizli ve üstesinden gelinmez bir bulantı bedenimi durmadan bilincime gösterir: ondan kurtulmak içirt bazen hoşluğu ya da fizik acıyı bile arayabiliriz, ama acı ya da hoşluk bilinç tarafından varedildikleri andan itibaren bilincin olgusallığını ve olumsallığını göstermeye koyulurlar ve kendilerini bulantı fonu üzerinde açığa çıkarırlar. Bu *bulantı* terimini, fizyolojik öğürmelerimizden devşirilmiş bir eğretileme gibi anlamak zorunda olmamamız bir yana, tersine, bizi kusmaya götüren bütün somut ve ampirik bulantılar (kokmuş et, taze kan, dışkılar, vb. karşısındaki bulantılar) onun temeli üzerinde ortaya çıkarlar.

II. BAŞKASI-İÇİN-BEDEN

Buraya kadar, *benim-için* bedenimin varlığını betimledik. Bu ontolojik düzlemde, bedenim betimlemiş olduğumuz gibidir *ve yalnızca bundan ibarettir.* Onda fizyolojik bir organın, anatomik ve mekânsal bir oluşumun izlerini aramak beyhude olur. Bu beden, ya dünyanın araç-şeylerinin boşlukta gösterilen atıf merkezidir, ya da *kendi-içinin varettiği olumsallıktır;* daha kesin bir ifadeyle bu iki varlık kipi birbirinin tamamlayıcısıdır. Ama beden kendi-içininkiyle aynı biçimsel başkalaşımları yaşar: daha başka varoluş düzlemlerine sahiptir. Beden aynı zamanda da *başkası için* varolur. Onu şimdi de bu yeni ontolojik perspektif içinde incelemek zorundayız. *Benim* bedenimin başkasına nasıl göründüğünü ya da başkasının bedeninin bana nasıl göründüğünü incelemek aynı şeydir. Nitekim benim başkası-için-varlığımın yapılarının başkasının benim için varlığının yapılarıyla özdeş olduğunu da göstermiştik. Dolayısıyla kolaylık nedenleriyle bu İkincilerden yola çıkarak başkası-için-bedenin (yani başkasının bedeninin) yapısını ortaya koyacağız.

Bir önceki bölümde, başkasını bana ilk önce gösteren şeyin beden olmadığını göstermiştik. Gerçekten de eğer benim varlığımın başkasının

varlığıyla temel İlişkisi benim bedenimin başkasının bedeniyle münasebetine indirgenseydi, bu İlişki salt dışsallık ilişkisi olurdu. Ama başkasıyla bağlantım içsel bir olumsuzlama olmadıkça düşünülemez. Başkasını öncelikle kendisi için nesne olarak varolduğum şey gibi kavramak zorundayım; benim kendiliğimin yeniden kavranması, önceki-tarihi tarihileştirmenin ikinci bir uğrağı içinde başkasını nesne gibi gösterir; şu halde başkasının bedeninin görünmesi ilk karşılaşma değildir, tersine, başkasıyla olan ilişkilerimin ve daha özellikle de başkasının nesneleştirilme-si diye adlandırmış olduğumuz şeyin bir bölümünden ibarettir; ya da dilerseniz başkası önce benim için varolur ve ben *daha sonra* onu kendi bedeni içinde kavrarım; başkasının bedeni benim için ikincil bir yapıdır.

Başkasının nesneleştirilmesinin temel fenomeni içinde, başkası bana aşılmış aşkınlık olarak görünür. Yani sırf kendi imkânlarıma doğru atılımda bulunmamdan ötürü, başkasının aşkınlığını aşar ve onun ötesine geçerim, bu aşkınlık oyundışıdır; bir nesne-aşkınlıktır. Ben bu aşkınlığı dünyanın içinde ve kökensel olarak, *benim* dünyamın araç-şeylerinin belli bir düzenlenişi olarak kavrarım ve bu şeyleri *üstelik* dünyanın ortasında olan ve ben olmayan ikincil bir atıf merkezini işaret ettikleri ölçüde kavrarım. Bu işaretler, *beni işaret eden* işaretlerden farklı olarak hiçbir şekilde işaret eden şeyin kurucuları değildirler: bunlar nesnenin yanal özellikleridir. Başkası, daha önce gördüğümüz gibi dünyanın kurucu bir kavramı olamaz. Dolayısıyla bu işaretlerin hepsi de kökensel bir olumsallığa ve bir *olay* vasfına sahiptir. Ama işaret ettikleri atıf merkezi sadece temaşa edilmiş ya da aşılmış aşkınlık olarak gerçekten de başkasıdır. Nesnelerin ikincil düzeni, bu düzenin düzenleyicisine ya da yararlanıcısına gönderirmiş gibi, beni gerçekten de başkasına, kısacası kendi kendisinin ürettiği bir amaç doğrultusunda *alet*leri düzene sokan bir araca gönderir. Ama bu kez de ben bu amacın ötesine geçer ve onu kullanırım, bu amaç dünyanın ortasındadır ve kendi amaçlarım doğrultusunda ondan yararlanabilirim. Böylece başkası ilk önce şeyler tarafından biri araç gibi gösterilir. Şeyler beni de aynı şekilde bir araç olarak gösterirler ve beril aslında kendimi şeyler aracılığıyla gösterdiğim ölçüde beden olurum. Şu halde şeylerin yanal ve ikincil düzenlenişleriyle işaret ettikleri, beden olarak başkasıdır. Hattâ şu da var ki ben başkasının bedenine ikincil olarak atıfta bulunmayan araç tanımıyorum. Ancak biraz önce şeyler tarafından işaret edildiği ölçüde kendi bedenim

üzerinde herhangi bir bakış açısı edinemiyordum. Gerçekten de bedenim, üzerinde hiçbir bakış açısı edinemediğim bakış açısı, hiçbir alet yardımıyla kullanamadığım alettir. Tümelleştirici düşünce aracılığıyla onu dünyanın ortasındaki salt amaç olarak boşlukta düşünmeye çalıştığımda, çabam hemen anında dünyanın bu haliyle çöküşüyle sonuçlanıyordu. Bunun tersine, sırf *başkası olmamam* olgusundan ötürü, onun bedeni bana kökensel olarak üzerinde bir bakış açısı edinebileceğim bir bakış açısı, daha başka aletlerle birlikte kullanabileceğim bir alet olarak görünür. Araç-şeylerin dansıyla ona işaret edilirken bu kez de kendisi başka nesnelere işaret eder ve sonuçta *benim* dünyamla bütünleşir ve gösterdiği şey de *benim bedenimdir.* Böylece başkasının bedeni, benim benim-için-bedenimden radikal bir biçimde farklıdır: benim olmadığım ve kullandığım (ya da bana direnen ki, bu da aynı kapıya çıkar) araçtır. Kökensel olarak kendini bana belli bir nesnel yararlılık ve ters düşme katsayısıyla birlikte sunar. Şu halde başkasının bedeni, alet-aşkınlık olarak başkasının kendisidir. Aynı açıklamalar duyu organlarının sentetik bütünlüğü olarak da başkasının bedeni için geçerlidir. Başkasının bizi bilme imkânım onun bedeni içinde ve bu beden aracılığıyla *keşfediyor* değiliz. Bu imkân esas itibariyle benim başkası *için nesne-varlığım* içinde ve bu varlık aracılığıyla açığa çıkar, yani bizim başkasıyla olan kökensel ilişkimizin özsel yapısıdır. Ve bu kökensel ilişki içinde *benim* dünyamın başkasına doğru kaçışı da aynı biçimde verilidir. Kendiliğimin yeniden kavranmasıyla başkasının aşkınlığını aşarım ve onun bu aşkınlığını kendimi nesne olarak kavramamın sürekli imkânı olarak aşarım. Bundan ötürü bu aşkınlık, düpedüz benim kendi hedeflerime doğru verilmiş ve aşılmış olan aşkınlık sadece "orada-olan" aşkınlık haline gelir ve başkasının bana ve dünyaya ilişkin bilgisi nesne-bilgi halini alır. Yani bu aşkınlık başkasının verili bir özelliği, bu kez de benim *bilebileceğim* özelliğidir. Aslına bakılırsa onun hakkında edindiğim bu bilgi boş kalır, şu anlamda ki *bilmek edimini* ben asla bilemem: bu edim salt aşkınlık olduğundan, ancak konuşlandırıcı-olmayan bilinç şeklinde ya da ondan kaynaklanan düşünüm aracılığıyla kendi-kendisi tarafından kavranabilir. Benim bildiğim şey, yalnızca *orada-varlık* olarak bilgidir, ya da dilerseniz *bilginin ordaki-varlığıdır.* Böylece duyu organının benim tümelleştirici aklıma açılan, ama -kendi duyum söz konusu olduğunda- dünyanın çöküşünü belirlemeksizin düşünülmüş olamayan bu göreceliğini, ben *önce* nesne-başkasını kavradığımda kavrarım ve onu *tehlikesizce*

kavrarım, çünkü başkası benim evrenimin parçası olduğundan göreceli oluşu bu evrenin çöküşünü belirleyemez. Bu başkası duyusu, *bilen olarak bilinen duyudur.* Böylece hem *benim duyumu* başkasının duyusuyla tanımlayarak benim için olduğu haliyle duyu organına, bu organın başkası-için-varlığına ait bir görecelik atfeden psikologların hatasının nasıl açıklanabileceği, hem de varlığın ve bilmenin gerçek düzenini belirledikten sonra bu hatayı yeniden kendi varlık düzeyine yerleştirdiğimizde onun nasıl gerçek haline geldiği görülüyor. Nitekim benim dünyamın nesneleri, başkası olan bir nesne-atıf-merkezini yanal olarak gösterirler. Ama bu kez de bu merkez bana benimki olan, benim bedenim ya da benim olumsallığım olan bakış açısız bir bakış açısından görünür. Kısacası uygun olmayan ama sıkça kullanılan bir deyimle söylersek, *başkasını duyular aracılığıyla bilirim.* Başkası, ben olan ve artık hiçbir aletin kullanamayacağı alet yardımıyla kullandığım alet olduğu gibi, aynı zamanda benim *duyulur bilgime* açık edilen duyu organlarının bütünüdür, yani bir olgusallığa görünen bir olgusallıktır. Nitekim bilmenin ve varlığın düzeni içindeki gerçek yerinde, benim tarafımdan duyusal olarak bilindikleri halleriyle başkasının duyu organlarına ilişkin bir inceleme yapılabilir. Ve bu inceleme en çok bu duyu organlarının *bilmek olan* işlevini dikkate alacaktır. Ama bu kez de bu bilgi benim için salt nesne olacaktır: “ters görünüş”e ilişkin yanlış sorun örneğin, buradan kaynaklanır. Aslında kökensel olarak başkasının duyu organı hiçbir biçimde başkası için bir bilgi aracı değildir, sadece başkasının bilgisidir, bu bilgi benim evrenim içinde nesnenin kipinde varolduğu ölçüde, onun salt bilme edimidir.

Bununla birlikte, başkasının bedenini henüz sadece benim evrenimin kullanılabilir-nesneleri aracılığıyla yanal olarak gösterildiği ölçüde tanımlamış olduk. Aslına bakılırsa bu tanım onun “ete kemiğe bürünmüş” orada-varlığını hiçbir şekilde vermez. Elbette, kullanılabilir-şeyler bu beden tarafından kullanılan ve bu beden tarafından bilinen şeyler olarak açığa çıktıklarında, başkasının bedeni bu kullanılabilir-şeylerin bu beden hakkında verdikleri işaretlerin içinde bile mevcuttur! Ev sahibini beklemekte olduğum bu salon, bütünlüğü içinde bana sahibinin bedenini açınlar: bu koltuk onun-oturduğu-koltuktur; bu yazı masası onun-üzerinde-yazdığı-yazı masasıdır; bu pencere onun-gördüğü-nesneleri-aydınlatan-ışığın içeri girdiği penceredir. Böylece ev sahibi her yönden taslaklaştırılır ve bu taslak nesne-taslaktır; bir nesne her an gelip bu taslağı kendi

maddesiyle doldurabilir. Ama yine de ev sahibi “orada değildir”. *Başka yerde*dir, *namevcuttur.*

Ama biz aslında namevcudiyetin *oradaki-varlığın* bir yapısı olduğunu görmüştük. Namevcut olmak benim dünyamın-içinde-başka-yerde-olmaktır; benim için esasen verili olmaktır. Afrika’da bulunan yeğenimden bir mektup aldığım anda, onun başka-yerdeki-varlığı bana bizatihi bu mektuptaki işaretler aracılığıyla somut olarak verilmiştir ve bu başka-yerdeki-varlık herhangi-bir-yerdeki-varlıktır: esasen onun bedenidir. Sevilen kadının yazdığı bir mektubun bile; âşığını duygusal olarak heyecanlandırması başka türlü açıklanamaz: sevilen kadının tüm bedeni namevcudiyet olarak bu satırlarda ve bu kâğıdın üzerinde mevcuttur. Ama başka-yerdeki-varlık, bir *somut durum* içinde, somut bir araç-şeyler bütünlüğüne kıyasla bir *oradaki-varlık* olduğundan, esasen olgusallık ve olumsallıktır. Pierre’in ve benim olumsallığımı tanımlayan şey yalnızca bugün onunla *karşılaşmam* değildir, onun dünkü namevcudiyeti de aynı biçimde olumsallıklarımızı ve olgusallıklarımızı tanımlıyordu. Ve namevcut olanın bu olgusallığı onu işaret eden araç-şeylerin içinde örtük bir biçimde verilidir; onun aniden görünüvermesi buna hiçbir şey eklemez. Böylece başkasının bedeni alet olarak ve duyu organlarının sentezi olarak onun *olgusallığıdır* ve bu olgusallık benim olgusallığıma açık edildiği ölçüde böyledir. Bu olgusallık, başkası benim için dünyanın üzerinde, orada varolduğu andan itibaren bana verilmiştir, başkasının mevcudiyeti ya da namevcudiyeti bunu hiçbir şekilde değiştirmez.

Ama işte Pierre ortaya çıkıyor, odama giriyor. Bu görünme, benim onunla münasebetimin temel yapısında hiçbir şeyi değiştirmez: olumsallıktır, ama namevcudiyetinin de olumsallık olması gibi olumsallıktır. Nesneler onu bana gösterirler: ittiği kapı, önü sıra açıldığı zaman bir insanın mevcudiyetini gösterir, keza oturduğu koltuk da, vb.; ama nesneler Pierre namevcutken de durmamacasına onu gösteriyorlardı. Ve elbette ben de Pierre için varolmaktayım, benimle konuşuyor; ama ben, dün beni gelişinden haberdar eden ve halihazırda masamın üzerinde duran şu acele telgrafı gönderdiğinde de aynı şekilde varolmaktaydım. Bununla birlikte yeni bir şey vardır: çünkü şimdi Pierre, dünya fonu üzerinde benim bakabildiğim, kavrayabildiğim, doğrudan doğruya kullanabildiğim bir *buradaki* olarak görünmektedir. Bu ne anlama gelir? Her şeyden önce başkasının olgusallığı, yani varlığının olumsallığı, kullanılabilir-şeylerin

yanal işaretleri içinde örtük bir biçimde içerilmiş olacağına, şimdi belirtiktir. Bu olgusallık, tam da onun kendi-içini tarafından ve onun içinde *varettiği* olgusallıktır; onun kendisi olan bir olumsallığın konumsal olmayan kavranışı olarak, olgusal varoluş olduğu ölçüde kendinin salt yakalanışı olarak, bulantı aracılığıma durmadan yaşadığı olgusallıktır. Tek kelimeyle bu onun Sinestezisidir. Başkasının görünmesi, dolaysız varoluş olarak varlığının tadının açığa çıkmasıdır. Ne var ki ben bu tadı başkasının kavradığı gibi kavramam. Bulantı, başkası açısından bilgi değildir, onun *olduğu* olumsallığın konuşlandırıcı-olmayan yakalanışıdır; kendi-içinin kendine ait imkânlarına doğru bu olumsallığın ötesine geçmesidir; varedilen olumsallıktır, maruz kalınan ve reddedilen olumsallıktır. Benim şimdi kavradığım da bu aynı olumsallıktır — başka bir şey değildir. Ne var ki ben bu olumsallık *değilim*. Kendi imkânlarıma doğru bu olumsallığın ötesine geçmekteyim, ama bu öteye geçme edimi *bir başkasına* aşkınlaşmadır. Bu olumsallık bana bütünüyle ve bir sığınak olmaksızın verilidir; onulmazdır. Başkasının kendi-içini bu olumsallıktan kurtulur ve durmadan onun ötesine geçer. Ama başkasının aşkınlığını aştığım sürece, bu aşkınlığı dondururum; bu aşkınlık artık olgusallığa karşı bir sığmak değildir; tam tersine bu kez kendisi de olgusallığa katılır; ondan beriye yayılır. Böylece başkasının *kendi için tat* olarak salt olumsallığı ile benim bilincim arasına hiçbir şey girmez. Benim kavradığım, gerçekten de varedildiği haliyle *bu* tattır. Ne var ki, sırf benim ötekilik olgumdan ötürü bu tat dünyanın ortasında bilinen ve verili bir *buradaki* olarak görünür. Başkasının bedeni, varlığının salt kendindesi -kendindeler arasından ve de kendi imkânlarıma doğru ötesine geçtiğim kendinde- olarak bana verilir. Şu halde başkasının bedeni aynı biçimde olumsal olan iki özellik aracılığıyla açığa çıkar: buradadır ve başka yerde de olabilirdi, yani kullanılabilir-şeyler ona nispeten başka türlü de düzenlenebilir, onu başka türlü de gösterebilirlerdi, sandalyenin ona olan mesafeleri başka türlü olabilirdi — buradaki olarak vardır ve başka türlü de olabilirdi, yani ben onun kökensel olumsallığını nesnel ve olumsal bir şekillendirme formu içinde kavrarım. Ama gerçekte bu iki özellik bir ve aynı şeydir. İkincisi, benim için birincisini şimdileştirmekten, mevcutlaştırmaktan, belirtikleştirmekten başka bir şey yapmaz. Başkasının bedeni, bir buradaki-gibi-varlık aracılığıyla kendini gösteren bir oradaki-varlık olarak, *benim* dünyam içindeki mevcudiyetinin salt olgusudur. Böylece başkasının benim-için-başkası olarak varoluşu bile, bilme

özelliğine sahip olan alet gibi kendisini açığa çıkarmasını ve bu bilme özelliğinin herhangi bir nesnel varoluşa bağlı olmasını gerektirir. Bu da başkasının benim için olumsal olma zorunluluğu diye adlandıracağımız şeydir. Şu halde, orada bir başkası *bulunduğu* andan itibaren, onun birtakım duyu organlarıyla donatılmış bir alet olduğu sonucuna varmak zorundayız. Ama bu düşünceler yalnızca başkası açısından bir bedene sahip olmanın soyut zorunluluğuna işaret eder. Başkasının bu bedeni, karşılaştığım olarak, olumsallığın zorunluluğunun kazandığı olumsal formun benim-için-nesne olarak açığa çıkmasıdır. Her başkası, duyu organlarına sahip olmak zorundadır, ama zorunlulukla *bu* duyu organlarına değil, *bir yüze* değil ve nihayet *bu yüze* de değil. Ama yüz, duyu organları, mevcudiyet; bütün bunlar, başkası için bir ırka, bir sınıfa, bir ortama, vb. ait olarak kendini varetme zorunluluğunun olumsal formundan başka bir şey değildir ve bu olumsal form, *onu daha varedecek olmayan* bir aşkınlık tarafından ötesine geçilen olarak böyledir. Başkası için *kendinin tadı* olan şey, benim için başkasının teni haline gelir. Ten, mevcudiyetin salt olumsallığıdır. Genelde giysiyle, süslemeyle, saç ya da sakalın tıraş biçimiyle, ifadeyle, vb. maskelenir. Ama bir kişiyle sürdürülen uzun bir ilişki içinde bu maskelerin çözüldükleri ve kendimi onun *mevcudiyetinin salt olumsallığı* karşısında bulduğum bir an her zaman gelir; bu durumda, bir yüzde ya da bir bedenin öteki uzuvları üzerinde tenin salt görüsüne varırım. Bu görü yalnızca bilgi değildir; mutlak bir olumsallığın duygulanımlarla, etkilenmelerle yakalanışıdır, ve bu yakalanış özel bir *bulantı* türüdür.

Şu halde başkasının bedeni, benim olgusallığıma atıfta bulunan olarak aşılmış aşkınlığın olgusallığıdır. Kendi bedenimi de aynı anda ve belirtik olmayan tarzda başkası tarafından gösterilen atıf merkezi olarak kavramaksızın, başkasını hiçbir zaman beden olarak kavrayamam. Ama aynı biçimde başkasının bedeni de daha başka *buradakilerle* salt dışsallık ilişkileri içindeki yalıtık nesne olma vasfıyla *ten olarak* algılanamaz. Böyle bir şey ancak *ceset* için geçerlidir. Ten olarak başkasının bedeni, onun çevresinde sentetik yönden düzenlenen bir durumun atıf merkezi olarak bana dolaysız bir şekilde verilir ve bu durumdan ayrılamaz; dolayısıyla başkasının bedeninin benim için nasıl önce beden olabildiğini ve sonra bir durum haline geçtiğini sormamak gerekir. Başkası, bana kökensel olarak *bir durumdaki beden* olarak verilir. Dolayısıyla, örneğin önce beden, sonra eylem yoktur. Beden, başkasının eyleminin nesnel olumsallığıdır. Böylece

bedenimin benim için varoluşu vesilesiyle göstermiş olduğumuz ontolojik bir zorunluluğu bir başka düzlemde yeniden buluyoruz: diyorduk ki, kendi-içinin olumsallığı ancak bir aşkınlık içinde ve bu aşkınlık tarafından varedilebilir, bu olumsallık ilk hiçleme fonu üzerinde kendi-içinin kendinde tarafından durmadan ötesine geçilmesi ve durmadan yeniden yakalanmasıdır. Benzer biçimde burada da başkasına ait bir beden, ten olarak önceden tanımlanan bir durum içine *sıkışamazdı.* Bu beden, tam da durumun kendisinden yola çıkarak olduğu şeydir. Burada da yine ancak bir aşkınlığın içinde ve bu aşkınlık aracılığıyla varolabilir. Ne var ki bu aşkınlık önce aşılmıştır; bu aşkınlığın kendisi de nesnedir. Böylece Pierre'in bedeni önce bir el olup sonradan şu bardağı tutamaz: böylesi bir düşünce, cesedi canlı bedenin kökenine yerleştirmek olur. Pierre'in bedeni el-bardak bileşimidir ve elin *teni* bu bileşimin kökensel olumsallığına işaret eden olarak böyledir. Bedenin nesnelerle ilişkisinin bir sorun olması şöyle dursun, biz bedeni hiçbir zaman bu ilişki dışında kavramayız. Nitekim başkasının bedeni *anlamlandırandır.* Anlamlılık donmuş bir aşkınlık hareketinden başka bir şey değildir. Bir beden, kendisi *olduğu* bu tensel kitle olarak baktığı masayla, tuttuğu iskemleyle, üzerinde yürüdüğü kaldırımla, vb. tanımlanan bedendir. Ama daha ileriye giderek bedeni oluşturan imlemleri düşünülüp kararlaştırılmış eylemlere, araç-bileşimlerinin akılcı kullanımına atıfla tüketmek söz konusu olamaz. Beden, dünya üzerindeki imleyici ilişkiler bütünüdür: bu anlamda, soluduğu havaya, içtiği suya, yediği ete atıfla da tanımlanır. Gerçekten de beden, kendisi olduğu bütünlükle sürdürdüğü birtakım imleyici ilişkiler olmaksızın ortaya çıkamaz. *Eylem* gibi, *yaşam* da aşılmış aşkınlık ve imlemdir. Bütünlük olarak tasarlanan yaşam ile eylem arasında yapısal farklılık yoktur. Yaşam, dünya fonu üzerine *buradakiler* gibi yerleştirilmiş olmayan nesnelere doğru aşkınlaşan imlemler bütününü temsil eder. *Yaşam,* form-bedenle karşıtlık halinde, başkasının *fon-bedenidir* ve de bu fon-beden örtük ve konumsal olmayan bir vasıfla başkasının kendi-içini tarafından değil de, özellikle *benim* tarafımdan belirtik ve nesnel bir şekilde kavranarak böyledir: o zaman, evren fonu üzerindeki imleyen form olarak, ama başkası için fon olmayı bırakmaksızın ve tam da *fon olan olarak* görünür. Ama burada önemli bir ayrım yapmak gerekir: başkasının bedeni, gerçekten de "benim bedenime" görünür. Bu da başkası üzerindeki bakış açımın bir olgusallığı olduğu anlamına gelir. Bu anlamda, bir uzvu (bir kol,

bir el) bedensel bütünlük fonu üzerinde kavrama imkânım ile başkasının bedenini, ya da bu bedenin başkası tarafından *fon-beden* olarak yaşanmış birtakım yapılanmalarını belirtik bir biçimde yakalayışım asla birbirine karıştırılmamalıdır. Biz ancak ikinci durum içinde başkasını *yaşam* olarak kavrarız. Nitekim birinci durumda, başkası için form olan şeyi biz fon olarak kavramış olabiliriz. Başkasının eline baktığımda, bedenin kalan kısmı fon halinde birleşir. Ama belki de kollarının ve ellerinin eridiği bir fon üzerinde form olarak konuşlandırıcı-olmayan tarzda varolan şey, aslında onun alın ya da boğazıdır.

Buradan çıkan sonuç hiç şüphesiz başkasının bedeninin varlığının benim için sentetik bir bütünlük olmasıdır. Bu şu anlama gelir: 1) Başkasının bedenini, bu bedeni işaret eden toplam bir durumdan yola çıkmadıkça asla kavrayamam; 2) Başkasının bedeninin herhangi bir uzvunu yalıtık olarak algılayamam ve her bir tekil uzvu kendim için gösterirken her zaman tenin ya da yaşamın bütünlüğünden yola çıkarım. Nitekim başkasının bedenine ilişkin algım şeylere ilişkin algımdan radikal bir şekilde farklıdır.

1) Başkası, hareketleriyle dolaysız bağlantı halinde görünen ve bu hareketlerin anlamını kendime gösterirken yola çıktığım terimler olan sınırlar içinde hareket eder. Bu sınırlar hem mekânsal hem de zamansaldır. Mekânsal olarak Pierre'in halihazırdaki davranışının imlediği şey ondan *uzakta* duran bardaktır. Nitekim ben bizatihi algımın içinde "masa-bardak-şişe, vb." bütünlüğünden kalkıp, ne olduğunu kendime bildirmek üzere kolun hareketine yönelirim. Eğer kol görünüyor ve bardak da gizlenmişse, *durumun* salt fikrinden hareketle ve bardağı benden gizleyen nesnelerin ötesinde, boşlukta hedeflenmiş terimlerden yola çıkarak Pierre'in hareketini davranışın anlamı gibi algılarım. Zamansal olarak da yine Pierre'in davranışını, kendilerine doğru yöneldiği gelecekteki terimlerden itibaren bana şimdi görünen olarak kavrarım. Nitekim bedenin şimdiki halini gelecek zamanıyla ve daha genel olarak da dünyanın gelecek zamanıyla kendime bildiririm. Başkasının bedeninin daha başka bedenlerden tümüyle başka türlü algılandığına ilişkin bu özsel gerçek öncelikle kavranmazsa, başkasının bedeninin algılanmasıyla ilgili psikolojik sorunu anlamak da hiçbir şekilde mümkün olmaz: çünkü başkasının bedenini algılamak için her zaman onun dışında, mekânın ve zamanın içinde olan şeye, yani onun kendisine gidilir; bu bedenin davranışı zamanın ve mekânın bir tür tersine

çevrilmesiyle “ters yönde” kavranır. Başkasını algılamak, onun ne olduğunu dünya aracılığıyla kendine bildirmektir.

2) Ben asla hareketsiz bir beden boyunca yukarı kalkan bir kol algılamam: elini-kaldıran-Pierre’i algılarım. Ama bundan, elin hareketini, bu hareketi motive edecek bir “bilince” yargı gücüm vasıtasıyla atfettiğim sonucu çıkarılmamalıdır; ben elin ya da kolun hareketini ancak bütün bedeninin zamansal bir yapısı olarak kavrayabilirim. Burada parçaların düzenini ve hareketlerini belirleyen şey, bütündür. Burada gerçekten de başkasının bedenine ilişkin kökensel bir algının söz konusu olduğuna emin olmak için, “bedene aitmiş gibi görünmeyen” kırık bir kolun görünüşünün yol açabileceği dehşeti, ya da örneğin, bir elin (kolunun saklı tutulduğu bir el) tıpkı bir örümcek gibi bir kapı kanadı boyunca tırmandığını gördüğümüz o hızlı algılardan birini hatırlamak yeterlidir. Bu farklı durumlarda bedenin parçalanması vardır; ve bu parçalanma olağanüstü bir şey gibi kavranır. Öte yandan, Gestaltçıların sıklıkla öne sürdükleri olumlu kanıtlar bilinir. Gerçekten de Pierre’in ellerini ileriye doğru uzatırken çekilen bir fotoğrafında, ellerinin devasa bir şekilde büyük çıkması çarpıcıdır (çünkü fotoğraf, bu elleri kendi boyutlarında ve bedensel bütünlükle sentetik bağlantısı olmaksızın kavrar), oysa ki aynı ellere çıplak gözle baktığımızda onları belirgin bir irileşme olmaksızın algılarız. Bu anlamda beden, *yaşam* ve *eylemin* sentetik bütünü olarak durumdan itibaren ortaya çıkar.

Bu birkaç açıklamadan sonra Pierre’in bedeninin benim-için-Pierre’den hiçbir biçimde ayrışmadığı kendiliğinden ortaya çıkıyor. Benim için varolan yalnızca farklı ünlemleriyle birlikte başkasının bedenidir; başkası-için-nesne olmak ya da beden-olmak; bu iki ontolojik kiplik kendi-içinin başkası-için-varlığının kesinlikle eşdeğer ifadeleridir. Nitekim imlemler gizemli bir psişik yapıya göndermezler: bunlar, aşılmış-aşkınlık olarak psişiktirler. Hiç şüphesiz psişik olanın da bir şifre çözümü vardır: bazı fenomenler “gizlenmiş”tir. Ama bu, ünlemlerin “bedenin-ötesinde”ye atıfta bulundukları anlamına hiçbir biçimde gelmez. İmlemler dünyaya ve kendi-kendilerine atıfta bulunurlar. Özellikle de o heyecan gösterileri ya da daha genel olarak hatalı bir biçimde *dışavurum* fenomeni diye adlandırılan fenomenler, bazı psişik yapılar tarafından yaşanan ve gizlenen ve psikologun araştırmalarının maddesiz nesnesi olacak bir duygulanıma, etkilenmeye hiçbir biçimde *işaret etmezler:* hem sıkılgan hem de tehditkâr gibi görünen o kaş kaldırmalar, o yüz kızarması, o kekeleme, ellerdeki o

hafif titreme, o alttan doğru bakmalar hiddeti *ifade etmezler,* onlar hiddettirler. Yalnız şunu iyi anlamak gerekir: sıkılmış bir yumruk kendi-kendisinde hiçbir şeydir ve hiçbir anlama gelmez. Biz bu nedenle asla *sıkılmış bir yumruk* algılamayız: belli bir durumda, yumruklarını sıkan bir adamı algılarız. Geçmişle ve mümkün olanlarla bağlantı halinde düşünülen, "durum halindeki beden" dediğimiz sentetik bütünden kalkılarak anlaşılan bu imleyici edim, hiddettir. Dünya içindeki eylemlerden (vurmak, sövmek, vb.), yani bedenin imleyici yeni tavırlarından başkaca bir şeye göndermez. Buradan çıkamayız: "psişik nesne" tümüyle algıya terk edilmiştir ve bedensel yapıların dışında tasavvur edilemez. Şimdiye kadar bedensel yapıların farkına varılmadıysa, ya da davranışçılar gibi bunu savunanların kendileri de bunların ne anlama geldiklerini pek iyi anlamamış ve bunlar çevresinde skandal yaratmışlarsa, bunun nedeni bütün algıların aynı türden olduğuna inanılmasıdır. Aslında, algı mekânsal-zamansal nesneyi bize dolaysız bir biçimde vermek zorundadır. Algının temel yapısı içsel olumsuzlamadır; ve bu yapı, nesneyi *olduğu haliyle* bana verir; yoksa asla erimdışı birtakım gerçekliklerin beyhude bir imgesi olarak nesneyi vermez. Ama tam da bu nedenledir ki her gerçeklik türüne yeni bir algı yapısı tekabül eder. Beden tam manasıyla psişik nesnedir; *yegâne psişik nesne*'dir. Ancak bedenin aşılmış-aşkınlık olduğu düşünülecek olursa, algılanması da *doğası gereği* cansız nesnelerinkiyle aynı türden olamaz. Ve bununla da algının aşama aşama zenginleştirileceği ama kökensel olarak başka bir yapıda olduğu anlaşılmamalıdır. Nitekim dışavurumcu davranışları *anladığımızı* anlatmak için alışkanlığa ya da kıyaslama yoluyla akıl yürütmeye başvurmak zorunda kalmıyor muyuz: kökensel olarak bu davranışlar kendilerini anlaşılır biçimde algıya ifşa ederler; anlamları varlıklarının parçasıdır, tıpkı kâğıdın renginin kâğıdın varlığının parçası olması gibi. Şu halde önümde duran kâğıdın rengini algılamak için masanın, çevredeki yeşilliğin ya da daha başka kâğıtların rengine başvurmak ne kadar zorunlu değilse, dışavurumcu davranışları anlamak için daha başka davranışlara başvurmak da o kadar zorunlu değildir.

Bununla birlikte başkasının bedeni bize başkasının *olduğu* şey olarak dolaysız bir şekilde verilir. Bu anlamda, onu her tikel imlemle bir hedefe doğru durmadan ötesine geçilen şey gibi kavrarız. Yürüyen bir adamı ele alalım. Daha en baştan onun yürüyüşünü mekânsal-zamansal bir bütünlükten (sokak-şose-kaldırım-mağazalar-otomobiller, vb.) itibaren

anlarım ve bu bütünlüğün kimi yapıları da yürüyüşün gelecek-olan-anlamını temsil eder. Bu yürüyüşü gelecek zamandan şimdiki zamana doğru giderek algılarım — her ne kadar burada söz konusu olan gelecek zaman tümel zamana ait ve henüz orada olmayan salt bir "şimdi" olsa da. Yürüyüşün kendisi de, kavranamaz ve hiçleyici salt oluş olarak şimdiki zamandır. Ama bu şimdiki zaman, yürümekte olan *bir şeyin* gelecek zamandaki sona erişine doğru öteye geçme edimidir: kolun hareketinin salt ve kavranamaz şimdiki zamanının ötesinde, hareketin dayanağını kavramaya çalışırız. Cesedin dışında asla *olduğu haliyle* kavrayamadığımız bu dayanak, yine de ötesine geçilmiş olan olarak, *geçmiş* olarak her zaman oradadır. Hareket-halindeki-bir-koldan söz ettiğimde, dingin i*diykenki* bu kolu hareketin tözü olarak düşünürüm. Kitabımızın İkinci Kısmı'nda böyle bir düşüncenin savunulamaz olduğuna işaret etmiştik: hareket eden şey hareketsiz kol olamaz, hareket varlığın bir hastalığıdır. Şu da bir gerçektir ki, psişik hareket iki terime gönderme yapar: gelecekteki *sonuçlanışına* ve geçmişine (yani başkalaştırdığı hareketsiz ve ötesine gelişmiş uzva). Ve ben kolun-hareketini, tam da bir geçmiş-varlığa doğru devamlı ve kavranamaz bir gönderme olarak algılarım. Bu geçmiş-varlığı (kol, bacak, dingin haldeki bütün beden) görmem, ancak onun ötesine geçen ve benim de kendisine mevcut olduğum hareketin içinde onu fark edebilirim, tıpkı suların hareketi içinde ırmağın dibindeki bir çakıl taşının fark edilmesi gibi. Bununla birlikte hareket halinde *olan* şeyi adlandırmak için durmadan atıfta bulunduğum bu her zaman için *ötesine geçilen* asla *gerçekleşmeyen* varlık hareketsizliği salt olgusallıktır, salt *tendir,* aşılmış-aşkınlığın durmadan geçmişleştirilen geçmişi olarak salt *kendinde*dir.

Yalnızca ötesine *geçilen* olma vasfıyla varolan bu salt kendinde, bu öteye geçme ediminde ve onun aracılığıyla aşılmış-aşkınlık tarafından hem açınlanmış hem de maskelenmiş olmaktan çıkacak olursa *ceset* durumuna düşer. *Ceset* olarak, yani *bir yaşamın salt geçmişi, sıradan kalıntı* olarak hâlâ gerçekten anlaşılabilir olması ancak artık onun ötesine geçmeyen bir öteye geçme ediminden itibaren mümkündür: ceset, *durmadan yenilenen durumlara doğru ötesine geçilmiş* olandır. Ama öte yandan, şimdiki zamana salt kendinde olarak görünen, farksız dışsallığın sıradan ilişkisi içinde daha başka *buradakilere* nispeten vardır: ceset, *durum halinde değildir.* Aynı zamanda da her biri başkalarıyla salt dışsallık ilişkileri sürdüren bir varlıklar çokluğu içinde kendi-kendisinde çöker. Olgusallığı her zaman

taşımakta olan dışsallığın incelenmesi, bu dışsallık ancak ceset üzerinde algılanabilir olduğunda, *anatomidir.* Canlının cesetlerden hareketle sentetik yönden yeniden oluşturulması, *fizyolojidir.* Fizyoloji, daha en baştan kendini yaşama ilişkin hiçbir şeyi anlamamaya mahkûm etmiştir, çünkü yaşamı sadece ölümün özel bir kipliği gibi görür, çünkü birincil olanın cesedin sonsuzcasına bölünebilirliği olduğunu düşünür ve sonsuzcasına bölünebilirliğin düpedüz *geçmişi* olduğu "bir şeye doğru öteye geçme"nin sentetik birliğini bilmez. Canlılardaki yaşamın incelenmesi bile, canlı üzerindeki teşrihler bile, protoplazmanın yaşamının incelenmesi bile, embriyoloji ya da yumurtanın incelenmesi bile yaşamı yeniden bulamaz: gözlemlenen uzuv canlıdır, ama *bir yaşamın* sentetik birliği içinde erimiş değildir, anatomiden itibaren, yani ölümden itibaren kavranmaya çalışılır. Şu halde başkasının kendini bize kökensel olarak gösteren bedeninin anatomi-fizyolojinin incelediği beden olduğuna inanmak çok büyük bir hata olur. "Bizim için" duyularımızı başkası için duyu organlarımızla karıştırmak da aynı ölçüde ciddi bir hatadır. Başkasının bedeni aşılmış-aşkınlık olgusallığıdır ve bu olgusallık durmadan *doğum* olduğu ölçüde, yani durmadan ötesine geçilen bir kendindenin farksızlık dışsallığına atıfta bulunarak böyledir.

Bu gözlemler *karakter* diye adlandırdığımız şeyi açıklamaya imkân veriyor. Nitekim karakterin ancak başkası için bilgi nesnesi vasfıyla farklı bir varoluşa sahip olduğuna işaret etmek gerekir. Bilinç kendi karakterini bilmez -meğer ki başkasının bakış açısından hareketle kendini düşünümsel olarak belirlemesin- onu, kendi olumsallığının deneyimi içinde ve kendi olgusallığını tanıyıp onun ötesine geçtiği hiçleyiş içinde, tematik de konuşlandırın da olmayan salt ayrımsızlık halinde vareder. Bu yüzden salt içebakış yöntemiyle kendinin betimlenmesi hiçbir karakteri ele vermez: Proust'un kahramanının doğrudan kavranabilir karakteri "yoktur"; kendi-kendisinin bilincinde olduğu ölçüde, kendini öncelikle bütün insanlara ortak ve genel tepkiler bütünlüğü olarak ifşa eder (tutkunun, heyecanların "mekanizmaları", anıların ortaya çıkma düzeni, vb.), bu bütünlük içinde herkes kendini tanıyabilir: çünkü bu tepkiler psişik olanın genel "yapısına" aittirler. Proust kahramanının karakterini belirlemeyi (Abraham'ın Proust üzerine yazdığı kitapta denediği gibi) başarıyorsak (örneğin zaafiyeti, edilginliği, aşkın ve paranın onda tuhaf bir ilişki içinde olması konusunda), bunun nedeni ham verileri yorumlamamızdır: bu veriler üzerinde bir dış

bakış açısı edininiz, onları kıyaslarız ve bundan devamlı ve nesnel ilişkiler çıkarmaya girişiriz. Ama bu bir geriye çekilme tavrını zorunlu kılar: okur, okumanın genel optiği uyarınca roman kahramanıyla özdeşleştiği ölçüde "Marcel"in karakterinden uzaklaşır; dahası, bu karakter o düzeyde mevcut değildir. Bu karakter ancak beni yazarla bütünleştiren suçortaklığını kırarsam, kitabı bir sır veren olarak değil de bir sır verme olarak, daha da iyisi bir *belge* olarak düşünürsem ortaya çıkar. Şu halde bu karakter yalnızca başkası-içinin düzleminde vardır ve "ahlakçılar"ın, yani nesnel ve toplumsal bir psikolojiye girişmiş olan Fransız yazarların özdeyiş ve betimlemelerinin hiçbir zaman öznenin yaşantısıyla örtüşememesinin nedeni de budur. Ne var ki karakter esas itibarıyla *başkası için* olsa da, betimlemiş olduğumuz haliyle bedenden ayrılmaz. Örneğin, mizacın karakterin *nedeni* olduğunu, "hareketli mizacın" asabiyetin *nedeni* olduğunu varsaymak, karakteri nesneliğin bütün veçhelerini sunan ama yine de öznel ve özne tarafından *maruz kalınan* psişik bir kendilik gibi ortaya koymaktır. Aslında başkasının asabiyeti dışarıdan anlaşıl» ve kökenden itibaren benim aşkınlığım tarafından aşılır. Bu anlamda, örneğin "hareketli mizaç"tan ayrı değildir. Her iki durumda da kanın başa çıkması dediğimiz aynı kızarmayı, aynı bedensel veçheleri kavrarız ama kendi projelerimiz doğrultusunda bu verileri başka türlü aşarız: bu kızarmayı *fon-bedenin* tezahürü olarak, yani onu durumla olan bağlarından kopartarak düşünürsek *mizaçla* karşı karşıya kalacağız; hattâ bu kızarmayı kadavradan *yola çıkarak* anlamaya çalışırsak onun fizyolojik ve tıbbi incelemesine girişebiliriz; bunun tersine, topyekûn durumdan kalkarak ona gelmek suretiyle ele alacak olursak, bu kızarma hiddetin kendisi olacaktır, ya da yine bir hiddet vaadi ya da daha iyisi vaat halindeki bir hiddet olacaktır, yani kullanılabilir-şeylerle devamlı bir münasebet, bir gizilgüçlülük olacaktır. Demek oluyor ki mizaç ile karakter arasında yalnızca bir neden farklılığı vardır ve karakter bedenle özdeşleşir. Pek çok yazarın, karakteroloji çalışmalarının temeli olarak bir fizyognomoniyi kurumlaştırmak üzere yaptıkları girişimleri ve özellikle de Kretschmer'in karakter ile bedenin yapısına ilişkin güzel araştırmalarını doğrulayan şey de budur. Nitekim başkasının karakteri sentetik bütünlük olarak dolaysız bir biçimde görüye verilir. Bu, bizim onu hemen anında *betimleyebileceğimiz* anlamına gelmez. Farklılaşmış yapıları ortaya çıkarmak, duygusal yönden hemen yakalamış olduğumuz bazı verileri belirtikleştirmek, başkasının bedeni olan o topyekün ayrımsızlığı

düzenli forma dönüştürmek için zaman gerekecektir. Yanılgıya düşebiliriz, gördüğümüz şeyi *yorumlamak* için genel ve söylemsel bilgilere [connaissances generales et discursives] (başka özneler konusunda ampirik ya da istatistik olarak kanıtlanmış yasalar) başvurmak da mümkündür. Ama her türlü şıkta söz konusu olan ilk görümüzün içeriğini belirtikleştirmekten, tahmin ve eylem açısından düzenlemekten başkaca bir şey değildir. Hiç şüphesiz "ilk izlenimin yanılmadığını" yineleyip duran insanların söylemek istedikleri de budur. Gerçekten de, ilk karşılaşmadan itibaren, başkası bütünüyle ve dolaysız olarak, örtüsü de gizi de olmaksızın verilir. Öğrenmek, burada, anlamaktır, geliştirmek ve değerlendirmektir.

Bununla birlikte başkası, *olduğu* şeyin içinde bu biçimde verilir. Karakter, olgusallıktan, yani kökensel olumsallıktan farklı değildir. Şimdi, başkasını *özgür* olarak kavrarız; yukarıda *özgürlüğü,* başkasının nesnel bir niteliği olarak, durumları koşulsuzca değiştirmeye muktedir olmak şeklinde göstermiştik. Bu kudret kökensel olarak başkasını oluşturan ve bir durumun genel olarak varolmasını mümkün kılma kudreti olan kudretten ayrılmaz: gerçekten de bir durumu değişime uğratabilmek, aslında bir durumun varolmasını mümkün kılmaktır. Başkasının nesnel özgürlüğü aşılmış-aşkınlıktan ibarettir; nesne-özgürlüktür, bunu daha önce göstermiştik. Bu anlamda başkası, kendini sürekli bir biçimde değişime uğratılan bir durumdan itibaren anlamak zorunda olan olarak belirir. Bedenin her zaman *geçmiş* [passe] olması bu yüzdendir. Bu anlamda, başkasının karakteri bize *ötesine geçilen* [depasse] gibi ifşa edilir. Hiddet vaadi olarak asabiyet bile her zaman ötesine geçilen vaattir. Böylece karakter kendini başkasının olgusallığı olarak ve bu olgusallık görüme erişilebilir olduğu ölçüde verir, ama aynı zamanda da yalnızca ötesine geçilmiş olmak için olan olarak verir. Bu anlamda "hiddete kapılmak", bizatihi asabiyete rıza gösterildiğinden ötürü esasen asabiyetin ötesine geçmektir, ona bir anlam vermektir; şu halde hiddet, asabiyetin nesne-özgürlük tarafından yeniden ele geçirilmesi olarak belirecektir. Bu, böylece yeniden bir öznelliğe gönderilmiş olmamız demek değildir, sadece şu demektir ki burada aştığımız şey yalnızca başkasının olgusallığı olmayıp onun aşkınlığıdır, yalnızca varlığı yani geçmişi olmayıp şimdiki zamanı ve geleceğidir. Başkasının hiddeti bana her zaman özgür-hiddet olarak görünmekle birlikte (bu da bizatihi onu *yargılıyor* olmamdan ötürü besbelli bir şeydir) ben her zaman bu hiddeti aşabilirim, yani onu körükleyebilir ya da yatıştırabilirim, dahası bu hiddeti ancak onu aşarak ve

yalnızca böyle kavrarım. Böylece beden aşılmış-aşkınlığın olgusallığı olduğundan her zaman kendi-kendisinin-ötesini-işaret-eden-bedendir: hem mekânın içinde -bu durumdur- hem de zamanın içinde — bu da nesne-özgürlüktür. Başkası için beden tam manasıyla büyülü nesnedir. Nitekim başkasının bedeni her zaman "bedenden-de-fazla-beden"dir, çünkü başkası bana aracısız olarak ve tümüyle kendi olgusallığının sürekli ötesine geçilmesi içinde verilir. Ama bu öteye geçme edimi beni bir öznelliğe yollamaz: bu edim bedenin -ister organizma olarak, ister karakter ya da araç olarak- bana hiçbir zaman *etrafsız [sans antours]* görünmemesinin ve bu etraftan itibaren belirlenmek zorunda olmasının nesnel olgusudur. Başkasının bedenini onun nesneliğiyle karıştırmamak gerekir. Başkasının nesneliği onun aşılmış olarak aşkınlığıdır. Beden bu aşkınlığın olgusallığıdır. Ama başkasının bedenliliği ve nesneliği kesin bir biçimde birbirinden ayrılamazdır.

III. BEDENİN ÜÇÜNCÜ ONTOLOJİK BOYUTU

Bedenimi varederim: onun varlık boyutlarından ilki böyledir. Bedenim başkası tarafından kullanılır ve bilinir: onun ikinci boyutu da böyledir. Ama *benim başkası için* olan olmam gibi başkası da bana kendisi için nesne olduğum özne olarak açılır. Hattâ burada, daha önce gördüğümüz gibi başkasıyla olan temel ilişkim söz konusudur. Şu halde başkası tarafından bilinen olarak kendim için varolmaktayım — özellikle de bizatihi olgusallığım içinde. Başkası tarafından beden olma vasfıyla bilinen olarak kendim için varolurum. Bedenimin üçüncü ontolojik boyutu da böyledir. Şimdi bu boyutu inceleyeceğiz; onunla birlikte bedenin varlık kipleri sorununu da tüketmiş olacağız.

Başkasının bakışının belirmesiyle birlikte kendi nesne-varlığım, yani aşılmış olarak aşkınlığım da bana açınlanmış olur. Bilinemez varlık olarak, başkasına doğru tüm sorumluluğumla ben olan kaçış, bir nesne-ben olarak bende açığa çıkar. Ama bu beni gerçekliği içinde bilemesem, hattâ tasavvur edemesem bile, en azından onun formel yapılarından bazılarını kavrayabilecek durumdayım. Özellikle de kendimi başkası tarafından olgusal varoluşum içinde yakalanmış hissederim; başkası-için-oradaki-varlığımdan sorumluyum. Bu *oradaki-varlık* aslında bedendir. Böylece başkasıyla karşılaşma beni yalnızca aşkınlığım içinde yakalamaz:

başkasının aştığı aşkınlığın içinde ve bu aşkınlık aracılığıyla, benim aşkınlığımın hiçlediği ve aştığı olgusallık başkası için vardır ve başkası için varolduğumun bilincinde olmam ölçüsünde, benim kendi olgusallığımı artık yalnızca konuşlandmcı-olmayan hiçleyiş içinde değil, yalnızca *onu varederek* değil, ama bir dünya-ortasındaki-varlığa doğru kaçışı içinde kavrarım. Başkası ile karşılaşmanın şoku, benim açımdan, bedenimin dışarıda, başkası için bir kendinde olarak varoluşunun boş yere açığa çıkmasıdır. Böylece bedenim sadece salt ve sıradan yaşanmışlık olarak verilmez: bu yaşanmışlık bile, başkasının varoluşunun olumsal ve mutlak olgusu içinde ve bu olgu aracılığıyla benden kurtulan bir kaçış boyutu içinde, dışarıda devam eder. Benim için bedenimin varlık derinliği, en mahrem “içeride”min bu devamlı “dışarıda”sıdır. Başkasının her yerde mevcut oluşunun [omnipresence] temel olgu olması ölçüsünde, oradaki-varlığımın nesneliği de olgusallığımın değişmez bir boyutudur; kendim için mümkün olanlara doğru olumsallığımın ötesine geçerek ve bu olgusallık bir onulmaza doğru sinsice benden kaçtığı sürece olumsallığımı varederim. Bedenim yalnızca kendisi olduğum bakış açısı olarak orada değildir, bunun yanı sıra asla edinemeyeceğim bakış açılarının halihazırda bu bakış açısı üzerinden edinildiği bir bakış açısı olarak da oradadır; dört bir yönden benden kurtulur. Bu öncelikle, kendi kendilerini kavrayamayan bu *duyular* bütününün başka yerde ve başkaları tarafından kavranmış gibi verildikleri anlamına gelir. Böylece boş yere ortaya çıkan bu kavrayış bir ontolojik zorunluluk vasfı taşımaz, bu kavrayışı benim olgusallığımın bizatihi varoluşundan türetmek mümkün değildir, bu kavrayış besbelli ve mutlak bir olgudur; fiili bir zorunluluk vasfına sahiptir. Olgusallığım salt olumsallık olduğundan ve bana konuşlandırıcı-olmayan yönden olgusal zorunluluk gibi açınlandığından, bu olgusallığın başkası-için-varlığı da bu olgusallığın olumsallığını çoğaltagelir: olgusallık benden kurtulan bir olumsallık sonsuzu içinde benden kaçar ve kaybolur. Böylece *duyularımı* üzerinde hiçbir bakış açısı edinemediğim bu mahrem bakış açısı olarak *gördüğüm* anın içinde bile, onların başkası-için-varlığı bana musallattır: onlar *vardır.* Bu masa ya da bu ağaç benim için nasılsa duyularım da başkası için öyledir, *herhangi bir dünyanın* ortasındadır; *benim* dünyamın başkasına doğru mutlak akışı içinde ve bu akış aracılığıyla vardır. Böylece duyularımın *kendi* dünyamı yok etmeksizin soyut olarak düşünemeyeceğim göreceliği aynı zamanda da başkasının varoluşu aracılığıyla hiç durmadan bende

şimdileşir / mevcutlaşır [presentifier]; ama bu salt ve kavranamaz bir şimdileşmedir / mevcutlaşmadır. Bunun gibi, bedenim de benim için kendisi olduğum alettir ve başkaca hiçbir alet tarafından kullanılması mümkün değildir; ama kökensel karşılaşmamız içinde başkasının kendi için mümkün olanlara doğru benim oradaki-varlığımı aşması ölçüsünde, ben olan bu alet sonsuz bir aletsel dizi içine gömülü alet olarak bende mevcutlaşır, yine de ben hiçbir biçimde bu dizi üzerinde kuşbakışı bir bakış açısı edinemem. Bedenim yabancılaşmış olarak aletler-arasından-bir-alet-varlığa, duyu organları-tarafından-kavranan-duyu-organı-varlığa doğru benden kurtulur ve bu da *benim* dünyamın başkasına doğru akan ve başkasının *kendi* dünyası içinde yeniden kavrayacağı somut çöküşüyle, yabancılaştıran tahribatıyla olur. Örneğin, bir hekim ciğerlerimi dinlediğinde, *onun kulağını algılarım* ve, dünyanın nesneleri beni mutlak atıf merkezi olarak işaret ettikleri ölçüde, algılanan bu kulak bazı yapıları benim fon-bedenim üzerinde varettiğim formlar olarak gösterir. Bu yapılar tam da -ve benim varlığımla aynı beliriş içinde- salt yaşanmışlıktır, varettiğim ve hiçlediğim şeydir. Nitekim burada, en başta, gösterme ve yaşanmışlık arasındaki kökensel bağlantıyla karşılaşırız: algılanan şeyler öznel olarak "varettiğim" şeyi gösterirler. Ama "kulak" olan duyu nesnesi çöktüğü anda bedenimden gelen sesleri dinleyen, kendi bedeniyle benim bedenimi hisseden kişi olarak hekimi kavradığım anda, gösterilen yaşanmış benimki olmayan bir dünyanın ortasında *özneliğimin dışındaki şey* olarak gösterilmiş hale gelir. Bedenim yabancılaşmış olarak gösterilir. Yabancılaşmamın deneyimi *sıkılganlık* gibi duygusal yapılar içinde ve onlar aracılığıyla edinilir. "Kızardığını hissetmek", "terlediğini hissetmek", vb. uygun olmamakla beraber sıkılganın durumunu açıklamak üzere kullandığı deyimlerdir: bununla anlatmak istediği, bedeni hakkında bu bedenin onun için değil de *başkası için* olduğu yolunda canlı ve değişmez bir bilince sahip olmasıdır. Bedenimin yabancılaşmasıyla birlikte onulmaz gibi kavranan bu değişmez huzursuzluk, kızarma korkusu gibi psikolojik rahatsızlıklara yol açabilir; bunlar bedenimin başkası için varoluşunun dehşet verici ve metafizik kavranışından başkaca bir şey değildir. Nitekim sıkılgan kişinin "kendi bedeninden rahatsız olduğu" söylenir. Aslında bu deyim duruma uygun düşmemektedir: varettiğim biçimiyle bedenimden rahatsız olamam. Beni rahatsız etmesi gereken, başkası için olduğu haliyle bedenimdir. Ve burada da yine deyim yerine oturmamıştır, çünkü ben ancak kendi evrenimin içinde

mevcut olan ve beni daha başka aletleri kullanma konusunda rahatsız eden somut bir şey tarafından rahatsız edilebilirim. Karışıklık burada daha bir İnceliklidir, çünkü beni rahatsız eden şey namevcuttur; başkası için bedenimle asla bir engelmiş gibi karşılaşmam, tam tersine, bedenim asla orada olmadığı için, kavranamaz olarak kaldığı için *rahatsız edici* olabilmektedir. Uygun olan biçimlenişi ve tavrı bedenime kazandırmak için ona ulaşmaya, onu gemlemeye, ondan bir araçmışçasına -çünkü o kendini *bir dünyanın içindeki araç* olarak da pekâlâ verir- yararlanmaya çalışırım: ne var ki o tam da ilke olarak erimdışıdır ve bu kez de onu sahiplenmek için giriştiğim bütün edimler benden kurtulur, bu edimler bana belli bir mesafede başkası-için-beden olarak sabitlenirler. Böylece durmadan "körlemesine" eylemek, sonuçlarını asla bilmeksizin rastgele atış yapmak zorundayım. Bu yüzden, girişimlerinin beyhudeliğini kabullendikten sonra sıkılgan kişinin çabaları başkası-için-bedenini ortadan kaldırmaya yönelecektir. "Ortadan kaybolmayı", "görünmez" olmayı, vb. temenni ederken yok etmek istediği, kendi-için-bedeni değil yabancılaşan-bedenin bu kavranamaz boyutudur.

Çünkü gerçekten de başkası-için-bedene de kendimiz-için-bedene atfettiğimiz kadar gerçeklik atfederiz. Dahası, başkası-için-beden, bizim-için-bedendir, ama kavranamaz ve yabancılaşmıştır. O zaman bize öyle gelir ki başkası, bizim yapmaya muktedir olmadığımız ama yine de bize düşen bir işlevi bizim için yerine getirmektedir: *bizi olduğumuz gibi görmek işlevini*. Dil, başkası-için-bedenimizin belli başlı yapılarını bize -boş yere-açınlamak suretiyle (oysa ki varedilen beden anlatılamazdır) bizi başkası üzerindeki sözümona misyonumuzdan bütünüyle kurtulmaya yönlendirir. Kendimizi başkasının gözleriyle görmeye razı oluruz; bunun anlamı, varlığımızı dilin açınlamalarıyla öğrenmeye kalkışmamızdır. Böylece bütün bir sözel rabıtalar sistemi ortaya çıkar ve biz bu sistem aracılığıyla bedenimizi başkası için olduğu haliyle kendi kendimize gösterirken, bu göstergeleri bedenimizi bizim için olduğu haliyle adlandırmak için kullanırız. Başkasının bedeni ile benim bedenimin analojik tabi oluşu işte bu düzeyde gerçekleşir. Gerçekten de -"başkasının bedeninin benim için olması gibi benim bedenimin de başkası için olduğunu" düşünebilmem için-başkasıyla nesneleştirici özneliği içinde, sonra da nesne olarak karşılaşmış olmam zorunludur; başkasının bedenini kendi bedenimin benzeri olan nesne gibi yargılamam için bu bedenin bana nesne olarak verilmiş olması ve

benim bedenimin de kendi yönünden bana bir nesne-boyutu göstermiş olması gerekir. Analoji ya da benzerliğin başkasının beden-nesnesi ile benim bedenimin nesneliğini *önceden* oluşturması asla mümkün değildir; tersine, bu iki nesnelik, bir analojik ilkenin devreye girebilmesi için önceden varolmak zorundadırlar. Dolayısıyla burada bedenimin başkası için olan yapılarını bana dil öğretir. Bununla birlikte dilin, anlamlılıklarıyla beraber bedenim ile onu vareden bilincimin arasına üzerine düşünülmemiş düzlemde sızamayacağını da kavramak gerekir. Bu düzlemde bedenin başkasına doğru yabancılaşması ve üçüncü varlık boyutu ancak boşlukta duyumsanabilir, yaşanmış olgusallığın bir uzantısından ibarettir. Hiçbir kavramı, hiçbir bilişsel görüyü [intuition congnitive] buna bağlayamayız. Bedenimin başkası için nesneligi benim için nesne değildir ve benim bedenimi de nesne olarak oluşturamaz: bu nesnelik varettiğim bedenin kaçışı gibi duyumsanır. Başkasının benim bedenim hakkında sahip olduğu ve bana dil aracılığıyla ilettiği bilgilerin benim-için-bedenime özel türde bir yapı kazandırabilmesi için bu bilgilerin bir nesneye uymaları ve bedenimin benim için esasen bir nesne olması gerekir. Şu halde bu bilgiler ancak düşünümsel bilinç düzeyinde devreye girebilirler: olgusallığı, konuşlandırıcı-olmayan bilinç tarafından düpedüz varedilen olarak değil, düşünüm aracılığıyla yakalanmış hemen-hemen-neşne olarak nitelendireceklerdir. He-men-hemen-nesne ile düşünümsel bilinç arasına yerleşmek suretiyle psişik hemen-hemen-bedenin nesneleştirilmesini tamamlayacak olan şey işte bu kavramsal katman olacaktır. Düşünüm, daha önce gördüğümüz gibi olgusallığı yakalar ve bir gerçek-olmayana doğru onun ötesine geçer; bu gerçek-olmayanın essesi salt bir *percipidir* ve biz onu *psişik* diye adlandırdık. Bu psişik olan oluşturulur. Kendi tarihimiz içinde edindiğimiz ve hepsi de bize başkası ile kurduğumuz her türden ilişki içinde ulaşan kavramsal bilgiler, psişik bedenin kurucu bir katmanını üreteceklerdir. Kısacası düşünümsel yönden bedenimize katlandığımız ölçüde, bu bedeni işbirlikçi düşünüm aracılığıyla hemen-hemen-nesne halinde oluştururuz — böylece gözlem bizim kendimizden gelir. Ama bu bedeni *bildiğimiz* andan itibaren, yani tümüyle bilişsel bir görü içinde kavradığımız andan itibaren, onu bizatihi bu görü aracılığıyla başkasının bilgileriyle oluştururuz, yani asla kendiliğinden bizim için olamayacak biçimde oluştururuz. Şu halde psişik bedenimizin bilinebilir yapıları sadece ve boş yere bu bedenin devamlı yabancılaşmasını gösterirler. Biz bu

yabancılaşmayı yaşayacak yerde, psişik-beden olan hemen-hemen-nesneye doğru yaşanmış olgusallığın ötesine geçmek ve bu *katlanılan* hemen-hemen-nesneyi ilke olarak bana verili olmayan ve sadece imlenen varlık vasıflarına doğru yeniden aşmak suretiyle boş yere oluştururuz.

Örneğin, "psişik" acı konusundaki betimlememize geri dönelim. Düşünümün, "katlanmak" suretiyle, onu nasıl rahatsızlık halinde oluşturduğunu gördük. Ama betimlememizi orada kesmek zorunda kaldık, çünkü daha ileriye gidebilecek imkânlardan yoksunduk. Şimdi betimlememizi sürdürebiliriz: katlandığım rahatsızlığı kendindeliğinde, yani tam da başkası-için-varlığı içinde hedefleyebilirim. Bu anda onu *bilirim*, yani rahatsızlığı benden kurtulan varlık boyutu içinde başkalarına çevirdiği yüzüyle hedeflerim ve hedefleyişim dilin bana taşıdığı bilmeyle doludur, yani bana başkasından gelen, hiçbir şıkta tek başıma oluşturamayacağım, ya da *kendi* bedenime yöneltmek üzere kendiliğimden düşünemeyeceğim aletsel kavramlar kullanırım. Bedenimi başkasının kavramları aracılığıyla *bilirim.* Ama buradan çıkan sonuç, bizatihi düşünüm içinde, bedenim hakkında başkasının bakış açısını benimsememdir; bedenimi sanki ona nispeten başkasıymışım gibi kavramaya çalışırım. Bu durumda açıktır ki rahatsızlığa uyguladığım kategoriler de onu *boş yere* oluştururlar, yani benden kurtulan bir boyut içinde oluştururlar. O halde neden görüden [intuition] söz ediyoruz? Çünkü her şeye rağmen *katlanılan beden,* kendisinin ötesine geçen yabancılaştırıcı anlamlılıklar için bir çekirdek, bir madde görevi yapar: birtakım sınırlar ve içi boş düzenleme şemaları olarak getirdiğim yeni özelliklere doğru benden kurtulan *rahatsızlıktır.* Böylece, örneğin, psişik olarak ızdırabını çektiğim rahatsızlığım düşünümsel olarak bana *mide* rahatsızlığı gibi görünür. "Mide" ağrısının, ağrısıyla yaşanan olarak midenin kendisi *olduğunu* iyi anlayalım. Ağrı bu haliyle, bilişsel yabancılaşma katmanının [couche alienante cognitive] müdahalesinden önce ne yerel imdir, ne de özdeşleşmedir. Mide ağrısı, salt acı niteliği olarak bilincin kendisine mevcut olduğu midedir. Bu haliyle, daha önce de gördüğümüz gibi rahatsızlık kendiliğinden farklılaşır -ve zihinsel özdeşleştirme ya da ayrancılık işlemi olmaksızın- her türlü başka acıdan, her türlü başka rahatsızlıktan ayrılır. Ne var ki bu düzeyde "mide" bir anlatılmazdır, ne adlandırılabilir ne de düşünülebilir: yalnızca, varolmuş-beden fonundan yükselen bu katlanılan formdur. Katlanılan rahatsızlığın şimdi de adlandırılan *mideye* doğru ötesine

geçen nesneleştirici bilme, midenin belli bir nesnel yapısının bilgisidir: midenin bir tulumu andırdığını, bir tür cep olduğunu, salgılar, diyastazlar ürettiğini, yumuşak dokulu gömleksi bir kasla kuşatıldığını, vb. bilirim. Aynı zamanda bir ülsere yakalanmış olduğunu da bilebilirim — çünkü bir hekim bunu bana bildirmiştir. Ve bu kez bu ülseri az çok net bir biçimde gözümde canlandırabilirim. Onu bir kemirgen gibi, hafif bir içsel pislik gibi düşünebilirim; onu apselerle, sivilcelerle, çıbanlarla, irinle, vb. analoji içinde tasavvur edebilirim. Bütün bunlar ilke olarak ya başkalarından edindiğim bilgilerden ya da başkalarının benim hakkımda sahip oldukları bilgilerden kaynaklanır. Ama her türlü şıkta bunlar, maruz kaldığım rahatsızlığı bana ait olduğu ölçüde değil de benden kurtulduğu ölçüde oluşturabilir. Mide ve ülser, bana ait olan nesnenin kaçış yolları, yabancılaşma açılımları haline gelir, işte o zaman yeni bir varoluş katmanı ortaya çıkar: katlanılan rahatsızlığa doğru yaşanan acının ötesine geçmiştik; *hastalığa* doğru rahatsızlığın ötesine geçeriz. Hastalık, *psişik* olarak elbette hekim tarafından bilinen ve betimlenen hastalıktan çok farklıdır: bir haldir. Burada mikroplar ya da doku bozulması değil, sentetik bir tahribat formu söz konusudur. Bu form *ilke olarak benden kurtulur,* ara sıra acı “dışsallaşmaları”, rahatsızlığımı dışavuran “krizler” aracılığıyla açığa çıkar, ama bunun dışında kaybolmaksızın erimdışı kalır. O zaman nesnel yönden *başkaları için* saptanabilir: onu bana başkaları öğretir, başkaları onu tanılayabilir; ben hiçbir şekilde bu formun bilincinde olmazken, o başkaları için mevcuttur. Şu halde bu form derinlerdeki yapısı içinde düpedüz bir *başkası için varlıktır.* Ve acı çekmediğim zaman bu formdan söz ettiğimde, onun karşısında sanki itke olarak erimdışı ve mutemetleri başkaları olan bir nesne karşısındaymışım gibi davranırım. Karaciğer şikâyetlerim varsa acılarımı uyandırmamak için şarap içmem. Ama kesin hedefim, yani karaciğerimdeki acıları uyandırmama hedefi hiçbir biçimde şu öteki hedeften ayrılmaz: bana bu acıların nedenini açıklayan hekimin yasaklarına uymak. Böylece bir başkası *benim hastalığımdan* sorumludur. Ama yine de başkaları aracılığıyla bana gelen bu nesne, dağılmış kendiliğindenliğe ilişkin birtakım özelliklerini muhafaza eder ve bunlar da benim bu nesneyi rahatsızlığım içinde kavramamdan kaynaklanır. Amacımız bu yeni nesneyi betimlemek, ya da onun büyülü kendiliğindenlik, tahripkâr ereklilik, kötü güç olma gibi özellikleri, ben ile aşinalığı ve varlığımla olan münasebetleri (çünkü bu her şeyden önce *benim* hastalığımdır) üzerinde durmak değil.

Yalnızca, hastalıkta bile bedenin verili olduğuna işaret etmek istiyoruz; beden, rahatsızlığın taşıyıcısı olduğu gibi, şimdi de hastalığın tözü, hastalık tarafından tahrip edilen şey, o tahripkâr formun kendisi boyunca yayıldığı şeydir. Böylece yaralı mide, mide ağrısı içinde mevcuttur, bu mide ağrısını oluşturan maddenin kendisi olarak mevcuttur. Oradadır, görüde mevcuttur ve ben midemi çektiğim ızdırap içinde, özellikleriyle birlikte yakalarım. Onu *kemirilen şey* olarak kavrarım, "tulum şeklindeki bir cep" gibi kavrarım, vb. Elbette onu göremem, ama onun *benim ağrım olduğunu* bilirim. Hatalı olarak "endoskopi" diye adlandırılan fenomenler buradan kaynaklanır. Aslında ağrının kendisi, Sollier'nin öne sürdüğünün tersine bana midemle ilgili hiçbir şey öğretmez. Ama ağrı aracılığıyla ve ağrının içinde edindiğim bilme, bana somut ve tastamam bilebileceğim kadar nesnel vasıflarla tanımlanmış bir namevcudiyet olarak beliren bir *başkası-için-mide* oluşturur. Ne var ki böylece tanımlanan nesne, ilke olarak benim ağrımın yabancılaşma kutbu gibidir; ilke olarak, benim daha olacak olmaksızın olduğum ve başka şeye doğru ötesine geçemeyeceğim şeydir. Nitekim bir başkası-için-varlık konuşlandırıcı-olmayan olarak yaşanmış olgusallığıma nasıl musallatsa, aynı biçimde bir başkası-için-nesne-varlık da psişik bedenimin bir kurtulma boyutu olarak, işbirlikçi düşünüm için hemen-hemen-nesne halinde oluşturulan olgusallığa musallattır. Keza, salt bulantının da bir yabancılaşma boyutuna doğru ötesine geçilebilir: bulantı o zaman başkası için bedenimi "görünüm"ü, "gidişat"ı, "fizyonomi"si içinde bana ifşa edecektir; kendini o zaman suratımdan duyduğum *tiksinti* olarak, fazlasıyla beyaz tenimin, fazlasıyla sabit yüz ifademin, vb. tiksintisi olarak verecektir. Ama terimleri tersyüz etmek gerekir; tiksinti duyduğum *şey* bütün bunlar değildir. Ne var ki bulantı konuşlandırıcı-olmayan yönden varedilen olarak bütün bunlardır. Ve onu başkası için olduğu şeye doğru devam ettiren de benim buna ilişkin bilgimdir. Çünkü benim bulantımı tam da *ten* olarak ve her tenin bulantı verici özelliği içinde kavrayan başkasıdır.

Yukarıdaki açıklamalarla bedenimin görünmelerine ilişkin betimlemeyi tüketmiş olmuyoruz. Geriye, görünmenin *kuraldışı* bir türü diye adlandıracağımız şeyin betimlenmesi kalıyor. Gerçekten de ellerimi görebilir, sırtıma dokunabilir, terimin kokusunu duyabilirim. Bu durumda, örneğin elim bana pek çok nesneler arasından bir nesne gibi görünür. Etrafımdakiler tarafından atıf merkezi olarak *işaret edilen* değildir; onlarla birlikte dünyanın içinde düzenlenir ve onlar gibi benim bedenimi de atıf

merkezi olarak bu el işaret eder. Dünyanın parçasıdır. Aynı biçimde bu el artık birtakım aletler yardımıyla kullanamayacağım alet de değildir; tersine, dünyanın ortasında keşfettiğim araçların parçasıdır; onu, örneğin öteki elimin yardımıyla *kullanmam* mümkündür, tıpkı bir bademi ya da bir cevizi kavramış olduğum sol yumruğuma sağ elimle vurduğumda olduğu gibi. Bu durumda elim kullanılan-araçların sonsuz sistemiyle bütünleşir. Bu yeni görünme türünde bizi endişelendirebilecek ya da biraz önceki düşüncelere döndürebilecek hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte ondan söz etmek de gerekiyordu. Bu yeni görünme türünü bedenin görünmelerinin sırası içindeki *kendi yerine* yerleştirmek koşuluyla, yani onu en sonda ve tıpkı kuruluşumuzun bir "merak nesnesi" gibi incelemek koşuluyla kolayca açıklayabiliriz. Gerçekten de elimin bu görünmesi, sadece, iyi tanımlanan bazı durumlarda kendi bedenimiz üzerinde başkasının bakış açısını edinebileceğimiz, ya da dilerseniz bedenimizin bize başkasının bedeniymiş gibi görünebileceği anlamına gelir. Bedene ilişkin genel bir teori oluşturmak üzere bu görünmeden yola çıkan düşünürler, sorunun terimlerini radikal bir biçimde tersyüz etmişler ve sorunu asla anlamama tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Nitekim bedenimizi *görmenin* bu imkânı kesinlikle olumsal olan düpedüz bir olgusal veridir. Bu imkân ne kendi-için açısından bir bedene "sahip olmak" zorunluluğundan, ne de başkası-için-bedenin olgusal yapılarından çıkarsanabilir. Kendi kendileri üzerinde hiçbir görüş edinemeyecek bedenler kolayca tasavvur edilebilir; hattâ farklı bir sinir sistemi ve duyu organlarıyla donatılmış olmakla beraber bu sistemi ve bu organları kendi kendilerini tanımak için kullanamayan bazı böceklerin durumu da anlaşıldığı kadarıyla böyledir. Dolayısıyla burada bir yapı özelliği söz konusudur, onu bu yapıdan çıkarsamaya kalkışmaksızın bu özelliğe değinmek zorundayız. Ellere sahip olmak ve birbirine dokunabilen ellere sahip olmak: işte aynı olumsallık düzleminde yer alan ve bu halleriyle ya salt anatomik betimlemeden ya da metafizikten kaynaklanan iki olgu. Bunları bedenselliğe ilişkin bir inceleme için temel alamazdık.

Ayrıca bedenin bu görünmesinin, bize eyleyen ve algılayan olarak değil, eylenen ve algılanan olarak bedeni ifşa ettiğini de belirtmek gerekir. Kısacası, bu bölümün başında da işaret etmiş olduğumuz gibi bir gözün öteki gözü görmesine imkân verecek bir görme organları sistemi tasavvur etmek mümkün olabilir. Ama görülecek olan göz, atıf varlığı olarak değil şey olarak görülürdü. Benzer biçimde, tuttuğum el tutan el olarak

kavranmaz, kavranabilir nesne olarak kavranır. Böylece *bizim için bedenimizin* doğası bu bedene başkasının bakış açısından bakabildiğimiz ölçüde bizden tamamen kurtulur. Zaten şuna da işaret etmek gerekir ki duyu organlarının düzenlenişi bedeni başkasına göründüğü gibi görmeye imkân verse bile, bedenin araç-şey olarak, kullanılabilir-şey olarak görünmesi çocukta oldukça geç bir dönemde ortaya çıkar; her türlü şıkta gerçek anlamda beden(in) ve araçsallık bileşimi olarak dünyanın bilincinin ortaya çıkmasından daha sonraya rastlar; başkalarının bedenlerinin algılanmasından daha sonradır. Çocuk, elini tutmayı, onu görmeyi öğrendiği zaman, esasen uzun zamandan beri, almayı, kendine çekmeyi, itmeyi, tutmayı bilmektedir. Sıklıkla yapılan deneyler iki aylık bir çocuğun elini *kendi* eli gibi görmediğini göstermiştir. Eline bakar ve eğer eli görüş alanının dışına çıkarsa, başını çevirip onu bakışlarıyla aramaya koyulur; sanki bu eli yeniden bakış açısına yerleştirmek onun elinde değilmiş gibi. Varedilen-beden ile görülen-beden arasındaki atıf çizelgelerini oluşturmayı bir dizi psikolojik işlem, özdeşleştirme ve tanıma sentezi aracılığıyla başaracaktır. Yine de önce başkasının bedenine ilişkin öğrenimine başlamış olması gerekir. Böylece benim bedenimin algılanması, kronolojik yönden, başkasının bedeninin algılanmasından sonra yer alır.

Kendi yerinde ve kendi takviminde, kökensel olumsallığı içinde ele alındığında, bu algılamanın yeni sorunlara yol açabileceği fark edilmiyor. Beden, ben olan araçtır. Beden, dünyanın-içindeki-varlığa doğru olgusallığımın ötesine geçtiğim ölçüde “dünyanın-ortasmda” olma olgusallığımdır. Elbette bu olgusallık üzerinde topyekûn bir bakış açısı edinmem radikal bir şekilde mümkün değildir, aksi takdirde o olmaktan çıkardım. Ama bedenimin bazı yapılarının, dünyanın nesneleri için atıf merkezi olmaktan çıkmaksızın, radikal bir biçimde farklı bir bakış açısından başka nesnelerle düzenlenerek bu nesnelerle birlikte şu ya da bu duyu organlarımı kısmi atıf merkezi gibi göstermesinde ve fon-bedenden form gibi yükselmesinde şaşırtıcı olan ne vardır? Gözümün kendi-kendisini görmesi doğası gereği imkânsızdır. Ama elimin gözlerime dokunmasında şaşırtıcı olan ne vardır? Eğer buna şaşırmış görünüyorsak, nedeni, kendi-içinin dünya üzerindeki somut bakış açısı olarak belirme zorunluluğunu dünyanın ortasındaki somut ve olumsal bir varoluş zorunluluğu olarak göreceğimize, onu kesin bir biçimde nesneler arasındaki bilinebilir ilişkilere

ve bilgilerimin gelişmesi için gereken basit kurallara indirgenebilecek ideal mecburiyetler olarak kavramamızdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAŞKASI İLE SOMUT İLİŞKİLER

Buraya kadar yaptığımız, başkası ile temel ilişkimizi betimlemekten ibaretti. Bu ilişki, bedenimizin üç varlık boyutunu belirtikleştirmemize imkân verdi. Başkasının bedeniyle benim bedenim arasındaki ilişkiyi anlamak, benim başkasıyla kökensel ilişkimi anlamak için birincil öneme sahip olduğundan, bedenin yapısının bilinmesi varlığımın başkasının varlığıyla kuracağı her türlü tikel ilişkinin incelenebilmesi için şarttır; Nitekim bu ilişkiler her iki yönden de olgusallığı, yani beden olarak dünyanın ortasındaki varoluşumuzu varsayar. Beden, başkasıyla aramdaki ilişkilerin aracı ve nedeni olduğu için değil. Ne var ki beden bu ilişkilerin anlamlılığını oluşturur, onların sınırını belirler: ben başkasının aşılmış-aşkınlığım durumdaki-beden olarak kavrarım ve kendimi de durumdaki-beden olarak başkası lehine yabancılaşmamın içinde duyumsarım. Şimdi artık bu somut ilişkileri inceleyebiliriz, çünkü bedenimiz olan olgu karşısındayız. Bu ilişkiler temel ilişkinin basit özgülleşmeleri değildir: her biri, başkasıyla kökensel ilişkiyi asıl yapısı ve temeli olarak kendi içinde barındırmakla birlikte, bu ilişkiler kendi-içinin baştan sona yeni olan varlık kipleridir. Gerçekten de bunlar, kendi-içinin başkasının yer aldığı bir dünyanın içindeki farklı tavırlarını gösterirler. Dolayısıyla her biri kendi tarzında ikili ilişkiyi gösterir: başkası-için-kendi-için ve kendinde ilişkiyi. Demek oluyor ki eğer dünya-içindeki-başkasıyla aramızdaki en ilkel ilişkilerimizin yapılarını belirtikleştirmeyi başaracak olursak görevimizi tamamlamış olacağız; nitekim bu çalışmanın başında kendi-içinin kendindeyle olan münasebetlerini sorguluyorduk; ama şimdi görevimizin çok daha karmaşık olduğunu biliyoruz: kendi-içinin kendindeyle *başkasının mevcudiyeti karşısında* ilişkisi vardır. Bu somut olguyu betimlediğimizde, sözünü ettiğimiz üç varlık kipinin başlıca münasebetleri konusunu da sonuçlandıracak duruma gelecek ve belki de genel olarak varlığa ilişkin metafizik bir teori geliştirebileceğiz.

Kendindenin hiçlenmesi olarak kendi-için, *...e doğru kaçış* olarak zamansallaşır. Gerçekten de olgusallığımın -ya da *verili* ya da geçmiş ya da beden olmasının- kendi kendisinin temeli olabilseydi olmuş olacağı kendindeye doğru ötesine geçer. Bu edim, kendi-içinin olgusal varoluşundan, yani hiçbir şekilde temeli olmadığı kendinde olarak oradaki-varlığından kurtulmaya çalıştığını ve bu kaçışın kendi-içinin kendi-için-kendinde olacağı, yani kendine kıyasla kendi kendisinin temeli olan bir kendinde olacağı imkânsız ve durmadan kovalanan bir geleceğe doğru gerçekleştiğini söylediğimizde, esasen psikolojik terimlerle -ve bu yüzden belki daha açık olmakla birlikte uygun olmayan terimlerle- dile getirilen şeydir. Böylece kendi-için hem kaçış hem de kovalamacadır; hem kendin-deden kaçar, hem de onu kovalar; kendi-için, kovalanan-kovalayandır. Ama yukarıdaki açıklamaların psikolojik bir yorumunun yaratacağı tehlikeyi azaltmak üzere anımsayalım ki, kendi-için *daha sonra* varlığa erişmeye çalışmak için *önce* var değildir: sözün kısası, onu bu bardağın birtakım tikel özelliklerle donatılmış olması gibi, eğilimlerle donatılmış bir varolan şeklinde tasavvur etmememiz gerekir. Bu kovalayan kaçış, kendi-içinin varlığına ayrıca eklenen bir veri değildir, kendi-için bizatihi bu kaçıştır; bu kaçış kökensel hiçleyişten ayrılmaz, kendi-içinin kovalanan-kovalayan olduğunu, ya da daha olacak olmak kipinde, daha olması gereken olmak kipindeki olduğunu, ya da yine ne ise o olmadığını ve ne değilse o olduğunu söylemek, bir ve aynı şeydir. Kendi-için, kendinde değildir ve olamaz; ama kendindeyle ilişkidir; hattâ kendindeyle mümkün olan yegâne ilişkidir, kendinde tarafından dört bir yönden kuşatılmış olarak ondan ancak *hiçbir şey* olmadığı için kurtulur ve ondan *hiç* aracılığıyla ayrılır. Kendi-için her türlü olumsuzluğun ve her türlü ilişkinin temelidir**,** *o ilişkidir.*

Böyle olduğundan, başkasının belirişi kendi-içini tam da yüreğinden vurur. Kovalayan kaçış, başkası tarafından ve başkası için kendinde halinde sabitlenir, Kendinde, esasen bu kaçışı adım adım yeniden yakalıyordu] esasen bu kaçış olgunun hem radikal olumsuzlanması, değerin mutlak konumuydu, hem de her yönden olgusallıkla sabitlenmişti: en azından zamansallık aracılığıyla kurtuluyordu; en azından bütünlüğü bozulmuş bütünlük vasfı ona sürekli bir “öte” kazandırıyordu. Ama başkasının getirip karşısına diktiği ve kendi-içinin kendi ötesine doğru aştığı da bizatihi bu bütünlüktür. İşte bu bütünlük, bütünleşir: başkası için ben, onulmaz bir biçimde ne isem oyum ve özgürlüğüm bile varlığımın verili bir karakteridir.

Böylece kendinde beni gelecekte bile yeniden kavrar ve kaçışımın içinde bile beni bütünüyle dondurur; kaçışım öngörülen ve temaşa edilen kaçış, *verili* kaçış haline gelir. Ama bu donmuş kaçış asla benim kendim için olduğum kaçış değildir: bu kaçış, *dışarıda* dondurulmuştur. Kaçışımın bu nesneliğini ne aşabildiğim ne de bilebildiğim bir yabancılaşma gibi duyumsarım. Ama yine de bu nesneliği yalnızca duyumsamamdan ve bu nesneliğin kaçmakta olduğu bu kendindeyi kaçışıma kazandırmasından ötürü yüzümü ona doğru çevirmek ve onun karşısında birtakım *tavırlar* almak zorundayım. Başkasıyla olan somut münasebetlerimin kaynağı işte böyledir: bunlar baştan sona başkası için olduğum nesne karşısındaki tavırlarım tarafından yönetilirler. Ve başkasının varoluşu, olduğum ama ne sahiplenebildiğim ne de hattâ tasavvur edebildiğim varlığı bana açık ettiğinden, bu varoluş iki karşıt tavrı motive edecektir: başkası bana *bakar* ve öylelikle de benim varlığımın gizini elinde tutar, benim ne *olduğumu* bilir; böylece, varlığımın derin anlamı benim dışımda, bir namevcudiyet içine hapsedilmiş olur; başkası bana üstünlük sağlar. Dolayısıyla onu temellendiremeden olduğum kendindeden kaçtığım ölçüde, bana dışarıdan kazandırılan bu varlığı olumsuzlamaya kalkışabilirim; yani bu kez ben ona nesnelik kazandırmak üzere başkasına dönebilirim, çünkü başkasının nesneleştirilmesi benim başkası için nesneliğimin yok edicisidir. Ama öte yandan başkası, özgürlük olarak benim kendinde-varlığımın temeli olduğu ölçüde, özgürlük vasfını ortadan kaldırmaksızın bu özgürlüğü elde etmeye ve sahiplenmeye çalışabilirim: nitekim benim kendinde-varlığı-mm temeli olan bu özgürlüğe tabi olabilseydim kendime göre kendi kendimin temeli olurdum. Başkasının aşkınlığını aşmak, ya da tersine onun aşkınlık vasfını ortadan kaldırmaksızın bu aşkınlığı bende boğmak; başkası karşısındaki iki ilksel tavrım işte bunlardır. Ve burada da yine sözcükleri ihtiyatla anlamak uygun olur: benim önce olduğum ve sonra başkasını nesneleştirmeye ya da kendime tabi kılmaya “çalıştığım” doğru değildir; varlığımın ortaya çıkışı başkasının mevcudiyetinde ortaya çıkış olduğu ölçüde, kovalayan kaçış ve kovalanan kovalayan olduğum ölçüde ben, varlığımın bizatihi kökünde başkasını nesneleştirme ya da tabi kılma projesiyim. Ben başkasının deneyimiyim: işte kökensel olgu. Ama başkasına ilişkin bu deneyim kendi kendisinde başkası karşısındaki tavırdır, yani daha olacak olmak formunda “mevcut” olmaksızın *başkasına mevcut olmam* mümkündür. Böylece hâlâ kendi-içinin varlık yapılarını betimliyoruz, oysa ki başkasının dünya

içindeki mevcudiyeti mutlak ve kendiliğinden besbelli olan, ama olumsal olan bir olgudur, yani başkasının dünya içindeki mevcudiyetinin kendi-içinin ontolojik yapılarından çıkarsanması mümkün değildir.

Kendisi olduğum bu iki girişim birbirinin karşıtıdır. Bunlardan her biri ötekinin ölümüdür, yani birinin yenilgisi ötekinin benimsenmesini motive eder. Nitekim başkasına yönelik ilişkilerimin diyalektiği yoktur, bu ilişkilerin oluşturduğu bir çember vardır — yine de her girişim ötekinin yenilgisiyle zenginleşir. Bu yüzden bu ilişkilerin her birini ardışık bir biçimde inceleyeceğiz. Ama her birinin bizatihi bağrında başkasının her zaman için mevcudiyet olarak kaldığına işaret etmek uygun düşer, çünkü kesinlikle ne biri ne de öteki çelişkisiz ele alınabilir. Dahası, bunların her biri ötekindedir ve ötekinin ölümünü doğurur; böylece asla döngünün dışına çıkamayız. Başkasına yönelik temel tavırların incelenmesine girişirken bu birkaç açıklamayı gözden kaçırmamak, uygun olur. Bu tavırlar döngü halinde kendilerini üretip yok ederlerken, birinden ya da ötekinden başlamak arasında bir fark yoktur. Yine de seçmek gerektiğinden biz önce kendi-içinin başkasının özgürlüğünü kendine tabi kılmaya çalıştığı davranışları ele alacağız.

I. BAŞKASINA YÖNELİK İLK TAVIR: AŞK, DİL, MAZOŞİZM

Benim için geçerli olan başkası için de geçerlidir. Ben kendimi başkasının etkisinden kurtarmaya çalışırken, başkası da benim etkimden kurtulmaya çalışır; ben başkasını köleleştirmeye uğraşırken, başkası de beni köleleştirmeye uğraşır. Burada söz konusu olan hiçbir biçimde bir kendinde-nesneyle tekyönlü ilişki değil, karşılıklı ve hareketli münasebetlerdir. Dolayısıyla bundan sonraki betimlemeler *çatışma* perspektifi içinde düşünülmek zorundadır. Çatışma, başkası-için-varlığın kökensel anlamıdır.

Eğer başkasının *bakış* olarak ilk açığa çıkışından yola çıkacak olursak, kavranamaz olan başkası-için-varlığımızı bir *sahiplenme* [possession] formunda duyumsadığımızı kabul etmek zorunda kalırız. Ben başkası tarafından sahiplenilirim; başkasının bakışı, çıplaklığı içindeki bedenimi biçimlendirir, onu doğurur, onu yapılandırır, onu *olduğu* gibi üretir, onu benim asla göremeyeceğim gibi görür. Başkası, bir gizin sahibidir: başkası benim ne olduğumun gizine sahiptir. Beni oldurur ve

bizatihi bu yoldan beni sahiplenir, bu sahiplenme de bana sahip olmanın bilincinden başka bir şey değildir. Ve ben, nesneliğimin kabulü içinde başkasının bu bilinci taşıdığını duyumsarım. Bilinç olma vasfıyla başkası, benim için hem varlığımı benden çalandır, hem de benim varlığım olan bir varlığı "var" kılandır. Nitekim bu ontolojik yapıyı anlayabiliyorum: başkası-için-varlığımdan sorumluyum, ama bu varlığın temeli değilim; dolayısıyla bu varlık bana yine de sorumlu olduğum olumsal bir veri formunda görünür ve başkası da benim varlığımı "var" formu altında olan olarak temellendirir; ne var ki bu varlığı olanca özgürlüğüyle, özgür aşkınlığıyla ve bu aşkınlık içinde temellendirmekle birlikte ondan sorumlu değildir. Böylece kendimi varlığımdan sorumlu olarak keşfeden ben, olduğum bu varlığa dair *hak talebinde bulunurum;* yani onu yeniden edinmek isterim, ya da daha doğru terimlerle söylersek, ben varlığımı yeniden edinme projesiyim. Bana benim varlığım olarak, ama uzaktan, Tantalus'un yemeği gibi gösterilen bu varlığa doğru, onu yakalamak ve onu bizatihi kendi özgürlüğümle temellendirmek için elimi uzatmak isterim. Çünkü eğer nesne-varlığım, bir anlamda, tahammül edilmez olumsallık ve benin bir başkası tarafından düpedüz "sahiplenilmesi" ise, bir başka anlamda bu varlık, yeniden edinmem ve benim temelim olması için kurmam gereken şeyin işareti gibidir. Ama bu ancak başkasının özgürlüğünü kendime tabi kılarsam tasavvur edilebilecek şeydir. Böylece kendimi yeniden edinme projem, temelde başkasını emme projesidir. Bununla birlikte bu proje başkasının yapısını el değmemiş bir halde bırakmak zorundadır. Yani: 1) Bunun için başkasını olumlamayı, yani başkası olduğumu kendimde olumsuzlamayı bırakmam: başkası, varlığımın temeli olduğundan, başkası-için-varlığım silinmeksizin bende eriyemez. Dolayısıyla eğer başkasıyla birliği gerçekleştirmek gibi bir projem varsa, bunun anlamı başkasının başkasılığını öylece ve kendi imkânımmış gibi tabi kılmaya girişmemdir. Nitekim benim için söz konusu olan, başkasının bakış açısını kendi üzerime alma imkânını kazanmak suretiyle kendimi oldurmaktır. Ama yine de salt bir soyut bilgi yetisi kazanmak söz konusu değildir. Kendime mal etmek için atılımda bulunduğum şey salt başkası *kategorisi* değildir: bu kategori ne tasavvur edilir ne de hattâ tasavvur edilebilir. Ama başkasının katlanılan ve hissedilen somut deneyimi vesilesiyle bu somut başkasını, mutlak gerçeklik olarak başkasılığı içinde kendime katmak isterim. 2) Tabi kılmak istediğim başkası hiçbir biçimde

nesne-başkası değildir. Ya da dilerseniz başkasına katılma projem hiçbir biçimde kendi-içinimi kendi-kendim olarak yeniden kavramama ve başkasının aşkınlığını kendi imkânlarıma doğru aşmama tekabül etmez. Benim açımdan başkasını nesneleştirmek suretiyle kendi nesneliğimi silmek söz konusu değildir, böyle bir şey kendimi başkası-için-varlığımdan *kurtarmaya* tekabül ederdi; tam tersine, ben bakan-başkası olarak, kendimi başkasına tabi kılmak isterim ve bu tabi olma projesi bakılan-varlığımın daha fazla kabulünü içerir. Kısacası başkasının bakan özgürlüğünü karşımda tutmak için bakılan-varlığımla tümüyle özdeşleşirim, ve nesne-varlığım benden başkasına doğru tek mümkün ilişki olduğundan, *öteki özgürlüğün* bana tabi olmasını gerçekleştirmek üzere bana sadece bu nesne-varlık yardımcı olabilir. Kendi-için böylece üçüncü ekstazın yenilgisine tepkisini göstermek üzere kendinde-varlığının kurucusu olarak başkasının özgürlüğüyle özdeşleşmek ister. Kendi-kendine [soi-meme] göre başkası olmak -kendi-kendinde *bu başkası* olma formu altında her zaman somut olarak hedeflenen ideal- başkasıyla münasebetlerdeki ilk de-gerdir; bu demektir ki başkası-için-varlığım, başkası olarak kendi ve kendi olarak başkası olan ve kendi-varlığını başkası olarak, başkası-varlığını da kendi olarak özgürce verirken ontolojik kanıttaki bizatihi varlık olan, yani Tanrı olan bir mutlak-varlığın işaretinin tasallutu altındadır. Bu ideal, başkalarıyla münasebetlerimin kökensel olumsallığının üstesinden gelinmedikçe, yani başkasının kendini benden başkası kıldığı olumsuzlama ile kendimi başkasından başka kıldığım olumsuzlama arasında hiçbir içsel olumsuzluk ilişkisinin bulunmayışı olgusunun üstesinden gelinmedikçe gerçekleşemez. Bu olumsallığın üstesinden gelinemediğini daha önce gördük: bu olumsallık başkalarıyla ilişkilerimin *sonucudur,* tıpkı bedenimin de dünya-içindeki-varlığımın *sonucu* olması gibi. Şu halde başkasıyla birlik fiilen gerçekleştirilemezdir. Aynı zamanda *esasta* da böyledir, çünkü kendi-için ile başkasının tek bir aşkınlık içinde bulunması başkasının başkasılık vasfını ister istemez ortadan kaldırır. Böylece başkasını benle özdeşleştirme atılımında bulunmam için koşul, başkası olmamı bende olumsuzlamakta diretmemdir. Nihayet bu birleştirme projesi aynı zamanda da *çatışma* kaynağıdır, çünkü kendimi bir yandan başkası için nesne olarak duyumsarken ve onu bu deneyim aracılığıyla ve bu deneyimde tabi kılmaya yönelirken, başkası da beni dünyanın ortasındaki nesne olarak kavrar ve beni kendine tabi kılmaya hiçbir biçimde yönelmez. Dolayısıyla -başkası

için varlık ikili bir içsel olumsuzlama içerdiğinden-başkasının benim aşkınlığımı aştığı ve beni başkası için varettiği içsel olumsuzlama üzerinde etkimek, yani *başkasının özgürlüğü üzerinde etkimek* zorunludur.

Başkasının mevcudiyeti karşısında benim kendi-kendimin projesine musallat olan bu gerçekleştirilemez ideal, bir girişim olarak düşünebileceğimiz sevgiye, yani kendi imkânlarıma doğru yöneldiğim projelerimin organik bütününe tabi kılınamaz. Ama bu ideal, bir sevgi idealidir, onun gerekçesi ve amacıdır, onun değeridir. Başkasıyla ilksel ilişki olarak sevgi, benim bu değeri gerçekleştirmeyi hedeflediğim projeler bütünüdür.

Bu projeler beni başkasının özgürlüğüyle doğrudan bağlantıya sokar. Sevgi işte bu bağlamda çatışmadır. Nitekim başkasının özgürlüğünün benim varlığımın temeli olduğuna işaret etmiştik. Ama tam da başkasının özgürlüğü aracılığıyla varolduğum içindir ki hiçbir biçimde güvende değilim, ben bu özgürlüğün içinde tehlikedeyim; bu özgürlük varlığımı yoğurur ve beni *oldurur,* bana değerler atfeder ve onları benden alır, varlığıma getirdiği şey edilginlik içinde durmaksızın kendiden kaçıştır. İçinde angaje olduğum bu sorumsuz ve erimdışı, her biçime giren özgürlük, bu kez beni farklı olmanın bin türlü biçimine angaje edebilir. Varlığımı geri alma projem ancak bu özgürlüğü ele geçirirsem ve onu benim özgürlüğüme tabi özgürlük olmaya indirgersem gerçekleşebilir. Eşzamanlı olarak da, başkasının beni başkası halinde oluşturduğu, yani başkasıyla aramdaki gelecek bir özdeşliğin yollarını hazırlayabileceğim özgür içsellik olumsuzlaması üzerinde etkiyebilmemin tek yoludur. Bu, tümüyle psikolojik görünüm taşıyan şu problem üzerinde düşünüldüğünde belki de daha bir açıklık kazanacak olan şeydir: âşık neden *sevilmek* ister? Eğer aşk gerçekten de salt fizik sahiplenme arzusu olsaydı, pek çok durumda kolayca tatmin edilebilirdi. Örneğin Proust'un, metresini kendi evine yerleştiren kahramanı günün her saatinde onu görebilir, ona sahip olabilir ve onu tam bir maddi bağımlılık içinde tutmayı başarırken, kaygıdan kurtulmuş olabilirdi. Oysa tam tersine binbir endişenin onun içini de kemirip durduğunu biliriz. Albertine, Marcel'in yanındayken bile bilinci aracılığıyla ondan kurtulur ve bu yüzden Marcel kızı ancak uyurken seyrettiğinde huzura kavuşur. Şu halde aşkın "bilinç"i tutsaklaştırmak istediği açıktır. Ama bunu neden ister? Ve nasıl ister?

Gerçekten de aşkı açıklamak için onca sıklıkla başvurulan o “mülkiyet” [sahip olma] nosyonu, ilk başvurulacak nosyon olamaz. Aslında beni olduran başkası olmasaydı başkasını kendime mal etmeyi neden isteyecektim ki? Ama işte bu tam da belli bir kendine mal etme kipi içerir: kapmak istediğimiz şey, başkasının özgürlüğüdür. Ama bu özgürlüğü güç istenci aracılığıyla kapmak istemeyiz: sevgi, tiranın umurunda bile değildir; saldığı korkuyla yetinir. Tiran tebasının sevgisini arıyorsa, bunun nedeni siyasidir ve onları köleleştirmenin daha ekonomik bir yolunu bulduğunda hemen bu yolu benimser. Bunun tersine, sevilmek isteyen kişi sevdiği varlığın köleleşmesini arzu etmez. Taşkın ve mekanik bir tutkunun nesnesi haline gelmek amacında değildir. Seven kişi bir otomatikliğe sahip olmak istemez ve eğer onu rencide etmek isterseniz, sevgilisine olan tutkusunu psikolojik bir determinizmin sonucu olarak göstermeniz yeterlidir: âşık, aşkı ve varlığı içinde kendini değersizleştirilmiş hissedecektir. Tristan ve Iseut bir aşk iksiriyle deliye dönmüş olsalar daha az ilgi çekerler; ve sevilen varlığın tam anlamıyla köleleşmesinin âşığın aşkını öldürdüğü de olur. Çünkü amacın ötesine geçilmiştir: sevilen kişi otomata dönüşürse âşık kendini yapayalnız bulur. Nitekim âşık, sevgiliye bir şeye sahip olur gibi sahip olmayı arzulamaz; kendine mal etmenin özel bir türünü talep eder. Bir özgürlüğe özgürlük olarak sahip olmak ister.

Ama öte yandan aşk, istençli ve özgür angajman olan bu seçkin özgürlük formuyla da tatmin olamaz. Üzerinde ant içilmiş bir sadakata salt bağlılık olarak verilen bir aşkla kim yetinir ki? Şöyle bir söz duymayı kim ister ki: “Sizi seviyorum çünkü sizi sevmeye özgürce angaje oldum ve kendimi yadsımak istemiyorum; sizi kendime olan sadakatimden ötürü seviyorum”? Nitekim âşık, bağlılık sözü talep ederken bir yandan da bu söz verme karşısında irkilir. Bir özgürlük tarafından sevilmek ister ama bu özgürlüğün özgürlük olarak artık özgür olmamasını talep eder. Hem başkasının özgürlüğünün kendiliğinden aşk haline gelmeye karar vermesini -ve bunu yalnızca serüvenin başlangıcında değil, her zaman yapmasını- ister, hem de bu özgürlüğün *kendi kendisi tarafından* tutsak edilmesini, tutsaklığını dilemek üzere delilikte olduğu gibi, rüyada olduğu gibi kendi kendisine dönmesini bekler. Ve bu tutsaklık ellerimizin arasında hem özgür hem de zincirlenmiş vazgeçiş olmak zorundadır. Başkasında arzuladığımız şey, ne sevgideki tutkusal determinizm, ne de erimdışı bir özgürlüktür: tutkusal determinizmi *oynayan* ve kendini bütünüyle oyununa veren bir

özgürlüktür. Ve âşık da kendi adına özgürlüğün bu radikal değişiminin *nedeni* olmayı talep etmez, bu değişimin biricik ve ayrıcalıklı vesilesi olmak ister. Nitekim âşık sevgiliyi aşılabilecek bir araç olarak bir çırpıda dünyanın ortasına daldırmaksızın bu özgürlüğün nedeni olmayı isteyemez. Aşkın özü burada değildir. Tersine, aşk olayında âşık, sevgilisi için "dünyadaki her şey" olmak ister; bu onun dünyanın yanında yer aldığı anlamına gelir; âşık, dünyayı özetleyen ve sembolize eden şeydir, bütün öteki *buradakileri* kapsayan bir *buradakidir*, *nesne*dir ve nesne olmayı kabul eder. Ama öte yandan da başkasının bu nesnede özgürlüğünü kaybetmeye razı olmasını; varlığını ve varlık nedenini ikinci olgusallığı olarak bu nesnenin içinde bulmayı kabul etmesini ister; aşkınlığın sınır nesnesi olmak ister, öyle bir nesne ki başkasının aşkınlığı ona doğru ilerlerken bütün başka nesneleri aşsın, ama o hiçbir şekilde aşılamasın. Ve âşık her yerde başkasının özgürlüğünün döngüsünü arzu eder; yani her an, başkasının, özgürlüğü içinde kendi aşkınlığına getirdiği bu sınırı kabul etmesini ama bunun söz konusu kabulün motive edicisi olarak *esasen* mevcut olmasını ister. Esasen seçilmiş olan amaç vasfıyla, amaç olarak seçilmek ister. Âşığın sevgiliden beklediği şeyi derinlemesine kavrayabiliyoruz: âşık, başkasının özgürlüğü üzerinde *etkimek* değil, bu özgürlüğün nesnel sınırı olarak *a priori* bir biçimde varolmak, yani bu özgürlükle aynı anda ve bu özgürlüğün özgür olmak için kabullenmek zorunda olduğu sınır olarak bizatihi belirişi içinde verilmek ister. Bizatihi bu nedenle, âşığın istediği şey başkasının özgürlüğünün kendi-kendisi tarafından kısılıp kalması, tutulmasıdır: bu yapısal sınır gerçekten de bir veridir ve özgürlüğün sınırı olarak verinin görünmesi bile özgürlüğün kendisini verinin içinde *varettiği* ve bu verinin ötesine geçmeye kendisinin koyduğu yasak olarak *varettiği* anlamına gelir. Ve bu yasak âşık tarafından hem yaşanan, yani maruz kalınan olarak -tek kelimeyle bir olgusallık olarak- *hem de* özgürce razı olunan olarak düşünülür. Yasağa, özgürce rıza gösterilmiş olabilmelidir, çünkü kendini özgürlük olarak seçen bir özgürlüğün belirişiyle bir ve aynı şey olmak zorundadır. Ama bu yasak yalnızca yaşanmış olmak zorundadır, çünkü her zaman mevcut bir imkânsızlık, başkasının özgürlüğü üzerinde onun en derin noktasına kadar gerileyen bir olgusallık olmak zorundadır; ve bu da psikolojik ifadesini, sevgilinin beni sevmek için daha önceden almış olduğu özgür kararın

sevgilinin şimdiki özgür angajmanı *içine* büyüleyen bir motivasyon olarak sızma gerekliliğinde bulur.

Şimdi artık bu gerekliliğin anlamını kavrıyoruz: başkası için fiili sınır olmak zorunda olan bu olgusallık, benim sevilmiş olmak gerekliliğim içindedir ve sonuçta başkasının *kendi* olgusallığı olmak üzere, *benim* olgusallığımdır. Başkasının oldurduğu nesne olarak, başkasının bizatihi aşkınlığında içerilen sınır olmak zorundayım; başkasının, varlıkta belirirken beni de ötesine geçilmez ve mutlak gibi varedeceği tarzda, hiçleştiren kendi-için olarak değil ama dünyanın-ortasında-ki-başkası-için-varlık olarak varedeceği tarzda. Böylece sevilmiş olmayı istemek kendi olgusallığını başkasına bulaştırmaktır, sizi boyun eğen ve angaje olan bir özgürlüğün angaje olarak durmadan yeniden yaratması için onu zorlamayı istemektir; aynı zamanda hem özgürlüğün olguyu temellendirmesini, hem de olgunun özgürlük karşısında üstünlük sahibi olmasını istemektir. Bu sonuca ulaşıla-bilseydi, öncelikle başkasının bilinci içinde *güvenlikte* bulunurdum. Çünkü kaygımın ve utancımın nedeni en başta başkası-için-varlığımın içinde kendimi her zaman başka şeye doğru ötesine geçilebilen şey, salt değer yargısı nesnesi, salt araç, salt alet olarak duyumsamam ve kavramamdır. Kaygım, bir başkasının beni mutlak bir özgürlük içinde oldurduğu bu varlığı zorunlulukla ve özgürce üstlenmemden kaynaklanır: "Kimbilir ben onun için neyim! Kimbilir beni nasıl düşünüyor." Bu şu anlama gelir: "Kimbilir beni nasıl olduruyor"; günün birinde bir yol kavşağında karşılaşıvermekten çekindiğim, bana bunca yabancı, ama yine de *benim varlığım* olan ve aynı zamanda da tüm çabalanma rağmen asla karşılaşmayacağımı bildiğim bu varlık bana musallattır. Ama başkası beni severse, *ötesine geçilemez* hale gelirim, bu da mutlak amaç olmak zorundayım demektir; bu anlamda, *araçsallıktan, kullanılabilirlikten* kurtulurum; dünya ortasındaki varoluşum benim-için-aşkınlığımın tastamam bağlılaşığı haline gelir, çünkü bağımsızlığım kesinlikle korunmuş olur. Başkasının beni oldurmak zorunda olduğu nesne bir aşkınlık-nesnedir [objet-transcandance], dünyanın bütün kullanılabilir-şeylerinin çevresinde salt *aletler* olarak düzenlendiği mutlak bir atıf merkezidir. Aynı zamanda da, özgürlüğün mutlak sınırı, yani bütün değerlerin mutlak kaynağının mutlak sınırı olarak her türlü olası değersizleştirmeye karşı korunurum; mutlak değer olurum. Ve başkası-için-varlığımı üstlenmem ölçüsünde, kendimi değer olarak üstlenirim. Nitekim sevilmek istemek, başkası

tarafından her türlü değerlendirmenin koşulu ve bütün değerlerin nesnel temeli olarak getirilen her türlü değer sisteminin ötesinde yer almak istemektir. Bu gereklilik âşıklar arasındaki konuşmaların sıradan konusunu oluşturur; kâh, *Dar Kapı'*da olduğu gibi, sevilmek isteyen kadın kendinin ötesine geçmenin çilecil bir ahlakıyla özdeşleşir ve bu öteye geçme ediminin ideal sınırını cisimleştirmek ister — kâh, daha sıradan bir şekilde, âşık, sevgilisinden geleneksel ahlakı kendisine feda edeceği edimler bekler, sevgilinin onun için dostlarına ihanet edip etmeyeceğini, "onun için çalıp çalmayacağını", "onun için öldürüp öldürmeyeceğini", vb. bilme kaygısındadır. Bu açıdan, varlığım sevgilinin *bakışından* kurtulmak zorundadır; ya da daha doğrusu, daha başka yapıdaki bir bakışın nesnesi olmak zorundadır: dünya fonu üzerindeki başka *buradakiler* arasından bir *buradaki* gibi görünmek zorunda değilim, dünya benden itibaren açığa çıkmak zorundadır. Nitekim özgürlüğün belirişinin bir dünyayı varetmesi ölçüsünde, ben de bu belirişin sınır-koşulu olarak, bir dünyanın belirişinin bizatihi koşulu olmak zorundayım. İşlevi ağaçları ve suyu, kentleri ve kırları ve öteki insanları, bütün bunları dünya halinde düzenleyecek olan başkasına vermek için varetmek olan kişi olmak zorundayım, tıpkı anaerkil toplumlarda annenin unvanları ve ismi, muhafaza etmek için değil de hemen anında çocuklarına aktarmak için kabul etmesinde olduğu gibi. Bir yönden, eğer sevilmek zorundaysam, edinildiğinde dünyanın başkası için varolacağı nesneyim; ve bir başka yönden, dünyayım. Dünya fonu üzerinden kopup ayrılan bir *buradaki* olacağıma, dünyanın onun üzerinden kopup ayrıldığı fon-nesneyim. Böylece güvenim tamdır: başkasının bakışı beni sonlulukta dondurmaz; varlığımı sadece *olduğum şey halinde* dondurmaz; çirkin olarak, kısa boylu olarak, korkak olarak *bakılan* olamam, çünkü bu vasıflar zorunlu olarak varlığımın fiili bir sınırlanışını ve sonluluğumun sonluluk olarak yakalanışını gösterir. Elbette imkânlarım aşılmış imkân halinde, ölü-imkânlar halinde kalırlar; ama bütün imkânlara sahibim; dünyanın tüm ölü-imkânlarıyım; bu yoldan kendini başka varlıklardan ya da kendi edimlerinden itibaren anlayan varlık olmaktan çıkarım; talep ettiğim sevgisel görü içinde, mutlak bir bütün olarak verili olmak zorundayım ve tüm varlıklar, bu bütüne özgü tüm edimler de bu bütünden itibaren anlaşılmak zorundadır. Ünlü bir Stoacı formülü biraz bozarak "sevgilinin üç kez takla atabildiği"ni söyleyebiliriz. Gerçekten de bilgenin ülküsü ile sevilmek isteyen kişinin ülküsü şu bağlamda rastlaşır ki,

her ikisi de topyekûn bir görünün erişebildiği nesne-bütün olmak isterken, bu nesne-bütün sevgilinin ve bilgenin dünya içindeki eylemlerini, bütünden kalkarak yorumlanan kısmi yapılar olarak kavrayacaktır. Ve bilgeliğin kendini mutlak bir başkalaşım aracılığıyla erişilecek bir durum olarak önermesi gibi, başkasının özgürlüğü de beni sevilen durumuna ulaştırmak üzere mutlak bir şekilde başkalaşmak zorundadır.

Bu betimleme buraya kadar Hegel'in efendi ve köle ilişkilerine dair ünlü betimlemesini yeterince çerçeveliyor. Hegel'deki efendi köle için ne ise, âşık da sevgilisi için o olmak ister. Ama analoji burada kalır, çünkü Hegel'de efendi, kölenin özgürlüğünü ancak yanal bir biçimde ve bir bakıma örtük olarak talep eder, oysa âşık, *önce* sevgilinin özgürlüğünü talep eder. Bu anlamda, eğer başkası tarafından sevilmek zorundaysam, sevilen olarak özgürce seçilmek zorundayım. Aşkın gündelik terminolojisi içinde sevgilinin *seçilmiş* terimiyle ifade edildiği bilinir. Ama bu seçilişin görece ve olumsal olmaması gerekir: âşık, sevgilinin onu *başkaları arasından* seçtiğini düşündüğünde irkilir ve kendini değersizleştirilmiş hisseder. "Demek ki bu kente gelmiş olmasaydım, 'falanca'ların evine takılıyor olmasaydım, beni tanımamış olacaktın, beni sevmemiş olacaktın, öyle mi?" Bu düşünce âşığı yıpratır: duyduğu aşk, rastlaşmaların olumsallığıyla birlikte, sevgilinin ve kendisinin olgusallıklarıyla sınırlı, birçok benzerleri arasından herhangi bir aşk haline gelir: *dünya içindeki aşk* haline, dünyayı varsayan ve kendisi de başkaları için varolabilen nesne haline gelir. Talep ettiği şeyi beceriksiz ve "şeycilik" içeren sözcüklerle dile getirir; şöyle der: "Biz birbirimiz için yaratılmıştık"; ya da "ruh ikizi" deyimini kullanır. Ama bunu yorumlaması gerekir: "birbiri için yaratılmış olma"nın kökensel bir seçime atıfta bulunduğu iyi bilinir. Bu seçim, mutlak seçim olan varlığın seçimi olarak Tanrı'nın seçimi olabilir; ama burada Tanrı'nın temsil ettiği şey son kertede mutlak gereklilik içine geçişten ibarettir. Aslında âşığın talep ettiği şey, sevgilinin mutlak seçimi onda yapmış olmasıdır. Bu demektir ki sevgilinin dünya-içindeki-varlığı bir seven-varlık olmak zorundadır. Sevgilinin bu belirişi âşığın özgürce seçilişi olmak zorundadır. Ve sevgili benim nesne-varlığımın temeli olduğundan, başkasından, varlığının özgür belirişinin yegâne ve mutlak ereğinin *benle* ilgili seçimi olmasını, yani varlık seçimini benim nesneliğimi ve olgusallığımı temellendirmek üzere yapmış olmasını talep ederim. Böylece olgusallığım "kurtulmuş" olur. Olgusallığım, kendisinden kaçtığım bu düşünülmez ve

üstesinden gelinmez veri değildir artık: başkası kendini onun için özgürce vareder; başkasının kendisi için belirlediği amaç gibidir. Ben başkasına kendi olgusallığımı bulaştırmıştım, ama bu olgusallık özgürlük olarak ona bulaştığından, başkası bu olgusallığı alınan ve kabul edilen olgusallık olarak bana geri gönderir: olgusallığı kendi amacı kılmak için, onun temeli olur. Dolayısıyla bu aşktan itibaren, yabancılaşmamı ve kendi olgusallığımı başka türlü kavrarım. Olgusallığım -başkası-için olan olarak- fiilen değil, hak olarak vardır. Varoluşum *çağırılmış* olduğu için vardır. Bu varoluş onu üstlendiğim ölçüde salt cömertlik haline gelir. Varım, çünkü kendimi harcıyorum. Ellerimin üstündeki şu sevilen damarlar, iyilik olsun diye varlar. Gözlerimin, saçlarımın, kaşlarımın olması ne iyi, bunları başkasının kendini özgürce oldurmasının yorulmayan arzusu uğruna bir cömertlik fışkırması içinde hiç yorulmadan harcamam ne iyi. Oysa ki, birbirimizi sevmezden önce varoluşlarımız olan bu hesabı verilmemiş, hesabı verilemez fışkırmadan kaygı duyuyorduk; kendimizi “fazladan” hissedeceğimize, şimdi bu varoluşun bir yandan da koşullandırdığı mutlak bir özgürlük tarafından en ufak ayrıntılarına kadar ele alındığını ve istendiğini hissediyoruz — ve bu varoluşu biz kendimiz de kendi özgürlüğümüzle istiyoruz. Aşk sevincinin temeli, bu sevinç varolduğunda, buradadır: varoluşumuzu doğrulanmış olarak hissetmemizdedir.

Aynı anda, sevgili bizi sevebiliyorsa, özgürlüğümüz tarafından tabi kılınmaya tümüyle hazırdır: çünkü temenni ettiğimiz bu sevilen-varlık esasen başkası-için-varlığımıza uygulanan ontolojik kanıttır. Bizim nesnel özümüz *başkasının* varoluşunu gerektirir ve karşılık olarak, özümüzü kuran da başkasının özgürlüğüdür. Bütün sistemi içselleştirebilseydik kendi-kendimizin temeli olurduk.

Duyduğu aşk bir girişim, yani kendi-kendinin bir projesi olduğu ölçüde, âşığın gerçek hedefi demek ki budur. Bu proje bir çatışmaya yol açmak zorundadır. Nitekim sevilen, âşığını başkaları arasından bir nesne-başkası gibi kavrar, yani onu dünya fonu üzerinde algılar, onu aşar ve onu kullanır. Sevilen kişi, *bakıştır.* Dolayısıyla ne aşkınlığım aşma edimlerine nihai bir sınır saptamak için kullanabilir, ne de özgürlüğünü kendi-kendisini tutsaklaştırsın diye kullanabilir. Sevilen, sevmeyi istemezlik edemez. Şu halde âşık sevileni baştan çıkarmak zorundadır; ve aşkı da bu baştan çıkarma girişiminden ayrı değildir. Baştan çıkarmada özneliğimi hiçbir biçimde başkasına keşfettirmeye kalkışmam: zaten bunu ancak başkasına

bakarak yapabilirim; ama bu bakışla başkasının özneliğini ortadan kaldırırım, oysa özümlemek isteğim şey bu öznelliktir. Baştan çıkarmak, başkası için nesneliğimi, tümüyle ve göze alınacak bir risk olarak üstlenmektir, kendimi onun bakışı altına yerleştirmek ve onu kendime baktırmaktır, yeni bir çıkış yapmak için *görülen-olmak* tehlikesini göze almak ve başkasını nesneliğimle ve nesneliğim içinde kendime mal etmektir. Nesneliğimi duyumsadığım alanı terk etmeyi reddederim; kendimi *büyüleyici nesne* [objet fascinant] kılarak mücadeleye bu alan üzerinde girişmek isterim. Kitabımızın İkinci Kısmı'nda büyüleyiciliği *bir hal* olarak tanımlamıştık: onun, varlık karşısında *hiç* olmanın konuşlandırıcı-olmayan bilinci olduğunu söylüyorduk. Baştan çıkarma, baştan çıkarıcı nesne karşısında hiçliğinin bilincini başkasında yaratmayı hedef alır. Baştan çıkarma aracılığıyla kendimi bir varlık doluluğu olarak oluşturmayı ve kendimi *bu şekilde kabul ettirmeyi* hedeflerim. Bunun için kendimi anlamlandıran nesne halinde oluştururum. Edimlerim iki yöne de *işaret etmek* zorundadır. Edimlerim bir yandan, yanlış olarak öznellik adı verilen ve asıl, olmanın nesnel ve gizli derinliği olan şeye işaret ederler; ama edim, yalnızca kendisi için yapılan değildir, o nesnel ve fark edilmemiş varlığımın kurucusu olarak ortaya koyduğum gerçek ve mümkün olan daha başka edimlerin sonsuz ve farksızlaştırılan dizisini gösterir. Nitekim beni aşan aşkınlığı yönlendirmeye ve onu ölü-imkânlarımın sonsuzluğuna göndermeye çalışır, bunu da tam da ötesine geçilemez olmak için ve aslında yegane ötesine geçilemez olanın sonsuz olması ölçüsünde yaparım. Öte yandan, edimlerimden her biri, mümkün-dünyanın en büyük yoğunluğunu göstermeye çalışır ve beni dünyanın en geniş bölgelerine bağlıymışım gibi ortaya koymak zorundadır, bu da kâh dünyayı sevgiliye *sunmamdan* ve kendimi onunla dünya arasındaki zorunlu aracı olarak oluşturmaya çalışmamdan ötürüdür, kâh sadece edimlerim aracılığıyla dünyaya ilişkin sonsuzcasına değişik güçleri (para, güç, ilişkiler, vb.) sergilememden ötürü böyledir. Birinci durumda, kendimi derinlemesine bir sonsuz gibi oluşturmaya çalışırım; ikinci durumda da dünyayla özdeşleşmeye. Bu farklı yöntemler aracılığıyla kendimi ötesine geçilemez olarak *öneririm.* Bu öneri kendi kendisinde yeterli değildir, başkasının kuşatılmasından ibarettir, benim varlık doluluğumun mutlaklığı karşısında kendini hiçlik olarak kabul etmek suretiyle tutsaklaştırmak zorunda olan başkasının özgürlüğünün rızası olmaksızın, bu öneri fiilen değer taşımaz.

Bu çeşitli ifade girişimlerinin dili *varsaydıkları* söylenecektir. Buna hiçbir itirazımız yok; dahasını söyleyeceğiz: bunlar *dildir,* ya da dilerseniz dilin temel bir kipidir. Çünkü konuşulan falanca özel dilin varoluşuna, öğrenilmesine ve kullanılmasına ilişkin psikolojik ve tarihi sorunlar olsa da, dilin icadı diye adlandırılan şeye ilişkin hiçbir özel sorun yoktur. Dil, başkası-için-varlığa fazladan katılmış bir fenomen değildir: kökensel olarak başkası-için-varlıktır, yani bir özneliğin kendini başkası için nesne olarak duyumsaması olgusudur. Salt nesnelerden kurulu bir evrende dil hiçbir durumda "icat edilmiş" olamazdı, çünkü dil kökensel olarak başka bir özneyle münasebeti varsayar; ve başkası-içinlerin öznelerarası iletişimi içinde dili icat etmek zorunlu değildir, çünkü dil esasen başkasının tanınması içinde verilidir. Ne yaparsam yapayım, sırf özgürce tasarlanan ve yerine getirilen edimlerim, kendi imkânlarıma yönelik projelerim, dışarıda benden kaçan ve de duyumsadığım bir anlam taşıdıkları için, ben dilim. Heidegger işte bu anlamda -ve yalnızca bu anlamda- "*ben söylediğim şeyim*" demekte haklıdır[93].

Bu dil, gerçekten de, insan denen oluşturulmuş yaratığın bir içgüdüsü değildir, özneliğimizin bir icadı da değildir; ama onu *Dasein*'in salt "kendinin-dışında-olmak"ına da indirgememek gerekir. Dil *insanlık durumunun* parçasıdır, kökensel olarak bir kendi-içinin başkası-için-varlığına ilişkin deneyimidir ve daha sonra bu deneyimin ötesine geçilmesi ve benim imkânlarım olan imkânlara doğru, yani başkası için şu ya da bu olma imkânlarıma doğru kullanılmasıdır. Dolayısıyla başkasının varoluşunun kabul edilmesinden ayrılmaz. Başkasının bakış olarak karşımda belirişi dilin de varlığımın koşulu olarak belirmesini sağlar. Bu ilksel dil ille de baştan çıkarma değildir; onun başka formlarını da göreceğiz; zaten başkasının karşısında hiçbir ilksel tavır bulunmadığına, tavırların döngü halinde ve her biri ötekini içermek suretiyle birbirlerini izlediklerine işaret etmiştik. Ama ters yönden, baştan çıkarma dilin daha önceki hiçbir formunu varsaymaz: bütünüyle dilin gerçekleşmesidir; bu da dilin, ifadenin ilksel varlık kipi olarak birdenbire ve tümüyle baştan çıkarma aracılığıyla açığa çıkabileceği anlamına gelir. Besbelli bir şey ki dil derken her türlü ifade fenomenini anlıyoruz, yoksa türev ve ikincil bir kip olan ve ortaya çıkışı tarihî bir incelemenin konusu olabilecek hecelenmiş sözü

kastetmiyoruz. Özellikle de baştan çıkarmada, dil *bilgilendirmeyi* değil, duyumsatmayı hedef alır.

Ama büyüleyici bir dil bulmak için yaptığım bu ilk girişimde körlemesine giderim, çünkü kendimi yalnızca başkası için nesneliğimin soyut ve boş formu üzerinde yönlendiririm. Davranış ve tavırlarımın hangi etkiyi yapacaklarını tasavvur bile edemem, çünkü bunlar her zaman kendilerinin ötesine geçen bir özgürlük tarafından yeniden ele alınıp temellendirileceklerdir ve çünkü ancak bu özgürlük onlara bir anlam kazandırırsa anlama sahip olabileceklerdir. Böylece ifadelerimin "anlamı" her zaman benden kaçar; imlemek istediğim şeyi imleyip imlemediğimi, ya da hattâ imlendiren *olup olmadığımı* bile asla tam olarak bilemem; bu belirleyici anda, ilke olarak tasavvur edilemez olan şeyi başkasında okumam gerekir. Ve başkası için fiilen ne ifade ettiğimi bilmememden ötürü, dilimi kendi dışıma doğru tamamlanmamış bir kaçış fenomeni gibi oluştururum. Kendimi ifade ettiğim andan itibaren ifade ettiğim şeyin anlamını, yani sonuçta olduğum şeyin anlamını yalnızca kestirebilirim, çünkü bu açıdan bakıldığında ifade etmek ve olmak aynı şeydir. Başkası her zaman oradadır, mevcuttur ve dile anlamını veren şey olarak duyumsanır. Her ifade, her davranış, her sözcük, benim yönümden başkasının yabancılaştırıcı gerçekliğinin somut deneyimidir. "Düşüncemi benden çalıyorlar" diyebilen -örneğin, etki psikozu [psychose d'influence] vakalarında olduğu gibi[94]- yalnızca psikopat değildir. Bizatihi ifade olgusu bile bir düşünce hırsızlığıdır, çünkü düşünce kendini nesne olarak oluşturmak için yabancılaştırıcı bir özgürlüğün katkısına gereksinir. Bu yüzden dilin bu ilk veçhesi -dili başkası için kullanan ben olduğum ölçüde- kutsaldır. Kutsal nesne, gerçekten de dünyanın ötesindeki bir aşkınlığa işaret eden bir dünya nesnesidir. Dil bana, sessizce beni dinleyen kişinin özgürlüğünü, yani aşkınlığını açınlar.

Ama aynı anda da başkası için imleyen nesne olarak kalırım — bu da her zaman olduğum şeydir. Nesneliğimden kalkarak aşkınlığımı başkasına gösterebileceğim hiçbir yol yoktur. Tavırlar, ifadeler ve sözcükler başkasına hiçbir zaman başka tavırlardan, başka ifadelerden ve başka sözcüklerden başkaca bir şeyi gösteremezler. Böylece dil, başkası için büyülü bir nesnenin sıradan özelliği ve büyülü nesnenin kendisi olarak kalır: dil uzaktan kumandalı ve etkisi başkası tarafından tastamam bilinen bir

eylemdir. Böylece sözcük, ben kullanırken *kutsal* başkası işittiği zaman da *büyülü'dür.* Böylece dilimi de başkası için bedenimi bildiğimden fazla bilemem. Kendimi konuşurken işitemediğim gibi gülerken de göremem. Dil sorunu bedenlerin sorunuyla tastamam paralellik içindedir ve bunlardan biri için geçerli olan betimlemeler öteki için de geçerlidir.

Bununla birlikte büyülenme başkasının kişiliğinde bir büyülü-varlığa vesile olsa da aşka kendiliğinden vesile olmayı başaramaz. Bir hatip, bir aktör, bir cambaz karşısında büyülenebiliriz: bu onu sevmek anlamına gelmez. İnsan elbette gözlerini onlardan ayıramaz; ama onlar hâlâ dünya fonu üzerinde yükselirler, ve büyülenme büyüleyici nesneyi aşkınlığın nihai terimi olarak ortaya koymaz; tam tersine, büyülenme aşkınlıktır. Şu halde sevilenin kendisi ne zaman seven haline gelecektir?

Bunun cevabı basittir: sevilmeyi kendi projesi olarak düşündüğü zaman. Nesne-başkası, aşkı yaratmak için kendi olarak asla yeterli güce sahip değildir. Aşkın ideali başkası olarak, yani bakan öznellik olarak başkasına sahip olmaksa, bu ideale benim nesne-başkasıyla değil özne-başkasıyla karşılaşmamdan itibaren atılımda bulunulabilir. Baştan çıkarma beni baştan çıkarmaya çalışan nesne-başkasını "sahip olunacak" *değerli* nesne vasfıyla bezemekten başka bir şey yapamaz; onu fethetmek için belki de beni büyük riskleri almaya yöneltecektir; ama dünyanın ortasındaki bir nesneye sahip olma arzusu ile aşk birbirine karıştırılabilir. Dolayısıyla aşk, sevilen kişide, onun yabancılaşmasında ve onun başkasına doğru kaçışında yaşadığı deneyim dışında doğamaz. Ama bir kez daha, eğer durum buysa, sevilen ancak sevilmeye doğru atılımda bulunuyorsa, yani fethetmek istediği şey hiçbir şekilde bir beden değil de başkasının bu haliyle özneliğiyse o âşığa dönüşecektir. Nitekim bu sahiplenmeyi gerçekleştirmek için tasarlayabileceği tek yol kendini sevdirmektir. Böylece sevmenin, kendi özünde, kendini sevdirme projesi olduğunu görüyoruz. Buradan da şu yeni çelişki ve şu yeni çatışma doğar: âşıkların her biri, kendini herhangi*bir başkası dışında karşısındakine sevdirmek istediği ölçüde tümüyle onun tutsağıdır; ama aynı zamanda da her biri, ötekinden hiçbir biçimde "sevilme projesi"ne indirgenmeyen bir aşk talep eder. Gerçekten de talep ettiği şey, başkasının kökensel olarak kendini sevdirme peşinde koşmaksızın, özgürlüğünün nesnel sınırı olarak, aşkınlığının vazgeçilmez ve seçilen temeli olarak, varlık bütünlüğü ve en üstün değer olarak sevdiği hakkında hem temaşacı hem de duygusal bir görüye sahip olmasıdır.

Başkasından böylece talep edilen aşk hiçbir şey *isteyemez,* salt karşılıksız angajmandır. Ama bu aşk tam da âşığın gerekirliği olmaksızın varolamayan şeydir; ve âşık bambaşka bir tarzda tutsak edilmiştir: gerekirliğinin tutsağıdır; nitekim sevilmiş olma gerekirliği olarak, aşk beden olmak isteyen ve bir dışarıyı talep eden özgürlüktür; dolayısıyla başkasına doğru kaçışı taklit eden bir özgürlük, özgürlük olduğu ölçüde yabancılaşmasını talep eden bir özgürlüktür. Âşığın başkası tarafından nesne olarak sevilmek için gösterdiği çaba içindeki özgürlüğü bile başkası-için-bedende kalıplanarak yabancılaşır, yani başkasına doğru bir kaçış boyutuyla birlikte varoluşta ürer; bu özgürlük kendini salt *kendilik* olarak ortaya koymayı durmadan reddetmektir, çünkü kendinin kendi-kendisi olarak bu olumlanması başkasının bakış olarak çökmesine ve nesne-başkasını belirmesine, dolayısıyla sevilmek imkânının bile kaybolduğu bir duruma yol açar, çünkü başkası kendi nesnelik boyutuna indirgenir. Şu halde bu red, özgürlüğü, başkasına bağımlı olan bir şey gibi oluştururken, öznellik olarak başkası da kendi-içinin özgürlüğünün geçilemez sınırı, varlığının anahtarını elinde tutan hedefi ve en üstün ereği haline gelir. Burada gerçekten de aşk girişiminin ideal bellediği şeyle, yabancılaşan özgürlükle karşılaşırız. Ama özgürlüğünü yabancılaştıran, kendisini sevmelerini isteyen olarak, sevilmek isteyen âşıktır. Özgürlüğüm, benim nesneliğimi kuran başkasının salt özneliği karşısında yabancılaşır; nesne-başkası karşısında asla yabancılaşamaz. Nitekim bu form altında sevilen kişinin âşığın düşlediği yabancılaşması çelişkili olur, çünkü sevilen, âşığın varlığını yalnızca ve ilke olarak dünyanın başka nesnelerine doğru âşığı aşarak kurabilir; dolayısıyla bu aşkınlığın aştığı nesneyi hem aşılan nesne, hem de her türlü aşkınlığın sınır nesnesi olarak aynı zamanda oluşturması mümkün değildir. Böylece âşık çiftten her biri, berikinin özgürlüğünün kökensel bir görü içinde yabancılaştığı başkası için nesne olmak ister; ama gerçek anlamda sevgi olacak bu görü, kendi-içinin çelişkili bir idealinden başka bir şey değildir; bu yüzden her biri diğerinin tamamen yabancılaşmasını talep eden olarak yabancılaşır. Her biri diğerinin kendisini sevmesini ister, ama sevmenin sevilmeyi istemek olduğunun, ve böylece diğerinin kendisini sevmesini isterken, aslında diğerinin de onun kendisini sevmesini istediğini istemekten başkaca bir şey yapmadığının farkına varmaz. Nitekim aşk ilişkileri, "aşk" denen *değerin* ideal imi altında, bilincin düpedüz "yansıyansıtılan"ını andıran belirsiz bir göndermeler sistemidir, yani her bir bilincin başkasını

kurmak üzere kendi başkalığını koruduğu bir bilinçler kaynaşmasıdır. Bunun nedeni, gerçekten de bilinçlerin aşılamaz bir hiçlik tarafından ayrılmış olmalarıdır, çünkü bu hiçlik hem bilinçlerden birinin diğeri tarafından içsel olumsuzlaması, hem de iki içsel olumsuzlama arasındaki olgusal hiçliktir. Aşk, bir yandan içsel olumsuzlama korunurken, olgusal olumsuzlamanın üstesinden gelmek için gösterilen çelişkili bir çabadır. Başkasının beni sevmesini talep ederim ve projemi gerçekleştirmek için bütün imkânlarımı devreye sokarım: ama başkası beni severse, bizatihi aşkıyla beni radikal bir biçimde hayal kırıklığına uğratır: ben ondan karşımda salt öznellik halinde' durarak, varlığımı ayrıcalıklı nesne olarak kurmasını talep ediyordum; ama o, beni sevdiği andan itibaren beni özne olarak duyumsar ve benim özneliğim karşısında kendini nesneliği içinde yıpratır. Dolayısıyla başkası-için-varlığıma ilişkin sorun çözümsüz kalır, âşıklardan her biri kendi hesabına tam bir öznellik içinde kalır; onları kendilerini kendi hesaplarına varetme ödevinden kurtaracak hiçbir şey yoktur; hiçbir şey olumsallıklarını kaldırmayacak ve onları olgusallıktan kurtarmayacaktır. En azından her birinin artık başkasının özgürlüğü içinde tehlikede olmamak gibi bir kazancı olmuştur — ama kendisinin sandığından bambaşka bir biçimde: nitekim bunun nedeni hiçbir zaman başkasının onu kendi aşkınlığının sınır-nesnesi olarak oldurması değildir, onu öznellik olarak duyumsaması ve ancak bu biçimde duyumsamak istemesidir. Kaldı ki kazanç da durmadan kuşku nesnesidir: öncelikle bilinçlerden her biri her an zincirlerinden kurtulabilir ve birdenbire başkasını *nesne* olarak temaşa edebilir. O zaman büyü bozulur, başkası, aletler arasından bir alet haline gelir, bu durumda, arzu ettiği gibi, gerçekten de başkası için nesne olur, ama kullanılabilir-nesne, durmadan aşılan nesne olur; yanılsama, aşkın somut gerçekliğini oluşturan aynalar oyunu aniden sona erer. Ayrıca, aşkta her bilinç kendi başkası-için-varlığını başkasının özgürlüğü içinde *güvenceye* alma çabasındadır. Bu da başkasının, salt öznellik olarak, dünyanın varlık kazanmasını sağlayan mutlak olarak dünyanın ötesinde olmasını varsayar. Ama âşıklardan her birinin yalnızca kendi kendisinin değil, diğerinin nesneleşmesini de duyumsaması için bir üçüncü kişinin onlara bakması, aynı anda *bakılmış* olmaları yeterlidir. Aynı anda başkası artık benim için beni varlığımın içinde kuran mutlak aşkınlık değildir, benim tarafımdan değil de bir başkası tarafından aşılan-aşkınlık olur; ve onunla olan kökensel münasebetim, yani âşık ile sevilen varlık

ilişkim de ölü-imkân halinde donar. Bu aşkı temellendiren şey artık bir sınır nesnenin özgürlükle her türlü aşma münasebetini duyumsaması değildir: tümüyle bir üçüncü kişiye doğru yabancılaşan bir nesne-aşk'tır. Âşıkların yalnızlığı aramalarının gerçek nedeni işte budur. Çünkü o her kim olursa olsun bir üçüncü kişinin ortaya çıkması aşklarının tahribidir. Ama fiili yalnızlık (odamda yalnızız) hiçbir biçimde *esasta* yalnızlık değildir. Aslında bizi hiç kimse görmese bile *bütün* bilinçler için varoluruz ve herkes için varolduğumuzun bilincini taşırız: bunun sonucu, başkası-için-varlığın temel kipi olarak sevginin, aşkın başkası-için-varlığında kendi tahribatının köklerini barındırmasıdır. Aşkın üç yönlü tahrip imkânını tanımlamış oluyoruz: en başta, özü gereği bir aldatmaca ve bir sonsuza göndermedir, çünkü sevmek beni sevmelerini istemek, dolayısıyla da başkasının kendisini sevmemi istemesini istemektir. Ve bu aldatmacanın preontolojik bir kavranışı bizatihi aşk atılımının içinde verilidir: âşığın devamlı bir tatminsizlik içinde olması buradan gelir. Bu tatminsizlik, sıklıkla söylenegeldiği gibi, sevilen varlığın vefasızlığından değil, aşk görüsünün temel-görü olarak erimdışı bir ideal olmasının örtük bir biçimde kavranmasından kaynaklanır. Ne kadar çok sevilirsem, *varlığımı* da o ölçüde yitirir, kendi sorumluluklarımla, kendi olma kudretimle [mon pouvoir etre] o ölçüde başbaşa kalırım, ikinci olarak, başkasının uyanması her zaman mümkündür, onun karşısında her an bir nesne olarak belirebilirim: âşığın devamlı güvensizliği de buradan kaynaklanır. Üçüncü olarak, aşk başkaları tarafından durmadan *göreceleştirilen* bir mutlaktır. Aşkın mutlak atıf ekseni olma vasfını koruması için dünyada sevgiliyle yalnız olmak gerekirdi. Âşığın devamlı utancı da (ya da öğüncü — bu da, burada aynı kapıya çıkar) buradan gelir.

Böylece kendimi nesnelin içinde yitirmek için beyhude yere uğraşmış olurum: tutkum hiçbir şeye yaramayacaktır; başkası -kâh kendi-kendisi aracılığıyla, kâh başkaları aracılığıyla- beni doğrulanamaz özneliğime göndermiştir. Bu saptama tam bir umutsuzluğa ve başkası ile benim-kendimin tabi kılınışını gerçekleştirmek üzere yeni bir girişime neden olabilir. Bu durumda kovaladığı ideal, betimleyegeldiğimiz idealin tersi olacaktır: ötekiliğini muhafaza ederek başkasına nüfuz etmeye doğru atılımda bulunacağıma, başkasının bana nüfuz etmesine ve kendi özneliğimden kurtulmak için onun özneliği içinde kaybolmaya doğru atılımda bulunurum. Bu girişim somut düzlemde *mazoşist* tavırla ortaya

çıkar: başkası benim başkası-için-varlığımın temeli olduğuna göre, kendimi varetme işini başkasına emanet ettiğimde, bir özgürlük tarafından kendi varlığı içinde temellendirilen bir kendinde-varlıktan başka bir şey olmayacağım. Burada başkasını beni kendi varlığım içinde temellendireceği başlangıç edimine engel olarak düşünülen şey kendi özneliğimdir; *benim kendi özgürlüğümle* olumsuzlanması gereken, her şeyden önce, bu özneliktir. Dolayısıyla tümüyle nesne-varlığımda angaje olmaya çabalarım, nesneden başka bir şey olmak istemem, başkasında dinlenirim; ve bu nesne-varlığı utanç içinde duyumsadığımdan, utancımı nesneliğimin derin imi olarak arzular ve severim; ve başkası da *cinsel arzu*[95] aracılığıyla beni nesne olarak kavradığından, arzulanmak isterim, utancın içinde kendimi arzu nesnesi yaparım. Bu tavır, başkası için aşkınlığının sınır-nesnesi olarak varolmaya çalışacağıma, tersine, ötekiler arasından bir nesne, kullanılacak bir araç muamelesi görmeye çabaladığımda aşktaki tavra oldukça benzer: nitekim olumsuzlanması gereken *benim* aşkınlığımdır, başkasınınki değil. Bu durumda onun özgürlüğünü tutsaklaştırmaya doğru atılımda bulunmak zorunda değilim, tam tersine bu özgürlüğün radikal bir biçimde varolmasını ve özgür olmayı istemesini temenni ederim. Böylece kendimi daha başka amaçlara doğru ne kadar çok ötesine geçilmiş hissedersem, aşkınlığımdan vazgeçmekten de o kadar çok haz duyarım. Uç noktada, bir *nesne*den, yani radikal biçimde bir *kendinde*den başkaca bir şey olmamayı tasarlarım. Ama özgürlüğüme nüfuz edecek bir özgürlük bu kendindenin temeli olduğu ölçüde, varlığım da yeniden kendi-kendinin temeli haline gelecektir. Mazoşizm, tıpkı sadizm gibi[96] suçluluğun üstlenilmesidir. Gerçekten de, yalnızca nesne olmamdan ötürü suçluyum. Kendi-kendime karşı suçluyum, çünkü mutlak yabancılaşmaya razı oluyorum; başkasına karşı suçluyum, çünkü onun suçlu olmasına, yani özgürlüğümü bu haliyle radikal bir biçimde ıskalamasına vesile oluyorum. Mazoşizm, nesneliğim aracılığıyla başkasını büyülemeyi amaçlayan bir girişim değil, ama başkası-için-nesneliğim aracılığıyla kendi-kendimi büyüleme, yani kendimi nesne halinde oluşturtma girişimidir ve bunu başkası aracılığıyla gerçekleştirirken de başkasının gözünde temsil ettiğim kendinde karşısında özneliğimi bir *hiç* olarak konuşlandırıcı-olmayan yönden kavrarım. Mazoşizm bir tür başdönmesi gibi belirginleşir: toprak ve kayadan uçurum karşısında duyulan

başdönmesi değil de, başkasının özneliğinin derinliği karşısındaki başdönmesi.

Ama mazoşizm kendi-kendisinde bir yenilgidir, ve öyle olmak zorundadır: gerçekten de, kendimi nesne-benim aracılığıyla büyülemek için, bu nesneyi *başkası için* olduğu haliyle görüyle yakalayabilmem gerekir, bu da ilke olarak imkânsızdır. Böylece yabancılaşan benin, kendisini bu ben aracılığıyla büyüleyebilmesi şöyle dursun, o ilke olarak kavranamaz olandır. Mazoşist istediği kadar dizleri üzerinde sürünsün, kendini gülünç şekillere soksun, sıradan bir cansız araç gibi kendini kullandırsın, aslında *başkası için* müstehcen ya da sadece edilgin olacaktır, girdiği şekillere başkası için *katlanacaktır:* başkası için ve sonsuza kadar *bu şekilleri almaya* mahkûmdur. Kendini aşkınlığı içinde ve aşkınlığı aracılığıyla, aşılacak bir varlık olarak düzenler; ve nesneliğini tattığı ölçüde özneliğinin bilinciyle dolar, içdaralmasına varana kadar. Özellikle de kendini kırbaçlatmak için bir kadına para veren mazoşist, onu araç olarak kullanır ve bundan ötürü kadına nispetle kendini aşkınlık halinde konumlar. Böylece mazoşist, sonuçta başkasına nesne muamelesi yapar ve kendi kendisinin nesneliğine doğru onu aşar. Örneğin Sacher Masoch'un manevralarını hatırlarız: kendini aşağılatmak, kendine sövdürmek, kendini küçültücü bir konuma indirgemek uğruna, kadınların ona karşı besledikleri büyük aşkı kullanmak zorundaydı, yani kadınlar kendilerini onun için bir nesne olarak duyumsadıkları ölçüde onlar üzerinde etkimek zorundaydı. Böylece mazoşistin nesneliği her türlü şıkta kendisinden kurtulur ve hattâ nesneliğini kavramaya çalışırken başkasının nesneliğini bulduğu bile olabilir, çoğu kez de olur, bu durumda özneliği kendisine rağmen serbest kalır. Şu halde mazoşizm ilke olarak bir yenilgidir. Mazoşizmin bir "düşkünlük" olduğunu ve düşkünlüğün de ilke olarak yenilgi aşkı olduğunu düşünürsek bunda bizi şaşırtabilecek bir şey yoktur. Ama biz burada düşkünlüğe özgü yapıları betimleyecek değiliz. Şuna işaret etmemiz yeterlidir: mazoşizm öznenin özneliğinin başkası tarafından yeniden özümlenerek yok edilmesi için gösterilen devamlı bir çabadır ve bu çabaya yenilginin yorucu ve tadına doyulmaz bilinci eşlik eder, öyle ki özne sonuçta başlıca hedefi olarak bu yenilgiyi arar[97].

II. BAŞKASINA YÖNELİK İKİNCİ TAVIR: İLGİSİZLİK, ARZU, NEFRET, SADİZM

Başkası karşısındaki birinci tavrın başarısızlığı benim için ikinci tavrı benimseme vesilesi olabilir. Ama doğrusunu söylemek gerekirse, bunların ikisi de gerçek anlamda birinci değildir: her biri durum olarak kökensel başkası-için-varlığa temel bir tepkidir. Şu halde başkası için nesneliğim aracılığıyla başkasının bilincini kendime tabi kılmanın bizatihi imkânsızlığı içinde kararlı bir biçimde başkasına dönmeye ve ona *bakmaya* yönelebilirim. Bu durumda başkasının bakışma bakmak kendini kendi özgürlüğü içinde ortaya koymaktır ve bu özgürlük temelinde başkasının özgürlüğüyle hesaplaşmaya çalışmaktır. Böylece aranan çatışmanın anlamı, özgürlük olarak hesaplaşan iki özgürlüğün mücadelesini gün ışığına çıkarmaktır. Ama bu yönelim hemen anında hayal kırıklığına uğrayacaktır, çünkü başkası karşısında kendimi özgürlüğüm içinde güçlendirmemden ötürü başkasını aşılmış-aşkınlık, yani bir nesne kılarım. Şimdi ortaya koymaya çalışacağımız şey işte bu yenilginin öyküsüdür. Buradaki yönlendirici şemayı kavrıyoruz: bana bakan başkası üzerine bu kez ben bakışlarımı dikiyorum. Ama bir bakışa bakılamaz: bakışa doğru baktığım anda bakış silinip gider, yalnızca gözleri görürüm. O anda da başkası, sahiplendiğim ve özgürlüğümü tanıyan, kabul eden bir varlık haline gelir. Hedefime ulaşmış gibi görünürüm, çünkü nesneliğimin anahtarını elinde tutan varlığa sahibim ve özgürlüğümü bin türlü yoldan ona duyumsatabilirim. Ne var ki gerçekte her şey çökmüştür, çünkü ellerimin arasında bana kalan varlık bir nesne-başkasıdır. Bu haliyle, benim nesne-varlığımın anahtarını kaybetmiştir ve benimle ilgili olarak sadece nesnel duygularının biri olan ve artık beni ilgilendirmeyen salt bir imgeye sahiptir; ve eğer özgürlüğümün etkilerini duyumsuyorsa, onun varlığı üzerinde bin yoldan etkiyebiliyor ve onun imkânlarını bütün imkânlarımla aşabiliyorsam, bunun nedeni onun dünya üzerindeki nesne olarak ve bu haliyle özgürlüğümü tanıyıp kabul edecek durumda olmamasıdır. Hayal kırıklığım tamdır, çünkü başkasının özgürlüğünü sahiplenmek isterken, bu özgürlük bakışım altında çöktüğünde başkası üzerinde etkiyebildiğimi fark ederim bir anda. Bu hayal kırıklığı, başkasının özgürlüğünü benim için olduğu nesne *üzerinden* aramak için ve başkasının bedenine tam bir sahiplenme içinde o özgürlüğü sahiplenebileceğim ayrıcalıklı davranışlar bulmak için daha sonra yöneleceğim girişimlerimin hareket noktası olacaktır. Tahmin edilebileceği gibi, bu girişimler ilke olarak yenilgiye mahkûmdurlar.

Ama “bakışa bakmanın” başkası-için-varlığıma gösterdiğim kökensel tepkim olması da mümkündür. Bu demektir ki dünyadaki belirişim içinde, kendimi başkasının bakışına bakan olarak seçebilir ve özneliğimi de başkasının özneliginin çöküşü üzerinde kurabilirim. *Başkasına yönelik ilgisizlik* olarak adlandıracağımız, işte bu tavırdır. Bu durumda başkalarına, karşı bir *körlük* söz konusudur. Ama “körlük” terimi bizi hataya düşürmesin: ben bu körlüğe bir durum olarak maruz kalmam; ben başkaları karşısında kendi körlüğümüm ve bu körlük başkası-için-varlığı, yani bakış olarak başkasının aşkınlığını örtük bir biçimde anlamayı içerir. Anladığım şey bizzat gizlemeye karar verdiğim şeydir. O zaman bir tür fiili tekbencilik uygularım; başkaları sokaktan geçen bu formlardır, uzaktan etkimeye elverişli olan ve belirli davranışlar aracılığıyla benim de üzerlerinde etkiyebileceğim bu büyülü nesnelerdir. Onlara neredeyse dikkat bile etmem, dünya üzerinde tek başınaymışım gibi eylerim; duvarlara sürtündüğüm gibi “insanlara” sürtünürüm, engellerden kaçındığım gibi onlardan kaçınırım, onların nesne-özgürlüğü benim için onların “terslik katsayısından başka bir şey değildir; bana *bakmalarının* mümkün olduğunu bile aklıma getirmem. Şüphe yok ki onlar da benim hakkımda bazı şeyler bilirler; ama bu bilgi beni ilgilendirmez: onlardan bana geçmeyen ve “maruz-kalınan-öznellik” ya da “nesne-öznellik” diye adlandırdığımız şeyle lekelenen varlıklarının uğradığı değişimler söz konusudur, yani bu değişimler benim ne olduğumu değil onların ne olduklarını dile getirir ve benim onlar üzerindeki eylemimin sonucudur. Bu “insanlar” işlevdirler: bilet denetçisi denetleme işlevinden başkaca bir şey değildir; kafedeki garson müşterilere hizmet etme işlevinden başkaca bir şey değildir. Bu noktadan itibaren, eğer mekanizmalarını harekete geçirecek *anahtarlarını* ve “parolaları” bilirsem, onları çıkarlarım için en iyi bir biçimde kullanmam mümkün olacaktır. Fransız 17. Yüzyılından bize kalan o “ahlakçı” psikoloji buradan kaynaklanır; başkası hakkında *pratik* bir bilgi veren ve bize onun üzerinde etkime sanatını ifşa eden 18. Yüzyıldan kalma risaleler, Beroalde de Verville’in Moyen de parvenir’i *[Üstesinden Gelme Yolu],* Laclos’nun *Liaisons dangereuses’ü [Tehlikeli İlişkiler],* Herault de Sechelles’in *Traite de l’ambition’u [Tutku Risalesi]* buradan kaynaklanır. Bu körlük durumu içinde hem kendi-için-varlığımın temeli olarak başkasının mutlak özneliğini, hem başkası-için-varlığımı, hem de özellikle “başkası için beden”imi aynı zamanda yok sayarım. Bir anlamda sakinleşirim;

“küstah”laşırım, yani başkasının bakışının imkânlarımı ve bedenimi sabitleyebileceğini aklıma bile getirmem; *utangıçlık* diye adlandırılan durumun tam karşıtı durumda olurum. Rahatlık olurum, kendi-kendimden sıkıntı duymam, çünkü *dışarıda* değilim, kendimi yabancılaşmış hissetmem. Bu körlük durumu kökensel olarak kendimi aldatmama bağlı olarak uzunca bir süre devam edebilir, aralıklarla pek çok yıla, bütün bir yaşama yayılabilir; *başkasının* ne olduğundan -çok kısa ve dehşet verici hidayet anları dışında- kuşkulanmaksızın yaşayıp ölen insanlar vardır. Ama tümüyle içine dalındığında bile bu durumun yetersizliğini duyumsamadan edemeyiz. Ve her kendini aldatma gibi, ondan dışarıya çıkmak için birtakım gerekçeleri bize sağlayan da yine odur: çünkü başkası karşısındaki körlük, *nesneliğimin* her türlü yaşanan yakalanışını aynı zamanda yok eder. Bununla birlikte özgürlük olarak başkası ve yabancılaşan-ben olarak nesneliğim *oradadırlar,* fark edilmeksizin, temalaştırılmaksızm, ama bizatihi dünyayı ve dünya içindeki varlığımı anlamamın içinde verilidirler. Bilet denetçisi düpedüz işlev olarak düşünülse de, bizatihi işlevi aracılığıyla beni bir dışarı-varlığa gönderir, hattâ bu dışarı-varlık ne yakalanmış ne de yakalanabilir olsa bile. Buradan devamlı bir eksiklik ve huzursuzluk duygusu doğar. Çünkü başkasına yönelik temel projem -alacağım tavır hangisi olursa olsun- çift yönlüdür: bir yandan başkasının-özgürlüğü-içinde-ki-dışarı-varlığımın beni maruz bıraktığı tehlikeye karşı kendimi korumak, öte yandan da ben olan bütünlüğü bozulmuş bütünü en sonunda bütünleştirmek için, açık döngüyü kapatmam ve nihayet kendi-kendimin temeli olmak için başkasını kullanmam söz konusudur. Oysa bir yandan bakış olarak başkasının ortadan kalkması beni doğrulanamayan özneliğimin içine fırlatarak varlığımı kavranamayan bir Kendi-için-kendindeye doğru koşturan o sürekli kovalanan-kovalamaya indirger; başkası bulunmaksızın, özgür olmanın payıma düşen o müthiş zorunluluğunu, yani olmayı seçmediğim ve *doğmuş* olduğum halde kendimi oldurma işini kendimden başkasına veremeyeceğim olgusunu tastamam ve olanca çıplaklığıyla kavrarım. Ama öte yandan,-başkasına yönelik *körlük* beni başkasının özgürlüğü içinde tehlikede olma kaygısından görünürde kurtarsa bile, her şeye rağmen bu özgürlüğü örtük bir biçimde anlamayı içerir. Dolayısıyla mutlak ve biricik öznellik olduğuma inanabileceğim anda bile beni nesneliğin son kertesine yerleştirir, çünkü görüldüğümü bile duyumsayamadan ve kendimi bu deneyimle “görülen-varlık”ıma karşı

savunamadan görülürüm. Bana sahip olan kişiye doğru dönemeden sahiplenilirim. Başkasının bakış olarak doğrudan deneyimi içinde kendimi başkasını duyumsayarak savunurum ve bana kalan da başkasını nesneye dönüştürme imkânıdır. Ama başkası *bana baktığı sırada* benim için nesneyse, o zaman farkına bile varmadan tehlikedeyim. Nitekim *körlüğüm* tedirginlik verir, çünkü bana rağmen beni yabancılaştırma tehlikesi taşıyan kavranamaz ve "serseri bir bakış"ın bilinci ona eşlik eder. Bu tedirginlik, başkasının özgürlüğünü kapmak üzere yeni bir girişime vesile olmak zorundadır. Ama bu, bana sürtünen nesne-başkasına doğru dönmem ve onun özgürlüğüne ulaşmak üzere onu araç olarak kullanmaya çalışmam anlamına gelir. Ne var ki, tam da *nesne* "başkası"na seslendiğim için aşkınlığı konusunda ona hesap soramam, hattâ bizzat ben de başkasının nesnelleşme düzleminde olduğumdan kendime tabi kılmak istediğim şeyi tasavvur bile edemem. Böylece düşündüğüm bu nesne karşısında irkiltici ve çelişkili bir tavır içinde olurum: istediğim şeyi ondan elde edemediğim gibi, bu arayış istediğim şeye ilişkin bilmenin bile silinip gitmesine yol açar; umutsuzca başkasının özgürlüğünü aramaya koyulur ve bu yolda kendimi anlamını yitirmiş bir arayışa *angaje olmuş bulurum;* arayışa yeniden anlam kazandırmak için göstereceğim bütün çabalarımın bu anlamı daha fazla kaybettirmekten, hayrete ve tedirginliğe yol açmaktan başka bir etkisi yoktur, tıpkı bir rüyayı yeniden anımsamaya çalıştığımda, bu çabanın tam ve nesnesiz bilginin müphem ve irkiltici izlenimini bırakarak parmaklarımın arasında erimesi gibi; tıpkı yanlış bir anımsamanın içeriğini belirtikleştirmeye çalıştığımda, bizatihi açıklamanın bu içeriği saydamlık halinde eritmesi gibi.

Başkasının özgür özneliğini benim-için-nesneliğinde kavramaya yönelik kökensel girişimim *cinsel arzudur.* Genellikle "psiko-fizyolojik tepkiler" arasında sınıflandırılan bir Fenomenin, başkası-için-varlığı kökensel olarak gerçekleştirme tarzımızı gösteren ilksel tavırlar düzeyinde ele alınması belki de şaşırtıcı görünecektir. Gerçekten de psikologların çoğu için arzu, bilinç olgusu olarak cinsel organlarımızın doğasıyla sıkı bir bağlılaşım içindedir ve arzuyu ancak bu organların derinlemesine incelenmesiyle bağlantılı olarak anlamak mümkündür. Ama bedenin farklılaşmış yapısı (memeli, doğurucu, vb.) ve buradan hareketle cinsel organın özel yapısı (rahim, fallop borusu, yumurtalık, vb.) mutlak olumsallığın alanına girdiğinden ve asla "bilincin" ya da "Dasein"in

ontolojisine bağlı olmadığından, cinsel arzu için de böyle olması gerekirmiş gibi görünüyor. Cinsel organların bedenimize ilişkin olumsal ve özel bir enformasyon olması gibi, bunlara tekabül eden arzu da psişik hayatımızın olumsal bir kipliğidir, yani ancak biyolojiden destek alan ampirik bir psikoloji düzeyinde betimlenebilir. Bu da arzu ve arzuya bağlı bütün psişik yapılar için kullanılan *cinsel içgüdü* ifadesinin yeterince gösterdiği şeydir. Nitekim bu içgüdü terimi her zaman psişik hayatın olumsal oluşumlarını niteler ve bu oluşumların, hayatın bütün süresince birlikte-varolmuş olmak -ya da hiçbir durumda hiçbir biçimde bizim "tarih"imizden kaynaklanmamak- ama yine de psişiğin bizatihi özünden çıkarsanamamak gibi ikili bir özelliği vardır. Bu nedenledir ki varoluşçu filozoflar cinsellikle ilgilenmek zorunda olduklarına inanmamışlardır. Özellikle de Heidegger, varoluşçu analitiğinde bu konuya en ufak bir atıfta bile bulunmaz, öyle ki Heidegger'in "Dasein"ı bize cinsiyetsiz gibi görünür. Ve hiç şüphesiz "insan-gerçekliği" için kendini "eril" ya da "dişil" olarak belirtmenin gerçekten de bir olumsallık olduğunu düşünmek mümkündür; hiç şüphesiz cinsel farklılaşma sorununun Varoluş (*Existenz*) sorunuyla hiçbir ilişkisi bulunmadığını düşünmek mümkündür, çünkü erkek ve kadının artısı eksisi olmaksızın "varolduklarını" söylemek mümkündür.

Bu gerekçeler inandırıcı olmaktan kesinlikle uzaktır. Cinsel farklılığın olgusallığın alanına girdiğini biz de gerektiğinde kabul ederiz. Ama bu kabul, "kendi-için"in *böyle* bir bedene sahip olmasının salt olumsallığıyla, "arızi olarak" cinsel olduğu anlamına mı gelmelidir? Cinsel yaşam denen bu muazzam olayın insanlık durumuna fazlalık olarak eklendiğini kabul edebilir miyiz? Oysa ki arzunun ve onun tersi olan cinsel korkunun, başkası-için-varlığın temel yapıları olduğu ilk bakışta görülür. Elbette, cinsellik, kaynağını insanın fizyolojik ve olumsal belirlenişi olarak *cinsiyetten [sexe]* alıyorsa, başkası-içinin varlığı açısından vazgeçilmez olmayacaktır. Ama sorunun duyumlar ve duyu organları konusunda karşılaştığımız sorunla aynı türden olup olmadığını sormaya hakkımız yok mudur bir şekilde? İnsanın bir cinsiyete sahip olduğu için cinsel bir varlık olduğu söylenir. Ya gerçek bunun tersiyse? Ya cinsiyet, temel bir cinselliğin aracından ve sanki imgesinden ibaretse? Ya insan, dünya üzerinde başka insanlarla bağlantı halinde varolan varlık olarak, yalnızca kökensel olarak ve esas itibariyle cinsel bir varlık olduğu için bir cinsiyete sahipse? Çocuk cinselliği, cinsel organların fizyolojik gelişmesini önceler; hadım edilmiş

erkekler, bu durumlarına rağmen arzulamaya devam ederler. Pek çok yaşlı insan da böyledir. Dölle(n)meye ve zevk almaya elverişli bir cinsel organa *sahip* olabilme olgusu, cinsel yaşamımızın yalnızca bir evresini ve bir veçhesini temsil eder. "Doyum imkânıyla birlikte" bir cinsellik kipi vardır ve oluşmuş cinsel organ bu imkânı temsil edip somutlaştırır. Ama cinselliğin doyumsuzluk türünde başka kipleri de vardır ve bu kiplikleri dikkate alırsak, doğumla birlikte ortaya çıkan cinselliğin ancak ölümle ortadan kalktığını kabul etmek gerekir. Zaten penisin kabarması ya da herhangi başka bir fizyolojik fenomen asla cinsel arzuyu açıklayamadığı gibi onu kışkırtamaz da — gözbebeğindeki damar daralmasının ya da genişlemesinin de (bu fizyolojik değişimlerin sıradan bilincinin de) korkuyu kışkırtamaması ya da onu açıklayamaması gibi. Burada da orada olduğu gibi bedenin oynayacağı önemli bir rol bulunmakla birlikte, olayı iyi anlamak için dünya-içinde-varlığa ve baş-kası-için-varlığa başvurmamız gerekir: bir böceği ya da bir yumuşakçayı değil, bir insanı arzularım ve onu (var) olan olarak, dünya üzerinde bir durum içinde olan olarak arzularım; bu insanı benim için bir başkası olduğu ölçüde ve benim de onun için bir *başkası* olduğum ölçüde arzularım. Dolayısıyla, cinselliğin temel sorununu şu şekilde formülleştirmek mümkündür: cinsellik fizyolojik doğamıza bağlı olumsal bir arızilik midir, yoksa başkası-için-kendi-için-varlığın zorunlu bir yapısı mıdır? Sorunun salt bu terimlerle sorulabilir olmasından ötürü, cevabı vermek de ontolojiye düşer. Ontoloji bu cevabı tam da başkası için cinsel varoluşun anlamını belirlemek ve saptamakla uğraşırsa verebilir. Nitekim cinsel varlık olmak -bir önceki bölümde bedenle ilgili olarak giriştiğimiz betimlemenin terimleriyle- benim için cinsel olarak varolan bir başkası için cinsel olarak varolmak anlamına gelir: elbette ne bu başkası (yani bir *heteroseksüel* varolan ama genel anlamda cinsel bir varlık olma anlamında) mutlaka ve öncelikle benim için vardır, ne de ben onun için öncelikle varolurum. Kendi-içinin bakış açısından düşünüldüğünde, başkasının cinselliğinin böyle kavranması onun birincil ve ikincil cinsel vasıflarının umursanmayan salt temaşası olamaz. Başkası, benim için *önce* kıl sisteminin dağılım biçimine, ellerinin sertliğine, sesinin tınısına, gücüne bakarak eril cinsiyetten olduğu sonucuna vardığım için cinsel değildir. Burada bir ilk duruma atıfta bulunan türev sonuçlar söz konusudur. Başkasının cinselliğinin yaşanan ve katlanılan olarak ilk yakalanışı *arzudan* başka bir şey olamaz; başkasını arzulayarak (ya da onu arzulamaya

muktedir olmadığımı keşfederek) ya da başkasının bana olan arzusunu kavrayarak onun cinsel-varlığını keşfederim; ve arzu *aynı zamanda hem benim* cinsel-varlığımı ve *onun* cinsel-varlığını, *hem* de, cinsiyet olarak *benim* bedenimi ve *onun* bedenini bana keşfettirir. İşte böylece cinsiyetin ontolojik yapısını ve konumunu belirlemek üzere arzunun incelenmesine gönderildik. Şu halde arzu nedir?

Ve önce neyin arzusu vardır?

Arzunun şehevi bir arzu ya da bir acıyı dindirme arzusu olacağı fikrini daha baştan terk etmek gerekir. Öznenin arzusunu bir nesneye "bağlamak" üzere bu içkinlik durumundan nasıl çıkabileceği anlaşılmaz. Öznelci ve içkinlikçi her teori, yalnızca doyumumuzu değil de *bir* kadını arzuladığımızı açıklamakta başarısızlığa uğrayacaktır. Demek ki arzuyu aşkın nesnesi aracılığıyla tanımlamak gerekir. Bununla birlikte arzunun arzulanan nesneye "fizik yönden sahiplenme" arzusu olduğunu söylemek, eğer burada sahiplenmek derken onunla sevişmek kastediliyorsa, tümüyle yanlış olur. Hiç şüphesiz cinsel ilişki bir an için arzudan kurtarır ve bazı durumlarda da -örneğin acı verici ve yorucu olduğunda- belirtik bir biçimde arzunun temenni edilir sonuçlanışı olarak gösterilmesi mümkündür. Ama o zaman arzunun kendisinin de "ortadan kaldırılması gereken" gibi gösterilen nesne olması gerekir ve bu da ancak düşünümsel bir bilinç aracılığıyla yapılabilir. Oysa arzu kendi-kendinde üzerine düşünülmemiş olandır; dolayısıyla kendi-kendisini ortadan kaldırılacak nesne olarak gösteremez. Yalnızca bir düzenbaz arzusunu kendine betimler, bu arzuya nesne muamelesi yapar, onu tahrik eder, yavaşlatır, doyumu ondan ayrıştırır, vb. Ama bu durumda arzunun arzulanan haline geldiğine işaret etmek gerekir. Buradaki hata cinsel ilişkinin arzuyu ortadan kaldırdığını öğrenmekten kaynaklanır. Dolayısıyla bir bilgi arzunun kendisiyle birleştirilmiş ve özünün dışında kalan nedenlere (doğurmak, analığın kutsal vasfı, boşalmayla ortaya çıkan zevkin olağanüstü gücü, cinsel ilişkinin sembolik değeri), şehvet ise olağan doyumu olarak arzuya dışarıdan bağlanmıştır. Bu yüzden ortalama insan, zihinsel tembelliğinin ve konformizminin sonucu olarak, arzusu için, boşalmadan başka bir erek tasavvur edemez. Arzuyu, kaynağında ve ereğinde kesinlikle fizyolojik bir içgüdünün olduğunu varsayarak düşünmeye izin veren şey de budur, çünkü örneğin insanda, arzunun nedeni ereksiyon, nihai sonucu da boşalma olacaktır. Ama arzu cinsel ilişkiyi hiçbir biçimde kendiliğinden içermez, çok küçük çocukların

ya da sevişmenin “tekniklerini” bilmeyen yetişkinlerin arzusu söz konusu olduğunda görüldüğü üzere, cinsel ilişki tematik olarak ortaya konmaz, hattâ başlatılmaz bile. Aynı biçimde, arzu hiçbir özel sevişme pratiğinin arzusu da değildir; bu pratiklerin toplumsal gruplara göre değişiklikler gösteren çeşitliliği bunu yeterince kanıtlar. Genel olarak arzu, *yapmak* arzusu değildir. “Yapmak” daha sonra devreye girer, arzuya dışarıdan eşlik eder ve bir öğrenimi gerektirir: kendine özgü amaçları ve araçları olan bir sevişme tekniği vardır. Şu halde, ne en yüce ereği olarak ortadan kalkışını öngörebilen, ne de nihai hedefi olarak tikel bir edimi seçebilen arzu, düpedüz ona aşkın bir nesnenin arzusudur. Burada, daha önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz ve Scheler ile Husserl’in betimledikleri o duygusal yönelimsellikle yeniden karşılaşıyoruz.

Ama hangi nesnenin arzusu vardır? Arzunun bir *bedenin* arzusu olduğunu mu söyleyeceğiz? Bir bakıma bunu yadsıyamayız. Ama bir konuda anlaşmak gerekir. Elbette allak bullak eden bedendir: bir kol ya da açıkta kalan bir meme, belki bir ayak. Ama öncelikle şunu iyi görmek gerekir ki kolu ya da açıktaki memeyi, biz ancak organik bütünlük olarak tüm bedenin mevcudiyet fonunda arzularız. Bedenin kendisi, bütünlük olarak gizlenmiş olabilir; yalnızca çıplak bir kolu görebilirim. Ama beden oradadır; kolu kol olarak kavradığım bedenden itibaren olan şeydir; halının masanın ayağı tarafından gizlenen arabesk motifleri, görebildiğim arabesk motiflerde ne ölçüde mevcutsa ve onlara ne ölçüde katılıyorsa, beden de gördüğüm kolda o ölçüde mevcuttur, ona o ölçüde katılır. Ve arzum bu konuda yanılmaz: bir fizyolojik öğeler toplamına değil de tüm bir forma seslenir; dahası: *durum halindeki* [en situation] bir forma seslenir. İleride göreceğimiz üzere, tavır arzuyu tahrik etmek için çok şey yapar. Oysa tavırla birlikte etraf ve sonuç olarak da dünya verilir. Ama aynı anda kendimizi sıradan fizyolojik dayanılmaz arzunun karşı kutuplarında buluyoruz: arzu dünyayı ortaya koyar ve dünyadan kalkarak bedeni ve bedenden kalkarak da güzel eli arzular. Tastamam bir önceki bölümde betimlediğimiz, başkasının bedenini dünyadaki durumundan kalkarak kavramamıza aracılık eden girişimi izler. Kaldı ki bunda şaşırtıcı bir yan da yoktur, çünkü arzu başkasının bedeninin açığa çıkışının alabileceği başlıca formların birinden ibarettir. Ama tam da bu yüzden, bedeni salt maddi nesne olarak arzulamayız: nitekim salt maddi nesne *durum halinde* değildir. Böylece arzuda dolaysız olarak mevcut olan o organik bütün, yalnızca

yaşamı değil, ayrıca uyarlanmış bilinci de açığa çıkaran olarak arzu edilir. Bununla birlikte, ileride göreceğimiz gibi başkasının arzuyla açığa çıkan durum-halindeki-varlığı tümüyle özgün bir türdedir. Zaten söz konusu bilinç hâlâ arzulanan nesnenin bir *özelliğinden* ibarettir, yani dünyanın nesnelerinin akış yönünden başka bir şey değildir ve tam da bu akış çevrelendiği, lokal hale getirildiği ve *benim* dünyamın parçası olduğu ölçüde böyledir. Elbette uyuyan bir kadını arzu etmek mümkündür, ama bu uyku bilinç fonu üzerinde beliren olarak mümkündür. Şu halde bilinç her zaman için arzulanan bedenin ufkundadır: onun *anlamını* ve birliğini oluşturur. Ufkunda duran bilinçle birlikte bir durum içindeki organik bütün olarak yaşayan bir beden: arzunun *seslendiği* nesne işte budur. Peki, arzu bu nesneden ne ister? Bunu, daha önce gelen bir başka soruya cevap vermeden belirleyemeyiz: arzulayan kimdir?

Hiç şüphe yok ki arzulayan kişi *benim* ve arzu da özneliğimin tekil bir kipidir. Arzu bilinçtir, çünkü ancak kendi-kendisinin konumsal olmayan bilinci olarak varolabilir. Bununla birlikte arzulayan bilincin tanıyan bilinçten, örneğin yalnızca nesnesinin yapısıyla ayrıldığını sanmamak gerekir. Kendi-için açısından kendini arzu olarak seçmek, Stoacılıkta nedenin sonucunu üretmesinde olduğu gibi, ilgisiz ve değişmeden kalarak bir arzu üretmek değildir: örneğin, kendini metafizik varlık olarak seçen bir kendi-içinin varoluş düzlemiyle aynı olmayan belli bir varoluş düzlemi üzerine taşınmaktır. Daha önce gördüğümüz üzere, her bilinç kendi olgusallığı ile belli bir münasebet sürdürür. Ama bu münasebet, bir bilinç kipinden ötekine değişebilir. Örneğin, acı bilincinin olgusallığı sürekli bir kaçış içinde keşfedilen olgusallıktır. Arzunun olgusallığı için aynı şey söz konusu değildir. Arzulayan insan, bedenini özel bir tarzda *vareder ve* bu yoldan özel bir varoluş düzeyinde yer alır. Nitekim, arzunun yalnızca *heves [envie]* olmadığını, bedenimiz üzerinden belli bir nesneyi hedef alan açık ve saydam *heves* olmadığını herkes teslim edecektir. Arzu, *bulanıklık [trouble]* olarak tanımlanır. Ve bu bulanıklık deyimi onun yapısını daha iyi belirlememizde bize yardımcı olabilir: bulanık bir su berrak bir suyun karşıtıdır; bulanık bir bakış aydınlık bir bakışın karşıtıdır. Bulanık su, her zaman sudur; suyun akışkanlığını ve temel vasıflarını korumuştur; ama saydamlığı, bu saydamlıkla birleşen, her yerde ve hiçbir yerde olan ve kendini suyun kendi-kendisiyle kalınlaşması gibi sunan yakalanamaz bir mevcudiyet tarafından “bulandırılmış”tır. Elbette, bunu sıvının içinde

dağılmış halde bulunan incecik katı parçacıkların mevcudiyetiyle açıklamak mümkündür: ama bu açıklama *bilimcinin* açıklamasıdır. Bulanık suya ilişkin kökensel kavrayışımız, onu bize kendiliğinden fark edilmeyen ve kendini salt olgusal direniş gibi ortaya koyan görünmez *bir şeylerin* mevcudiyetiyle değişmiş olarak verir. Arzulayan bilinç *bulanıksa,* nedeni bulanık suyla bir analoji göstermesidir. Bu analojiyi belirginleştirmek için cinsel arzuyu arzunun bir başka formuyla, örneğin açlıkla kıyaslamak uygun olur. Tıpkı cinsel arzu gibi, açlık da bedenin belli bir durumunu varsayar ve bu durum kanın azalmasıyla, yoğun tükrük salgılamayla, yutkunmayla, vb. tanımlanır. Bu farklı fenomenler başkasının bakış açısından betimlenmiş ve sınıflandırılmışlardır. Bunlar, kendi-için açısından salt olgusallık olarak ortaya çıkarlar. Ama bu olgusallık kendi-içinin bizatihi yapısını bozmaz, çünkü kendi-için, hemen anında kendi için mümkün olanlara doğru, yani kitabımızın İkinci Kısmı'nda açlığın kendi-için-kendindesi olduğuna işaret ettiğimiz belli bir doyurulmuş-açlık haline doğru olgusallıktan kaçar. Böylece açlık, bedensel olgusallığın salt ötesine geçilmesi edimidir ve kendi-için bu olgusallığın konuşlandırıcı-olmayan formdaki bilincine vardığı ölçüde, dolaysız bir biçimde ötesine geçilmiş bir olgusallık olarak açlığın bilincine varır. Beden burada gerçekten de *geçmiş* [passe] olandır, *ötesine geçilmiş* [de-passe] olandır. Elbette cinsel arzuda da bütün açlıklara ortak olan bu yapıyı, bedenin belli bir durumunu bulmak mümkündür. Başkası, çeşitli fizyolojik değişimleri kaydedebilir (penisin sertleşmesi, meme uçlarının şişmesi, dolaşım sisteminin değişimi, ateşin yükselmesi, vb.). Ve arzulayan bilinç bu olgusallığı vareder; *arzulayan bilinçten itibarendir* ki -aslında, onun *içinden* de diyebiliriz- arzulanan beden arzulanabilir olarak görünür. Bununla birlikte onu böylece betimlemekle yetinirsek, cinsel arzu, içine ve yeme arzusuyla kıyaslanabilen, *kuru* ve *belirgin* bir *arzu* olarak görünecektir. Olgusallığın, başka mümkün olanlara doğru salt kaçışı olacaktır. Oysa cinsel arzuyu öteki açlıklardan ayıran uçurumu herkes bilir. Şu pek ünlü deyişi biliriz: "Arzu edilen güzel bir kadınla, susadığımızda bir bardak buzlu su içer gibi sevişmek", ve bu deyişin, zihin açısından ne kadar yetersiz ve hattâ skandal duygusu uyandıracak şeyler içerdiğini de biliriz. Çünkü bir kadın, kendini bütünüyle arzunun dışında tutarak arzulanmaz, arzu beni *tehlikeye sokar;* arzumun suçortağı olurum. Ya da daha doğrusu, arzu bütünüyle bedenle suçortaklığı içine girer. Herkes için kendi deneyimini yoklamaktan ibarettir:

cinsel arzu içinde bilincin beslenmiş gibi olduğu bilinir, insan sanki kendini olgusallık tarafından istila edilmeye bırakır, olgusallıktan kaçmaya son verir ve *edilgin* bir biçimde arzuya boyun eğmeye doğru kayar. Daha başka anlarda, olgusallık bizatihi kaçışı içinde bilinci istila ediyormuş ve onu kendi kendisine opaklaştırıyormuş gibi görünür. *Olgu*, sanki mayalanan hamur gibi kabarmaktadır. Keza, arzuyu dile getirmek için kullanılan deyimler de onun özgüllüğüne yeterince işaret ederler. Arzunun *sizi sardığı*, sizi *istila ettiği, sizi titrettiği* söylenir. Açlığı ifade etmek için aynı sözcüklerin kullanıldığını düşünebilir miyiz? İnsanı "istila eden" bir açlık fikri akla gelir mi? Böyle bir ifade, ancak boşluğun izlenimlerini anlatmak gerektiğinde anlam taşır. Ama tersine, en zayıf arzu bile istila edicidir. Arzuyu, açlık gibi belli bir mesafede tutmak ve arzuyu, yani konuşlandırıcı-olmayan bilincin farksızlaşmış bir tonlamasını tıpkı fon-bedenin bir imi gibi muhafaza ederek "başka şey düşünmek" mümkün değildir. *Arzu arzuya rıza göstermektir.* Ağırlaşan ve solgunlaşan bilinç, uykuyla kıyaslanabilen bir bitkinliğe doğru kayar. Zaten herkes arzunun böylece görünmesini başkasında gözlemlemiştir: arzu eden insan birdenbire korku veren ağır bir dinginliğe bürünür; gözleri sabitleşir ve yarı kapalıymış gibi görünür, davranışlarına ağır ve hamurumsu bir yumuşaklık hakimdir; uyuyormuş gibidir. Ve "arzuya karşı mücadele" edildiğinde, bu mücadele tam da bitkinliğe karşı direnmedir. Direnme başarılı olursa, arzu da kaybolmadan önce tümüyle kuru ve tümüyle açık, açlığa benzer bir hale gelir; ve sonra bir "uyanış" olur; zihnin berraklaştığı ama başın ağırlaşıp yüreğin çarpmakta olduğu hissedilir. Elbette bütün bu betimlemeler uygun betimlemeler değil: daha çok arzuyu yorumlama tarzımıza işaret ediyorlar. Ama yine de arzunun ilk olgusunu göstermekteler: bilinç, arzunun içinde olgusallığını bir başka düzlemde varetmeyi seçer. Artık ondan kaçmaz, bir başka bedeni -yani bir başka olumsallığı arzu edilir olarak kavrayarak kendi olumsallığına eklenmeye çalışır. Bu anlamda, arzu yalnızca başkasının bedeninin açığa çıkması değil, benim kendi bedenimin açınlanmasıdır. Ve bu da bedenim *alet* ya da *bakış açısı* olduğu ölçüde değil, ama salt olgusallık, yani olumsallığımın zorunluluğunun sıradan olumsal formu olduğu ölçüde böyledir. Derimi, kaslarımı, nefesimi *hissederim* ve heyecan ya da açlıkta olduğu gibi, bir şeylere doğru onları aşmak için değil de, yaşayan ve kıpırtısız bir *datum* olarak hissederim, sadece dünya üzerindeki eylemimin esnek ve gizli aracı olarak değil de, dünya içinde angaje olmama

ve dünya içinde tehlikede olmama yol açan bir *tutku* olarak hissederim. Kendi-için bu olumsallık değildir, onu varetmeyi sürdürür, ama kendi bedeninin başdönmesine maruz kalır, ya da dilerseniz bu başdönmesi aslında onun kendi bedenini varetme tarzıdır. Konuşlandırıcı-olmayan bilinç kendini bedene terk eder, beden olmak, yalnızca beden *olmak ister*. Arzulayan beden, kendi-içinin kendi mümkün olanlarına doğru kaçtığı olumsallıktan ibaret olacak yerde, aynı zamanda kendi-içinin en dolaysız mümkün olanı haline gelir; arzu, yalnızca başkasının bedenine duyulan arzu değildir; aynı bir edimin birliği içinde, beden içine gömülmenin[98] konuşlandırıcı-olmayan olarak yaşanan projesidir; nitekim arzunun en son kertesi, bedene boyun eğmenin son kertesi olarak kendinden geçmek olabilir. İşte bu anlamda, arzunun bir bedenin bir başka bedene duyduğu arzu olduğunu söylemek mümkündür. Bu aslında başkasının bedenine *doğru* bir açlıktır ve kendi-içinin kendi bedeni karşısındaki başdönmesi olarak yaşanır: arzulayan varlık, *kendini beden kılan* bilinçtir.

Ama arzunun, ufuktaki bilinçle birlikte bir durum içindeki organik bütünlük olarak kavranan başkasının bedenini kendine tabi kılmak için, ona sahip olmak için kendini beden kılan bilinç olduğu doğruysa, arzunun anlamı nedir; yani: bilinç neden kendisini beden kılar -ya da nafile yere kılmaya çabalar- ve arzusunun nesnesinden ne bekler? Arzunun içinde, *başkasının tenini sahiplenmek için başkasının mevcudiyetinde* kendimi ten kıldığım düşünülecek olursa, bu soruya cevap vermek kolaydır. Bu, yalnızca omuzları ya da göğsü kavramanın ya da bir bedeni kendime çekmenin söz konusu olmadığı anlamına gelir: bunları ayrıca, bilinci mayalandıran beden vasıtasıyla, o özel alet vasıtasıyla kavramak gerekir. Bu anlamda, o omuzları kavradığımda, bedenimin yalnızca omuzlara dokunmak için bir alet olmadığı, başkasının omuzlarının benim açımdan olgusallığımın büyüleyici bir açınlanışı olarak, yani ten olarak bedenimi keşfetmenin bir aracı olduğu söylenebilir. Böylece arzu, bir bedeni kendine mal etme, ona sahip olma arzusudur ve bedenimi ten olarak bana açınladığı ölçüde böyledir. Ama kendime mal etmek istediğim bu bedene *ten* [chair] *olarak* sahip olmak isterim. Oysa bu beden, önce benim için var değildir: başkasının bedeni, edim halindeki sentetik form olarak belirir; daha önce gördük, başkasının bedeni salt ten olarak, yani başka *buradakilerle* dışsallık ilişkileri içinde yalıtılmış nesne kimliğiyle algılanamaz. Başkasının bedeni,

kökensel olarak bir durum içindeki bedendir; bunun tersine ten, *mevcudiyetin salt olumsallığı* olarak belirir. Ten, genelde görüntüsel yapaylıklarla, giysilerle, vb. gizlenmiştir; özellikle de, *hareketlerle* gizlenmiştir; hiçbir şey, çıplak bile olsa, bir dansözden daha az "ten" değildir. Arzu, bedeni tıpkı giysileri gibi hareketlerinden de soymak ve bu bedeni salt ten olarak varetmek için bir girişimdir; başkasının bedeninde *ete kemiğe bürünme* [incamation] girişimidir. Okşamalar işte bu bağlamda başkasının bedenini sahiplenmedir: eğer okşamalar dokunmalardan, sürtünmelerden ibaret olsalardı, bu okşamalar ve yatıştırmak iddiasında oldukları güçlü arzu arasında münasebet olamazdı; bakışlar gibi yüzeyde kalırlar ve başkasını *bana mal edemezlerdi*. "İki derinin teması" denilen o pek ünlü deyimin ne kadar yanıltıcı göründüğü bilinir. Okşama, sıradan *temas* olmak istemez: göründüğü kadarıyla onu yalnızca insan bir temasa indirgeyebilir, o zaman da gerçek anlamını kaybeder. Çünkü okşama, sıradan dokunuş değildir: okşama, *biçimlendirme*dir. Başkasını okşarken, okşayan parmaklarımın altında onun tenini hayata geçiririm. Okşama, başkasının *ete kemiğe bürünmesini sağlayan* törenler bütünüdür. Ama "başkası zaten ete kemiğe bürünmüş değil miydi?" denebilir. Elbette *değildi*. Başkasının teni belirtik bir biçimde benim için varolmamaktaydı, çünkü ben başkasının bedenini bir durum içinde kavrıyordum; keza bu ten başkası için de varolmamaktaydı, çünkü başkası kendi imkânlarına doğru ve nesneye doğru bu teni aşmaktaydı. Okşama, hem benim için hem de başkasının ta kendisi için, başkasını ten olarak hayata geçirir. Ve ten derken, bedenin altderi, bağlayıcı doku ya da özellikle üstderi gibi bir *parçasını* düşünmüyoruz; her ne kadar tenini bu biçimde daha iyi açınlıyor olsa da, ille "dingin durumdaki" ya da yatışmış beden de söz konusu değildir. Ama okşama, bedeni eyleminden soymak suretiyle, bedeni onu çevreleyen imkânlardan ayırmak suretiyle teni açığa çıkarır: edimin altından, bedeni taşıyan atalet sürecini -yani, salt "orada-varlık"ı- keşfetmek için yapılır: örneğin, başkasının elini *alıp* onu *okşarken*, *tutma* edimi içinde bu elin *önce* tutulabilecek bir et ve kemik bütünü olduğunu keşfederim; ve aynı biçimde, bakışım önce dansözün bacakları olan o sıçramanın altında kalçaların yuvarlak bütünlüğünü keşfettiğinde, onları okşamaktadır. Böylece okşama asla arzudan ayrı değildir: gözleriyle okşamak ya da arzulamak bir ve aynı şeydir; *arzu kendini okşamayla dile getirir, tıpkı düşüncenin de dil aracılığıyla kendini ifade ettiği gibi*. Ve okşama başkasının tenini bana ve

başkasına tastamam ten olarak gösterir. Ama bu teni son derece özel bir biçimde gösterir: başkasını yumruklamak, ona gerçekten de aşılmış-aşkınlık olarak ataletini ve edilginliğini gösterir; ama başkasını okşamak böyle değildir. Okşamada, başkasını okşayan eylem halindeki sentetik form olarak benim bedenim değildir: benim tenden bedenim başkasının tenini hayata geçirir. Okşama, benim bedenimin kendi edilginliği ile bu tene dokunmak için kendini ten kılmasıdır, yani başkasının tenini okşamaktan çok kendini onda okşaması olarak, *dokunulan* edilginlik olarak başkasının bedenini, başkasında ve benim-kendimde zevk aracılığıyla hayata geçirmek için yapılır. Bu nedenledir ki sevişme eyleminde neredeyse hesaplanmış denilebilecek bir kendinden geçmişlik [langueur] vardır: başkasının bedeninin bir bölümünü *almaktan* çok kendi bedenini başkasının bedenine *taşımak söz* konusudur. Başkasının bedenini, etkin yönde, itmekten ya da ona dokunmaktan çok, *ona yaslanmak* söz konusudur. Sanki cansız bir nesneymişçesine *taşıdığım* kolumu, arzuladığım kadının beline *yaslamışımdır;* sanki onun kollarında *dolaştırdığım* parmaklarım, elimin ucunda cansızdırlar. Böylece başkasının teninin açığa çıkışı benim kendi tenim aracılığıyla olur; arzuda ve onu dile getiren okşamada, başkasının ete kemiğe bürünmesini gerçekleştirmek üzere ete kemiğe bürünürüm; ve okşama, başkasının cisimleşmesini *gerçekleştirmek* suretiyle benim kendi cisimleşmemi, ete kemiğe bürünmemi bana keşfettirir; yani başkasını, kendi tenini *kendi-için* ve *benim için* gerçekleştirmeye sürüklemek üzere kendimi ten kılarım ve okşamalarım tenimi benim için hayata geçirdikleri ölçüde, tenim de başkası için *onu tende hayata geçiren ten* olur; başkasını kendi kendisini ten olarak hissetmeye zorlamak için, kendi teni aracılığıyla ona kendi tenimi tattırırım. Ve böylece, *sahip olma* gerçekten de *karşılıklı çifte ete kemiğe bürünme* olarak belirir. Nitekim arzuda, başkasının ete kemiğe bürünmesini gerçekleştirmek üzere bilincin ete kemiğe bürünme girişimi vardır (biraz önce bilincin kabarması, allak bullak olmuş bilinç, vb. olarak adlandırdığımız şey budur).

Geriye arzuyu *motive eden şeyin* ne olduğunu, ya da dilerseniz arzunun anlamını belirlemek kalıyor. Çünkü burada giriştiğimiz betimlemeler dikkatle izlenmişse çoktan anlaşılmış olması gerekir ki, kendi-için açısından "varlık", kendi varlık tarzım oradaki-varlığının mutlak bir olumsallık fonu üzerinde seçmektir. Dolayısıyla arzu hiçbir zaman ısının ateşe yaklaştırdığım demir parçasına *geldiği* gibi bilince *gelmez*. Bilinç

kendini arzu olarak seçer. Bunun için elbette bir sâiki olması gerekir: herhangi birini, herhangi bir zamanda arzulamam. Ama bu kitabın Birinci Kısmı'nda gösterdiğimiz üzere, sâik geçmişten itibaren uyandırılıyor ve bilinç onun üzerine *dönerek,* bu sâike ağırlığını ve anlamını kazandırıyordu.

Dolayısıyla arzunun sâikinin seçimi ile kendini arzulayan kılan bir bilincin -sürenin üç ekstatik boyutu içinde- belirişinin anlamı arasında hiçbir fark yoktur. Arzunun anlamı, heyecanlar ya da imgeleyen tavır gibi, ya da genel olarak kendi-içinin bütün tavırları gibi, arzuyu oluşturur ve arzuyu aşar. Betimlemeye çalıştığımız şey şu soruyu sormamıza yol açmasaydı, hiçbir önem taşımazdı: bilinç neden arzu formu altında kendini hiçler?

Bir iki önaçıklama, bu soruya cevap vermekte bize yardımcı olacaktır. İlk olarak, arzulayan bilincin, nesnesini değişmeyen dünya fonu üzerinde arzulamadığına işaret etmek gerekir. Başka türlü söyleyecek olursak, arzulananın, bizimle aletsel ilişkilerini ve araç bileşimleri halindeki düzenlenişini muhafaza eden bir dünyanın fonu üzerinde, belli bir *buradaki* gibi ortaya konması söz konusu değildir. Heyecan için geçerli olanlar arzu için de geçerlidir: bir başka çalışmada[99] heyecanın, değişmeyen bir dünyadaki heyecan verici bir nesnenin kavranması olmadığına işaret etmiştik: heyecan, bilincin ve dünyayla ilişkilerinin topyekûn bir değişimine tekabül ettiğinden, dünyanın radikal bir biçimde başkalaşmasıyla ortaya çıkar. Keza arzu da kendi-içinin radikal bir değişimidir, çünkü kendi-için başka bir varlık düzleminde kendini oldurur, bedenini farklı bir biçimde varetmeye, kendini olgusallığıyla şişirmeye yönelir. Bununla bağlılaşım halinde, dünya da onun için yeni bir tarzda varlık kazanmak zorundadır: arzunun bir dünyası vardır. Nitekim bedenim artık hiçbir alet tarafından kullanılamayan alet olarak, yani dünya içindeki edimlerimin sentetik düzenlenişi olarak hissedilmiyorsa; ten olarak yaşanıyorsa, dünyanın nesnelerini de tenime gönderme olarak kavrarım. Bu demektir ki kendimi bu nesnelere nispeten edilgin kılarım ve onlar bana bu edilginliğin bakış açısından, bu edilginlikle birlikte ve bu edilginliğin içinde görünürler (çünkü edilginlik bedendir ve beden de hiç ara vermeksizin bakış açısıdır). O zaman nesneler, ete kemiğe bürünmemi bana açınlayan aşkın biraradalıklar olurlar. Bir temas, *okşamadır,* yani algım, nesnenin *kullanılması* ve bir amaca doğru şimdiki zamanın ötesine geçilmesi

değildir; arzulayan tavır içinde bir nesneyi algılamak, kendimi onda okşamaktır. Nitekim nesnenin formundan da, aletselliğinden de daha çok onun maddesine (pürtüklü, yumuşak, ılık, kaygan, sert, vb.) duyarlı olurum ve arzulayan algımın içinde, nesnelerdeki *ten* gibisinden bir şeyler keşfederim. Gömleğim derime sürtünür ve onu hissederim: genelde benim için en uzak nesne olan gömlek, dolaysız duyulur şey olur, havanın sıcaklığı, rüzgârın esişi, güneşin ışınları, vb. haline gelir, belli bir tarzda her şey, mesafesizcesine üzerime konmuştur ve, kendi teniyle benimkini gösterircesine bende mevcuttur. Bu bakış açısından arzu yalnızca bir bilincin kendi olgusallığı aracılığıyla beslenmesi değildir, bununla bağlılaşım halinde, bir bedenin dünya aracılığıyla kapana kısılmasıdır; ve dünya bir *kapana dönüşür,* bilinç, dünyanın içine gömülen bir bedenin içine gömülür[100]. Böylece burada kendini öneren ideal, dünyanın-ortasındaki-varlıktır; kendi-için, dünya-içindeki-varlığının nihai projesi olarak bir dünya-ortasında-varlık gerçekleştirmeye girişir; bu yüzden şehvet çoğu zaman -kendisi de bir başkalaşım ya da “dünyanın-ortasındaki-varlık” olan-ölümle irtibatlandırılır, örneğin bütün edebiyatlarda yoğun olarak geliştirilen “sahte ölüm” temasını biliriz.

Ama arzu ne öncelikle ne de özellikle dünyayla ilişkidir. Dünya burada ancak *başkası* ile belirtik ilişkiler için fon olarak görünür. Genelde, dünyanın arzunun dünyası olarak keşfedilmesi başkasının *mevcudiyeti* vesilesiyle olur. Arızi bir biçimde, dünya yine arzu olarak/alanca başkasının *namevcudiyeti* ya da hattâ *tüm* başkalarının *namevcudiyeti* vesilesiyle de keşfedilebilir. Ama namevcudiyetin başkasıyla aramdaki somut bir varoluşsal münasebet olduğuna ve başkası-için-varlığın kökensel fonu üzerinde ortaya çıktığına daha önce işaret etmiştik. Elbette bedenimi yalnızlık içinde keşfederken kendimi birdenbire ten olarak hissedebilir, arzudan “boğulabilir” ve dünyayı “boğucu” gibi kavrayabilirim. Ama bu yalnız arzu, *bir* başkasına, ya da farksızlaşan başkasının mevcudiyetine yönelik bir çağrıdır. Kendimi ten olarak bir başka ten aracılığıyla ve onun için açığa çıkarmayı arzu ederim. Başkasını büyülemeye, onu görünür kılmaya çalışırım; ve arzunun dünyası, seslendiğim *başkasını* boş yere gösterir. Arzu böylece asla fizyolojik bir arızilik ya da bizi başkasının tenine beklenmedik bir biçimde iliştirebilecek dayanılmaz bir ten isteği değildir. Tam tersine, tenimin ve başkasının teninin *olabilmesi* için bilincin

daha önceden arzunun kalıbına dökülmesi gerekir. Bu arzu, başkasıyla ilişkilerin ilksel bir kipidir ve başkasını bir arzu dünyasının fonu üzerinde arzulanabilir ten olarak oluşturur.

Şimdi artık arzunun derin anlamını belirtikleştirebiliriz. Nitekim başkasının bakışma gösterdiğim ilk tepkide kendimi bakış olarak oluştururum. Ama bakışa başkasının özgürlüğüne karşı kendimi savunmak ve özgürlük olarak onu aşmak için bakarsam, başkasının özgürlüğü ve bakışı olduğu gibi çöker: *gözleri* görürüm, dünyanın-ortasındaki-bir-varlığı görürüm. Bundan böyle başkası benden kurtulmaktadır: oysa onun özgürlüğü üzerinde etkimek, bu özgürlüğü kendime mal etmek, ona sahip olmak, ya da en azından kendimi özgürlük olarak bu özgürlüğe kabul ettirmek istiyordum. Ama bu özgürlük ölmüştür, artık kesinlikle nesne-başkası ile karşılaştığım *dünyada* değildir, çünkü özel vasfı dünyaya aşkın olmaktır. Elbette başkasını *kavrayabilirim*, onu tutabilirim, sarsabilirim; yeterli güce sahipsem, başkasını şu ya da bu edime, şu ya da bu sözleri söylemeye zorlayabilirim: ama her şey, sanki ceketini ellerimin arasında bırakıp sıvışacak bir adamı yakalamak istiyormuşum gibi cereyan eder. Elimde kalan şey cekettir, kalıntıdır; bir bedenden, dünyanın ortasındaki bir fizik nesneden başkasını asla kapamam; ve bu bedenin bütün edimleri özgürlük terimleriyle yorumlanabilse de, bu yorumun anahtarını tümüyle kaybederim: yalnızca bir olgusallık üzerinde etkiyebilirim. Başkasına ait aşkın bir özgürlüğe ilişkin *bilmeyi* muhafaza etsem bile, bu bilme ilke olarak benim erim alanımın dışında olan bir gerçeği göstererek ve bana her an bu gerçeğin *eksikliğini çektiğimi,* yaptığım her şeyin “körlemesine” yapıldığını ve anlamını da başka yerde, benim ilke olarak dışlandığım bir varoluş alanı içinde kazandığını göstererek, beni nafile yere irkiltir. Aman diletebilirim, af diletebilirim, ama bu boyun eğişin başkasının özgürlüğü için ve bu özgürlük içinde ne anlama geldiğini hiçbir zaman bilemem. Zaten aynı zamanda *bilmem* de değişikliğe uğrar: *bakılan-varlığın* doğru anlama imkânını kaybederim, bu imkân da bildiğimiz gibi başkasının özgürlüğünü duyumsayabilmemin yegâne yoludur. Böylece anlamını bile unuttuğum bir girişime angaje olurum. Gördüğüm ve dokunduğum ve ne yapacağımı bilemediğim bu başkası karşısında yolumu şaşırmış durumdayım. Sanki bende kalan, gördüğüm şeyin, dokunduğum şeyin belli bir *ötesinin,* aslında sahip olmak istediğim şey olduğunu bildiğim bir şeyin ötesinin müphem anısıdır sadece, işte o zaman *kendimi arzu kılarım.* Arzu

bir büyüleme davranışıdır. Başkasını ancak nesnel olgusallığı içinde yakalayabildiğimden, onun özgürlüğünü bu olgusallık içinde kıstırmak söz konusudur: bir kremayı tutturmaktan söz edildiğinde olduğu gibi, özgürlüğün olgusallık içinde "tutturulmuş" olması gerekir, öyle ki, başkasının kendi-içini bedeniyle eş düzeye gelsin, bedeninin her yanına yayılsın ve ben en sonunda bu bedene dokunurken, başkasının özgür özneliğine dokunabileyim. *Sahiplenme* sözcüğünün gerçek anlamı işte buradadır. Başkasının bedenini *sahiplenmek* istediğim kesindir; ama bu bedeni, kendisi de bir "sahiplenilmiş" olduğu ölçüde, yani başkasının bilinci bu bedenle özdeşleştiği ölçüde sahiplenmek isterim. Arzunun imkânsız ideali böyledir; başkasının aşkınlığını salt aşkınlık olarak, ama yine de *beden* olarak sahiplenmek isterim; başkasını sıradan *olgusallığına* indirgemek isterim, çünkü o zaman başkası benim dünyamın ortasında olacaktır, bir yandan da bu olgusallığın, onun hiçleyen aşkınlığının durmadan mevcudiyetten yoksunlaşması [appresentation] olmasını sağlamak isterim.

Ama aslına bakılırsa başkasının olgusallığı (salt oradaki-varlığı) benim kendi-varlığımda derinlemesine bir değişim olmadan görüme verilemez. Kişisel kendi imkânlarıma doğru olgusallığımın ötesine geçtiğimde, olgusallığımı bir kaçış atılımı içinde varettiğimde, zaten *şeylerin* salt *varoluşu* olarak başkasının olgusallığının da ötesine geçerim. Bizatihi belirişim içinde, şeyleri araçsal varoluşun yüzeyine çıkartırım, onların salt varlığı, *ele gelebilirliklerini* ve *araçsallıklarını*, *kullanılabilirliklerini* oluşturan işaretleyici göndermelerin karmaşıklığı tarafından gizlenmiştir. Bir kalemi elime almak, esasen yazma imkânına doğru oradaki-varlığımın ötesine geçmektir, ama bu aynı zamanda da sıradan varolan olarak kalemin kendi gizilgüçlülüğüne doğru ötesine geçilmesidir; ve hattâ bu gizilgüçlülüğün de "yazılması gereken harflere" doğru, "yazılması gereken kitaba" doğru ötesine geçilmesidir. Bu nedenledir ki varolanların varlığı genelde bunların işleviyle örtülmüş durumdadır. Başkasının varlığı için de aynı şey söz konusudur: başkası, bana hizmetçi olarak, görevli olarak, memur olarak ya da sadece yoldan geçen ve çarpmamam gereken biri olarak, ya da komşu odada konuşan ve söylediklerini *anlamaya* çalıştığım (ya da tersine, "uyumama engel olduğu" için unutmak istediğim) o ses olarak beliriyorsa, benden kurtulan şey yalnızca onun dünya-dışı aşkınlığı değildir, aynı zamanda dünya ortasındaki

salt olumsallık olarak “oradaki-varlığı” da benden kurtulmaktadır. Çünkü aslında, ona hizmetçi ya da ofis görevlisi muamelesi yaptığım ölçüde, kendi olgusallığımın ötesine geçtiğim ölçüde ve hiçlediğim proje aracılığıyla onun kendi gizilgüçlülüklerine (aşılmış-aşkınlık, imkânlar) doğru onun ötesine geçerim. Eğer onun sıradan mevcudiyetine dönmek ve onu *mevcudiyet olarak* tatmak istersem, kendimi benim kendi mevcudiyetime indirgemeye çalışmam gerekir. Gerçekten de, oradaki-varlığımın ötesine geçmeye yönelik her türlü edim, başkasının oradaki-varlığının ötesine geçme edimidir. Ve dünya, benim çevremde kendime doğru ötesine geçtiğim durum olarak varsa, o zaman başkasını da *kendi durumundan* itibaren, yani esasen bir atıf merkezi olarak kavrarım. Ve elbette arzulanan başkasının da bir durum içinde kavranmış olması gerekir; *dünyanın üzerinde, bir* masanın yanında ayakta duran, bir yatakta çıplak yatan ya da *yanı başımda* oturan bir kadını arzularım. Ama arzu eğer durumdan, durum içindeki varlığa doğru geri çekiliyorsa, nedeni durumu eritmek ve başkasının dünyadaki ilişkilerini aşındırmaktır: “etraftan” hareketle arzulanan kişiye doğru ilerleyen arzulayan hareket etrafı tahrip eden ve söz konusu kişinin salt olgusallığını ortaya çıkarmak üzere onu kuşatan ve yalıtan bir harekettir. Ama aslında bu ancak beni o kişiye gönderen her bir nesne, onu bana gösterirken aynı anda kendi salt olumsallığı içinde sabitlenirse mümkündür; ve bu yüzden, başkasının varlığına dönüş hareketi, salt oradaki-varlık olarak bana dönüş hareketidir. Dünyanın imkânlarını yok etmek ve dünyayı “arzunun dünyası” halinde kurmak için, yani şeylerin bir bütünün parçaları gibi olduğu, şeylerin ham nitelikler gibi belirgin olduğu bir dünya, tahrip edilmiş ve anlamını yitirmiş bir dünya kurmak için kendi imkânlarımı yok ederim. Ve kendi-için, seçim olduğundan ötürü, bu ancak yeni bir imkâna doğru atılımda bulunmamla mümkündür: “mürekkep kâğıdının emdiği mürekkep gibi bedenim tarafından emilmiş” olma imkânına, kendimi salt oradaki-varlığımda özetleme imkânına doğru. Bu proje sadece tematik olarak tasarlanmış ve ortaya konmuş değildir, aynı zamanda da yaşandığı ölçüde, yani gerçekleştirilmesi tasarlanmasından ayrılmadığı ölçüde bulanıklıktır. Gerçekten de, yukarıdaki betimlemeleri, başkasının salt “oradaki-varlığını” yeniden bulmak amacıyla kendimi sanki düşünüp taşınarak bulanık hale getiriyormuşum gibi anlamamak gerekir. Arzu, hiçbir öndüşünüp taşınma varsaymayan, anlamını ve yorumunu kendi-kendisinde içeren bir projedir. Kendimi başkasının olgusallığına

fırlattığım anda, ona teninde erişmek için onun edimlerini ve işlevlerini ötelemek istediğim anda, kendi-kendimde ete kemiğe bürünürüm, çünkü başkasının ete kemiğe bürünmesini ancak benim kendi cisimleşmemin içinde ve onun aracılığıyla isteyebilir hattâ tasavvur edebilirim; ve bir arzunun boşluktaki taslağı bile ("bir kadını dalgın bakışlarla soyduğumuzda" olduğu gibi) bulanıklığın boşluktaki bir taslağıdır, çünkü ben ancak bulanıklığım içinde arzularım, ancak kendi-kendimi soyarken başkasını soyarım, ancak kendi tenimi taslaklaştırırken başkasının tenini taslaklaştırırım.

Ama benim ete *kemiğe bürünmem,* başkasının benim *gözümde* ten olarak görünmesinin yalnızca ön koşulu değildir. Benim amacım, başkasını *kendi gözünde* ten olarak cisimleştirmektir, onu salt olgusallığın alanına sürüklemem gerekir, onun kendi kendisi için tenden başka bir şey olmayan gibi görünmesi gerekir. Böylece beni her yönden ve her an aşabilecek bir aşkınlığın devamlı imkânlarından emin olurum: *o artık* buradakinden *ibaret olacaktır*; bir nesnenin sınırları içine kapatılmış olarak kalacaktır; ayrıca bizatihi bu olgudan ötürü ona dokunabileceğim, onu yoklayabileceğim, ona sahip olabileceğim. Aynı biçimde, ete kemiğe bürünmemin -yani bulanıklığımın- öteki anlamı da bu cisimleşmenin büyüleyici bir dil olmasıdır. Başkasını çıplaklığımla büyülemek ve onda tenimin arzusunu uyandırmak için kendimi ten kılarım, çünkü aslında bu arzu başkası için, benimkine benzeyen bir cisimleşmeden başkaca bir şey olmayacaktır. Nitekim arzu, arzuya davettir. Yalnızca tenim başkasının tenine giden yolu bulmayı bilir ve ben ondaki tenin anlamını uyandırmak için tenimi onun tenine taşırım. Gerçekten de, okşamada, kendi başına hareketsiz bir eli başkasının beline doğru yavaşça kaydırdığımda ona kendi tenimi tattırırım ve bu da onun kendini hareketsiz kılmadan yapamayacağı bir şeydir; o zaman onun bedeninde dolaşan zevk ürpertisi aslında onun ten bilincinin uyanmasıdır. Elimi uzatmak, teni kendime çekmek ya da sıkmak, yeniden edim halindeki beden haline gelmektir; ama aynı anda da elimi ten olarak ortadan kaldırmaktır. Elimi başkasının bedeni boyunca hissetmeksizin dolaştırmak, bu eli neredeyse anlamdan yoksun yumuşak bir sürtünmeye, salt bir varoluşa, bir parça yumuşak, bir parça ipeksi, bir parça sert salt bir maddeye indirgemek, nirengileri kendi adına belirleyip mesafeleri yayan kişi olmaktan vazgeçmektir, kendini saf bir mukozaya dönüştürmek demektir. O anda, arzuların birbirine uyumu gerçekleştirilmiş olur:

bilinçlerden her biri, ete kemiğe bürünmek suretiyle ötekinin cisimleşmesini gerçekleştirmiştir, her bulanıklık ötekindeki bulanıklığı doğurmuş ve bu yüzden de bir o kadar yoğunlaşmıştır. Her okşamayla birlikte kendi tenimi ve kendi tenimin içinden başkasının tenini hissederim ve kendi tenim aracılığıyla hissettiğim, kendime mal ettiğim bu tenin başkası-tarafından-hissedilen-ten olduğunun bilincine varırım. Ve arzunun, bir yandan tüm bedeni hedeflerken, özellikle de en homojen, sinir uçlarının en kaba bir biçimde dağıldığı, kendiliğinden hareketlere en az muktedir ten kitleleri boyunca, memeler, kalçalar, baldırlar ve göbek boyunca bu bedene ulaşması bir rastlantı değildir: bu kitleler sanki salt olgusallığın imgesi gibidir. Keza gerçek okşamanın iki bedenin en tensel [charnelle] bölgelerinin teması olması, karınların ve göğüslerin teması olması da bu yüzdendir: okşayan el her şeye rağmen fazlasıyla başına buyruktur, yetkinleşmiş bir alete fazlasıyla yakındır, ama arzunun gerçek hedefi tenlerin birbirlerine karşı ve birbirleri tarafından açılmasıdır.

Bununla birlikte arzunun kendisi de yenilgiye mecburdur. Nitekim genelde arzuyu bitiren cinsel birleşmenin bu arzunun asıl hedefi olmadığını gördük. Elbette cinsel yapımızın birçok öğesi arzunun yapısının zorunlu dışlaşmasıdır. Özellikle de penisin ve klitorisin kabarması. Bu kabarma, gerçekten de tenin ten tarafından olumlanmasından başkaca bir şey değildir. Dolayısıyla kabarmanın *istençli bir şekilde* olmaması, yani onu bir alet gibi kullanamamamız, tersine, özerk ve istençdışı gelişimiyle bedenin bilinci istila etmesi anlamına gelen ve bu istilaya eşlik eden biyolojik ve özerk bir fenomenin söz konusu olması kesinlikle zorunludur. Burada iyice anlaşılması gereken şey, cinsel organın, işlek, kavrayıcı ve istençli kaslarla çalışmadığıdır, bu tür istençli çalışan kaslarla *cinselliğin* açıklanmadığıdır; cinsellik istençli kaslarla çalışan organlara bağlı olsaydı, bitkisel yaşamın tezahüründen ibaret olurdu. Ama aslında cinsel organların yani *böylesi cinsel organların* olduğunu düşünecek olursak, olumsallık da yeniden ortaya çıkar. Özellikle de, erkeğin dişinin içine girmesi, arzunun varmak istediği o radikal ete kemiğe bürünmeye uygun düşmekle birlikte, cinsel yaşamımızın tastamam olumsal bir kipliği olarak kalır (nitekim cinsel organın birleşme sırasındaki organik edilginliğini hatırlayalım: ileri doğru gidip geriye çekilen, cinsel organı ileriye *taşıyan* ya da onu geri çeken bütünüyle bedendir, penisin içeri girmesine yardımcı olan ellerdir; penisin kendisi elle yönetilen, daldırılan, dışarı çekilen, kullanılan bir alet olarak

belirir ve aynı biçimde vajinanın açılması ve kayganlaşması da istençli olarak sağlanamaz). Ve cinsel zevk alma da gerçek anlamda salt bir olumsallıktır. Aslına bakılırsa bedenin kapanına kısılan bilinç için bir varış noktasının bulunması, yani bilincin beden(in) bilincinden ibaret olacağı ve bunun ardından da bedenlimin düşünümsel bilinci haline geleceği bir tür özel esrimenin ortaya çıkması normaldir. Gerçekten de zevk, -fazlasıyla şiddetli bir acı gibi- düşünümsel bir bilincin *“zevke dikkat”* olarak belirmesini motive eder. Ne var ki zevk, arzunun ölümü ve yenilgisidir. Arzunun ölümüdür, çünkü arzunun yalnızca tamamlanması değil, bitiş noktası ve sonudur. Bu da zaten organik bir olumsallıktan ibarettir: cisimleşme sertleşmeyle ortaya çıkar ve sertleşme de boşalmayla sona erer. Ama ayrıca zevk, arzunun engelidir, çünkü zevke *ilişkin ve* nesnesi zevklenme haline gelen bir düşünümsel bilincin belirmesini motive eder.

Yani *üzerine düşünülmüş kendi-içinin cisimleşmesine yönelik dikkat* olan ve aynı anda da başkasının cisimleşmesinin unutulması olan bir bilincin ortaya çıkışını motive eder. Bu da artık, olumsallığın alanına ait değildir. Şüphe yok ki büyülenmiş bilince geçişin, adına zevk denen bu özel cisimleşme kipi vesilesiyle gerçekleşmesi olumsallığını korumaktadır -nitekim zevkin müdahalesi olmadan da düşünümsel olana geçişin pek çok şekli vardır-, ama cisimleşme girişimi olarak arzunun yarattığı devamlı tehlike odur ki, bilinç kendini cisimleştirirken başkasının cisimleşmesini gözden kaybeder ve onu nihai hedefi kılacak ölçüde kendi cisimleşmesinde yoğunlaşır. Bu durumda okşama zevki okşanma zevkine dönüşür, kendi-içinin talep ettiği şey, bedeninin bulantıya varıncaya kadar kendinde açıldığını hissetmektir. Aynı anda temas kopukluğu ortaya çıkar ve arzu hedefini ıskalar. Hattâ çoğu durumda, arzunun bu yenilgisinin mazoşizme doğru bir geçişi motive ettiği, yani kendini olgusallığı içinde kavrayan bilimcin başkasının bilinci tarafından başkası-için-beden olarak kavranmayı ve ötesine geçilmeyi talep ettiği bile olur: bu durumda nesne-başkası çöker ve bakış-başkası belirir; bilincim, başkasının bakışı altında kendi teninin içindeki solgun bilinçtir.

Ama ters yönden de, arzu, *almak* ve *kendine mal etmek, sahip olmak* arzusu olarak kendi yenilgisinin kaynağındadır. Nitekim bulanıklığın başkasının cisimleşmesini hayata geçirmesi yeterli değildir: arzu, bu cisimleşmiş bilinci kendine mal etme arzusudur. Dolayısıyla doğal olarak *okşamalarla* değil de tutma ve içine girme edimleriyle sürdürülür. Okşamanın tek hedefi başkasının bedenine bilinç ve özgürlükle nüfuz etmekti. Oysa şimdi, doygunluğa ulaşmış bu bedeni almak, elinde tutmak, onun içine girmek gerekir. Ne var ki bu durumda yalnızca kavramaya, sürüklemeye, elimde tutmaya, ısırmaya çalışmamdan ötürü, bedenim ten olmaktan çıkar, yeniden *ben olan* sentetik araç haline gelir: ve aynı anda *başkası* da cisimleşme olmaktan çıkar: durumundan hareketle kavradığım dünyanın ortasındaki bir araç haline yeniden gelir. Teninin yüzeyine yükselen ve benim kendi tenimle *tatmaya* çalıştığım[101] onun bilinci, bakışım altında silinip gider: içindeki nesne-imgeleriyle birlikte yalnızca bir *nesne* olarak kalır. Aynı zamanda bulanıklığım da kaybolur: bu, arzulamayı bıraktığım anlamına gelmez, ama arzu maddesini yitirmiş, *soyut* hale gelmiştir; artık bu sadece kullanmak ve almak arzusudur, almak için debelenirim, ama debelenmem bile cisimleşmemi yok eder: şimdi, bedenimin yeniden kendi imkânlarıma (bu noktada, alma imkânıma) doğru ötesine geçerken, benzer biçimde başkasının kendi gizilgüçlülüklerine doğru ötesine geçilen bedeni de *ten* olma mertebesinden şalt nesne olma mertebesine düşer. Bu durum, arzunun hedefi olan cisimleşmenin karşılıklılığı içinde bir kopuşu gerektirir: başkası bulanıklık içinde kalabilir; *kendisi için* ten olarak kalabilir; ve ben onu anlayabilirim: ama bu artık benim kendi tenim aracılığıyla kavramadığım bir tendir, bir başka-bilincin cisimleşmesi olacak yerde bir başka-nesnenin *özelliğinden* başka bir şey olmayan bir tendir. Böylece bir *ten* karşısındaki *beden* (bir durum içindeki sentetik bütün) olurum. Çok az bir farkla kendimi yeniden arzu aracılığıyla içinden çıkmaya çalıştığım durumda bulurum, yani nesne-başkasını, aşkınlığının hesabını sormak için kullanmaya çalışırken, bu nesne-başkası tam da *tüm* nesne olduğu için *tüm* aşkınlığıyla benden kurtulur. Hattâ aradığım şeye ilişkin belirgin bir anlayışı bile yeniden kaybederim, ama yine de araştırmaya angaje olurum. Alırım ve alırken kendimi keşfederim, ama ellerimin arasına aldığım şey almak istediğimden *başka* şeydir; bunu hisseder ve buna katlanırım, ama neyi almak istediğimi söyleyemeden

katlanırım, çünkü, bulanıklığım içinde arzumu anlama gücüm bile elimden kaçar; uyandığında ellerinin yatağının kenarlarına kenetlenmiş olduğunu fark eden ama bu davranışa neden olan karabasanı hatırlayamayan bir kişi gibiyim. *Sadizmin* kökeninde yer alan bu durumdur.

Sadizm tutku, kuruluk ve debelenmedir. Debelenmedir, çünkü sadizm, *neye* angaje olduğunu anlamadan kendini angaje olan gibi kavrayan, kendi-kendine vaadettiği hedefe ilişkin açık bir bilince de, bu angajmana atfettiği değerin kesin bir anısına da sahip olmadan angajmanında direten bir kendi-içinin halidir. Kuruluktur, çünkü arzu, içinde bulunduğu bulanıklıktan kurtulduğu zaman ortaya çıkar. Sadist, bedenini sentetik bütünlük ve eylem merkezi olarak yeniden kavramıştır; yeniden kendi olgusallığının devamlı kaçışı içinde yer almıştır, başkası karşısında kendini salt aşkınlık olarak duyumsar; bulanıklığı *kendisi için* bir dehşet gibi algılar, aşağılayıcı bir durum olarak görür; bunun nedeni sadece bu bulanıklığı kendi içinde *gerçekleştirememesi* de olabilir. Soğukkanlılıkla debelenen ve hem debelenme hem de kuruluk olan olarak, sadist tutkulu bir kişidir. Amacı, tıpkı arzuda olduğu gibi, başkasını yalnızca nesne-başkası olarak değil, cisimleşen salt aşkınlık olarak kavramak ve tutsaklaştırmaktır. Ama sadizmde, cisimleşen-başkasını aletsel bir şekilde kendine mal etmek, ona sahip olmak öne çıkar. Nitekim, bu sadizm "uğrağı", cisimleşen kendi-içinin, başkasının cisimleş-meşini kendine mal etmek üzere kendi cisimleşmesinin ötesine geçtiği andır. Sadizm hem cisimleşmenin reddi ve her türlü olgusallıktan kaçıştır, hem de başkasının olgusallığını kapmak için gösterilen çabadır. Ama başkasının cisimleşmesini kendi kendisinin cisimleşmesiyle gerçekleştiremediği ve bunu da istemediğinden, bizatihi bu olgudan ötürü başkasına araç-nesne, kullanılabilir-nesne muamelesi yapmaktan başkaca imkânı da olmadığından, cisimleşen varoluşu gerçekleştirmesi için başkasının bedenini bir alet gibi kullanmak ister. Sadizm şiddet aracılığıyla başkasında cisimleşme çabasıdır ve bu "cebren" cisimleşme de esasen bu başkasını kendine mal etme ve kullanma olmak zorundadır. Sadist, -tıpkı arzuda olduğu gibi- başkasını, kendisini gizleyen edimlerinden soymak ister. Teni, eylemin içinde keşfetmek ister. Ama arzudaki kendi-için, ten olduğunu başkasına açınlamak üzere kendi teni içinde kaybolduğu halde, sadist, bir yandan kendi tenini reddederken, bu teni zorla başkasına açınlayacak araçlar kullanır. Sadizmin hedefi dolaysız sahiplenmedir. Ama sadizm kararsızdır, çünkü yalnızca başkasının teniyle

zevklenmez, bu tenle doğrudan bağlantı halinde, kendi cisimleşmemesiyle de zevklenir. Cinsel ilişkilerin karşılıklı olmamasını [non-reciprocite] *ister,* ten aracılığıyla tutsaklaştırılmış bir özgürlük karşısında özgür ve kendine mal eden güç olmaktan zevk alır. Bu yüzden sadizm, teni başkasının bilincinde *başka türlü* mevcudiyete getirmek ister: başkasına bir alet muamelesi yaparak onun bu tene mevcut olmasını ister, onu teni acı aracılığıyla mevcut kılar. Nitekim acıda, olgusallık bilinci istila eder ve sonuçta düşünümsel bilinç üzerine düşünülmemiş bilincin olgusallığıyla büyülenir. Dolayısıyla acı aracılığıyla gerçekten de bir cisimleşme vardır. Ama acı aynı zamanda da *birtakım aletler aracılığıyla* sağlanır; işkenceci bir kendi-içinin bedeni acı veren bir aletten başkaca bir şey değildir. Kendi-için böylece ve en baştan itibaren başkasının özgürlüğünü aletsel yoldan kapmanın, yani *tahrik eden,* avuçlayan, kavrayan, vb. kişi olmayı bırakmaksızın bu özgürlüğü tenin kalıbına dökmenin yanılsamasını seçebilir.

Sadizmin gerçekleştirmek isteyeceği cisimleşme tipine gelince, bu tam da *müstehcen* diye adlandırılan şeydir. Müstehcen, başkası-için-varlığın hoş olmayanın cinsine ait bir türüdür. Ama her hoş olmayan müstehcen değildir. *Hoşluk* ta [grâce], beden bir durum içindeki psişik olan olarak belirir. Her şeyden önce de beden kendi aşkınlığım aşılmış-aşkınlık olarak açığa çıkarır; edim halindedir ve durumdan ve kovalanan amaçtan itibaren anlaşılır. Dolayısıyla her hareket, gelecekten şimdiki zamana taşman algısal bir süreç içinde kavranır. Bu bakımdan hoşluğu olan edim, bir yandan iyi uyarlanmış bir makinenin şaşmazlığına, öte yandan da psişik olanın kusursuz öngörülemezliğine sahiptir, çünkü daha önce gördüğümüz gibi psişik olan başkası için *öngörülemez* nesnedir. Şu halde hoşluğu olan edim her an için tastamam anlaşılabilen edimdir ve onda *akıp giden* şey dikkate alındığı ölçüde böyledir. Dahası, edimin bu akıp giden kısmı onun kusursuz adaptasyonundan kaynaklanan bir tür estetik zorunluluk tarafından taşınır. Aynı anda gelecekteki hedef de edimi bütünlüğü içinde aydınlatır; ama edimin gelecekte yer alan kısmı tümüyle öngörülemez kalır, bununla birlikte edim halindeki bizatihi beden üzerinde akıp gideceği andan itibaren zorunlu ve adapte olmuş olarak görüneceği hissedilir. Aslına bakılırsa hoşluğu oluşturan şey de zorunluluğun ve özgürlüğün bu hareketli imgesidir (nesne-başkasının özelliği olarak). Bergson, bunun iyi bir betimlemesini yapmıştır. Hoşlukta, özgürlüğü ortaya koyan araç bedendir. Hoşluk içeren

edim bedeni şaşmaz bir araç olarak açığa çıkardığı ölçüde, bu bedenin varoluşunu her an doğrular: el, almak *içindir* ve önce almak-için-varlığım ortaya koyar. Tutmayı gerektiren bir durumdan itibaren kavranan olarak, kendi varlığında *beklenen* olarak görünür, *çağırılandır.* Özgürlüğünü davranışının öngörülemezliğiyle ortaya koyan olarak, kendi varlığının kökeninde görünür: kendi kendisini durumun doğrulayıcı çağrısı altında üretir gibidir. Şu halde hoşluk, *...için kendi-kendinin temeli* olacak bir varlığın nesnel imgesini gösterir. Dolayısıyla olgusallık, hoşluk tarafından giydirilir ve gizlenir: tenin çıplaklığı bütünüyle mevcuttur, ama *görülmesi* mümkün değildir. Öyle ki, hoşluğun en üst derecedeki işvesi ve en üst dereceden meydan okuyuşu, açılmış bedeni hoşluktan başkaca bir giysisi, bir örtüsü olmaksızın teşhir etmektir. En hoş beden, ten seyircilerin gözleri önünde bütünüyle mevcut olduğu halde, edimlerinin bu teni görünmez bir giysiye büründürerek tümüyle gözlerden sakladığı çıplak bedendir. Bunun tersine hoş olmayan, hoşluğun öğelerinden birinin, gerçekleştiği sırada engellenmesiyle ortaya çıkar. Hareket *mekanik* hale gelebilir. Bu durumda beden yine de kendisini doğrulayan bir bütünün parçası olsa da, salt alet kimliğiyle böyledir; aşılmış-aşkınlığı ortadan kalkar ve onunla birlikte *benim* evrenimin araç-nesnelerinin yanal üstbelirlenmesi olarak durum da silinip gider. Edimlerin tutarsız ve şiddetli olması da mümkündür: böyle bir anda duruma uyum çöker; durum kalır, ama durum halindeki başkası ile arasına bir tür boşluk, bir kopukluk sızar. Bu şekilde başkası özgür kalır, ama bu özgürlük ancak salt *öngörülemezlik* olarak kavranır ve Epikürosçuluğun atomlarındaki *klinameni,* kısacası bir belirlenemezciliği andırır. Aynı zamanda amaç da ortaya konmuş olduğundan biz başkasının davranışını her zaman gelecekten itibaren algılarız. Ama uyumsuzluğun sonucu olarak, gelecek aracılığıyla algısal yorum her zaman fazlasıyla geniş ya da fazlasıyla dardır: *hemen hemen, neredeyse* [â peu pres] aracılığıyla yapılan bir yorumdur. Bu yüzden davranışın ve başkasının varlığının doğrulanması eksik bir biçimde gerçekleştirilir; en uç noktada, beceriksiz kişi doğrulanamaz bir kişidir; durum içinde angaje olan tüm olgusallığı durum tarafından emilir ve üzerine yığılır. Beceriksiz kişi olgusallığını uygunsuz bir biçimde serbest bırakır ve onu aniden bakışlarımızın altına yerleştirir: durumun anahtarını, kendiliğinden bir biçimde bizatihi durumdan gelen bir anahtarını kavramayı umduğumuz yerde, aniden uyumsuz bir mevcudiyetin doğrulanamaz olumsallığıyla karşılaşırız; bir

varolanın varoluşu karşısına yerleştiriliriz. Bununla birlikte beden bütünüyle edimin içinde olsa da olgusallık henüz ten değildir. *Müstehcen,* bedeni bütünüyle edimlerinden soyan ve teninin hareketsizliğini açığa çıkaran duruşlar benimsendiği zaman ortaya çıkar. Çıplak bir bedenin arkadan görünüşü müstehcen değildir. Ama kalçanın istençdışı bazı salınışları müstehcendir. Çünkü bu durumda yürüyen kişide edim halinde olanlar yalnızca bacaklardır ve kalça bu bacaklar tarafından taşman ve sallanması yerçekimi yasalarına itaatten ibaret olan ayrı bir yastığı andırır. Kalçanın bu durumu içinde bulunduğu durumla doğrulanamaz; tersine, onun her türlü durumu bütünüyle tahrip edicidir, çünkü şeyin edilginliğine sahiptir ve kendini bir şeymişçesine bacaklara taşıtır. Aynı anda da doğrulanamaz olgusallık olarak keşfedilir, her olgusal varlık gibi o da *"fazladan"*dır. Kalça, şimdiki anlamı yürümek olan bu bedenin içinde yalıtılır, bir kumaş onu örtse bile çıplaktır, çünkü artık edim halindeki bedenin aşılmış-aşkınlığına katılmaz; sallantılı hareketi gelecekten itibaren yorumlanacağına, bir fizik olgu gibi geçmişten itibaren yorumlanır ve bilinir. Doğal olarak, bu açıklamalar kâh davranışların durumla yorumlanması mümkün olmayan bilmem hangi yumuşaklıklarıyla, kâh durumun gerektirdiği gerçek mevcudiyete nispeten aşırı çok bir olgusallığı bize teşhir eden yapısındaki bir biçimsizlik (örneğin, yağ hücrelerinin yaygınlığı) aracılığıyla, bedenin kendisini bütünüyle ten kıldığı durumlara da uygulanabilir. Ve bu açığa çıkan ten, arzulama durumunda olmayan birine ve *arzusunu tahrik etmeksizin* göründüğünde, tam anlamıyla müstehcendir. Durumu, kavradığım anın bizatihi içinde tahrip eden ve tenin hareketsiz açılışını, bu tene karşı arzu duymadığım olmadığım halde, bana onu giydiren davranışların ince giysisi altındaki ani bir görünme olarak veren özel bir uyumsuzluk: işte müstehcen diye adlandıracağım şey budur.

Böylece sadistçe zorlamanın anlamı görülüyor: hoşluk özgürlüğü nesne-ötekinin özelliği olarak açınlar ve Platoncu anımsamada duyulur dünyanın çelişkilerinin yaptıkları gibi, onu belli etmeden aşkın bir *öteye* gönderir; biz yalnızca karışık bir anısını sakladığımız bu öteye ancak varlığımızın radikal bir değişimi aracılığıyla, yani başkası-için-varlığımızı kararlı bir biçimde üstlenerek erişebiliriz. Hoşluk aynı zamanda başkasının tenini açar ya da örter, ya da dilerseniz bu teni hemen anında örtmek üzere açar: hoşluktaki ten, erişilemez başkasıdır. Sadist, başkasının başka bir sentezini *gerçek bir biçimde* oluşturmak için hoşluğu tahrip etmeyi

hedefler: başkasının tenini görünür kılmak ister; ten bizatihi görünmesi içinde hoşluğun tahripçisi olacak, başkasının nesne-özgürlüğü olgusallık tarafından emilip dağıtılacaktır. Bu emilip dağılma yok olma değildir: sadist kişi için ten olarak görünen *özgür-başkas*ıdır; *nesne-başkasının* kimliği bu biçim değiştirmeler içinde tahrip edilmiş değildir; ne var ki ten ile özgürlüğün ilişkileri tersine çevrilmiştir: özgürlük, hoşluğun içindeyken olgusallığı içeriyor ve örtüyordu; gerçekleştirilecek olan yeni sentezin içinde, özgürlüğü içeren ve gizleyen olgusallıktır. Dolayısıyla sadist kişi, teni aniden ve zorlamayla, yani kendi teninin değil de alet olarak kendi bedeninin katkısıyla göstermeyi hedefler. Başkasının bedenine *müstehcenlik* veçhesi altında belireceği birtakım tavırlar ve duruşlar aldırmayı hedefler: böylece kullanılabilirliğe dayalı sahiplenme düzleminde kalır, çünkü başkasının üzerinde güç kullanarak eylemek suretiyle teni hayata geçirir -ve başkası onun elleri arasında bir alet haline gelir-, sadist kişi başkasının bedenini *kullanır,* yere doğru eğilsin, iyice sıkışsın diye omuzlarına bastırır, vb., ve öte yandan bu aletsel kullanmanın amacı da bizatihi kullanmaya içkindir: sadist, başkasının tenini ortaya çıkarmak için başkasına araç muamelesi yapar; sadist başkasını bir araç olarak yakalayan varlıktır ve bu aracın işlevi de sadistin kendisini cisimleştirmesidir. Şu halde sadistin ideali, başkasının araç olmaktan çıkmadan esasen ten olacağı, teni hayata geçirecek ten olacağı ana erişmektir; bu anda, örneğin baldırlar müstehcen ve açılmış bir edilginlik içinde kendilerini şimdiden sunmaktadırlar, kalçaları daha yukarıya kaldırmak ve bu kez de onlarda cisimleşmek için kullanılır, iki yana doğru ayrılırlar, eğilip bükülen araçlar olurlar. Ama yanılgıya düşmeyelim: sadist kişinin onca debelenerek aramakta olduğu şey, elleriyle yoğurmak ve yumruğu altında ezmek istediği şey, başkasının özgürlüğüdür: bu özgürlük oradadır, bu tenin içindedir, ten olan şey bu özgürlüğün kendisidir, çünkü başkasının bir olgusallığı vardır; dolayısıyla sadistin kendine mal etmeye çalıştığı şey bu özgürlüktür. Böylece sadist kişinin çabası, başkasının bedeninde teni hayata geçirecek ten muamelesi yaparak bu bedene sahip olmak suretiyle, başkasını acı ve şiddet aracılığıyla teninin içinde kapana kısılmış gibi hissettirmektir; ama bu sahiplenme, kendine mal ettiği bedenin ötesine geçer, çünkü bu bedeni ancak başkasının özgürlüğünü bir kapan gibi içinde tuttuğu sürece sahiplenmek ister. Sadist bu yüzden başkasının özgürlüğünün ten aracılığıyla böylece tutsak edilmesinin görünür kanıtlarını isteyecektir: aman diletmeyi amaçlayacaktır,

işkence ve tehditle başkasını aşağılanmaya, en değerli şeyini yadsımaya zorlayacaktır. Bunun egemenlik duygusunun verdiği tattan kaynaklandığı, güç istenci nedeniyle olduğu söylenir. Ama bu açıklama muğlak ya da saçmadır. Öncelikle egemenlik duygusundan alınan tadı açıklamak gerekir. Bu tat, sadizmi temellendiren şey olarak sadizmden önce gelemez, çünkü tam da sadizm gibi ve sadizmle aynı düzlem üzerinde, başkası karşısında duyulan kaygıdan doğar. Aslında sadistin işkence aracılığıyla karşısındakinden bir olumsuzlama elde etmekten hoşlanmasının nedeni *aşk* ın anlamını yorumlamaya imkân veren nedenin benzeridir. Nitekim aşkın, başkasının özgürlüğünü ortadan kaldırmayı değil, onu özgürlük olarak tutsaklaştırmayı, yani başkasını, özgürlüğün kendisi aracılığıyla tutsaklaştırmayı talep ettiğini gördük. Aynı biçimde sadizm de işkence ettiği kişinin özgürlüğünü ortadan kaldırmayı amaçlamaz, bu özgürlüğü işkence gören tenle özgürce özdeşleşmeye zorlar. Bu nedenledir ki cellat için zevk anı, kurbanının kendini inkâr ettiği ya da aşağıladığı andır. Gerçekten de kurbanın üzerinde uygulanan baskı ne olursa olsun, inkâr *özgür* kalır, kendiliğinden ürer, duruma verilen bir cevaptır; insan-gerçekliğini gösterir; kurbanın direnişi ne olursa olsun, aman dilemezden önce ne kadar beklemiş olursa olsun, her şeye rağmen yine de fazladan on dakika, bir dakika, bir saniye daha bekleyebilir. Acının tahammül edilmez hale geldiği ana kurban *karar vermiştir.* Ve bunun kanıtı da inkârını sonradan pişmanlık ve utanç içinde yaşayacak olmasıdır. Dolayısıyla bu inkâr tümüyle kurbana yüklenebilir. Ama öte yandan sadist de aynı zamanda kendini bu inkârın nedeni olarak düşünür. Eğer kurban direnir ve aman dilemeyi reddederse, oyun daha da zevkli hale gelir: mengene biraz daha sıkılacak, fazladan bir burkma uygulanacak ve sonuçta direnişler kırılacaktır. Sadist, kendini “yeterince zamanı olan” gibi ortaya koyar. Sakindir, acele etmez, aletlerini tıpkı bir teknisyen gibi kullanır, bir çilingirin çeşitli anahtarları kilit üzerinde denemesi gibi, bu araçları birbiri ardınca dener; bu ikircikli ve çelişkili durumdan zevk alır: nitekim bir yandan evrensel determinizm içinde, *otomatik olarak* -çilingirin “doğru” anahtarı bulduğu anda kilidin otomatik olarak açılması gibi- ulaşılacak bir amaç doğrultusunda aletleri sabırla kullanan kişidir, bir yandan da bu belirlenmiş amaç ancak başkasının özgür ve tastamam katılımı aracılığıyla gerçekleştirilebilecektir. Dolayısıyla amaç en son aşamaya kadar hem öngörülebilir hem de öngörülemez kalır. Ama gerçekleşen amaç sadist için ikircikli, çelişkili ve dengesizdir, çünkü

hem determinizmin teknik bir kullanımının kesin sonucu, hem de koşullan(dırıl)mamış bir özgürlüğün tezahürüdür. Ve sadistin seyrettiği şey de tenin açılıp saçılışına karşı mücadele eden ve sonunda tenin kendisini istila etmesini özgürce seçen bir özgürlüktür. İstenen sonuca bu sonucun inkâr edildiği anda erişilmiştir: tüm beden, soluk soluğa ve müstehcen tendir, istediği duruş biçiminde değil, cellatların ona verdikleri duruş biçimindedir, onu cansız bir şeymişçesine bağlayan iplerle desteklenen bu beden bizatihi bu yoldan kendiliğinden hareket eden nesne olmaktan çıkmıştır. Ve bir özgürlük, inkâr aracılığıyla işte tam da bu bedenle özdeşleşmeyi seçer; bu tanınmaz haldeki nefes nefese beden, kırılan ve tutsaklaştırılan özgürlüğün bizatihi imgesidir.

Bu birkaç değinme sadizm sorununu çözmeyi hedeflemiyor. Yalnızca sadizmin arzunun kendisinde, arzunun yenilgisi olarak tohum halinde bulunduğunu göstermek istedik: nitekim kendi cisimleşmem aracılığıyla cisimleşmeye yönelttiğim başkasının bedenini *almaya* çalıştığım anda cisimleşmenin karşılıklılığını bozarım, kendi imkânlarına doğru bedenimin ötesine geçip sadizme doğru yönelirim. Böylece başkasının tenini sahiplenmeye doğru içimdeki bulanıklığın ötesine geçmeme, ya da kendi bulanıklığımın esrikliği içinde Rikkatimi yalnızca kendi tenim üzerinde yoğunlaştırarak tenimi gerçekleştirmeme yardım eden bakış olmak dışında başkasından hiçbir şey talep etmememe göre, sadizm ve mazoşizm arzunun karşılaştığı iki engeldir. “Normal” cinselliği “sado-mazoşist” diye adlandırma alışkanlığı, arzunun bu tutarsızlığı ve bu iki engel arasında durmadan gidip gelmesi yüzündendir.

Bununla birlikte sadizmin kendisi de tıpkı kör ilgisizlik ve arzu gibi, kendi yenilgisinin ilkesini içerir. Her şeyden önce bedenin ten olarak yakalanması ile araç olarak kullanılması arasında derin bir bağdaşmazlık vardır. Eğer teni bir araç yaparsam, ten de beni başka araçlara ve gizilgüçlülüklere, kısacası bir geleceğe gönderir, kendi etrafımda yarattığım durum aracılığıyla *orada-olması* kısmen doğrulanır, tıpkı çivilerin ve duvara çakılacak hasırın mevcudiyetinin çekicin varlığını doğrulamasındaki gibi. Aynı anda da bu tenin ten olarak, yani kullanılmaz olgusallık olarak doğası, yerini kullanılabilir-şeyin doğasına bırakır. Sadistin yaratmaya çalıştığı “araç-ten” bileşimi dağılır. Bu derin dağılma, tenin teni açığa çıkaracak alet olması ölçüsünde gizlenebilir, çünkü böylece içkin amaçlı bir alet oluşturmuş olurum. Ama cisimlenme tamamlandığında, karşımda soluk

soluğa, sarsak bir beden bulduğumda, bu teni nasıl *kullanacağımı* da bilemem: tam da mutlak olumsallığını ortaya çıkardığım için bu tene artık hiçbir amaç atfedilemez. Bu ten *"oradadır"* ve *"bir hiç uğruna"* oradadır. Bu anlamda onu ten olan olarak ele geçiremem, maddiliğini, "tenselliği" hemen anında elimden ka-çırmaksızın onu ten olarak bileşik bir aletsellik sistemiyle bütünleştiremem. Onun karşısında ancak afallayabilir, temaşacı bir şaşkınlık içinde kalabilirim, ya da en azından tenin olanca tenselliği içinde tende keşfedildiği alan üzerine yeniden yerleşmek için, bu kez kendimi cisimleştirebilir, kendimi bulanıklığın istilasına bırakabilirim. Böylece sadizm, daha hedefine ulaşacağı anda yerini arzuya bırakır. Sadizm arzunun yenilgisi ve arzu da sadizmin yenilgisidir. Bu döngüden ancak doyum ve sözümona "fizik sahiplenme" aracılığıyla çıkılabilir. Gerçekten de fizik sahiplenmede, sadizmin ve arzunun yeni bir sentezi verilidir: cinsel organın kabarması cisimleşmeyi gösterir, "...nin içine girme" ya da "içine girilmiş" olma olgusu sadistçe ya da mazoşistçe kendine mal etme girişimini sembolik olarak gerçekleştirir. Ama zevk eğer döngüden çıkmaya imkân veriyorsa, bunun nedeni hem arzuyu hem de sadistçe tutkuyu doyurmaksızın öldürmesidir.

Aynı zamanda ve bambaşka bir düzlemde, sadizm yeni bir yenilgi nedeni daha içerir. Nitekim sadizmin kendine mal etmeye çalıştığı şey kurbanın aşkın özgürlüğüdür. Ne var ki bu özgürlük ilke olarak tam da erimdışıdır. Ve sadist, başkasına bir araç muamelesi yapmak için debelendiği ölçüde, bu özgürlük de ondan kurtulur. Sadist, ancak nesne-başkasının nesnel iyeliği olan özgürlük üzerinde etkiyebilir. Yani ölü-imkânlarıyla birlikte dünyanın ortasındaki özgürlük üzerinde. Ama hedefi tam da başkası-için-varlığını yeniden kazanmak olduğundan, ilke olarak ondan yoksun kalır, çünkü uğraştığı tek başkası, üzerinde debelenen sadist hakkında "kafasının içindeki imgelerden" başkaca bir şeye sahip olmayan dünya üzerindeki başkasıdır.

Sadist, kurbanı ona *baktığında,* yani varlığının başkasının özgürlüğü içindeki mutlak yabancılaşmasını duyumsadığında hatasını keşfeder: o zaman fark eder ki, yalnızca "dışarı-varlık"ını yeniden kazanamamakla kalmamış, bunun yanı sıra bu "dışarı-varlığı" yeniden kazanmaya çalıştığı faaliyetin kendisi de ölü-imkânlar kortejiyle birlikte *habitus* ve özellik olarak "sadizm" halinde aşılıp sabitleşmiş ve bu dönüşüm de tutsaklaştırmak istediği başkası için ve başkası tarafından

gerçekleştirilmiştir. O zaman, alçalmaya ve aman dilemeye zorlamak suretiyle bile olsa başkasının özgürlüğü üzerinde etkiyemeyeceğini keşfeder, çünkü tam da başkasının mutlak özgürlüğü aracılığıyla ve bu özgürlük içindedir ki bir sadistin ve işkence aletlerinin ve kendini aşağılatmak ve inkâr etmek için bin türlü mazeretin bulunduğu bir dünya varolur. Kurbanın bakışının cellatları üzerindeki gücünü, hiç kimse *Ağustos Işığı*'nın son sayfalarındaki Faulkner ölçüsünde ortaya koymamıştır. "İyi insanlar" zenci Christmas'ın üzerine üşüşmüşler ve onu iğdiş etmişlerdir. Christmas can çekişmektedir:

> *"Ama yerde yatan adam kımıldamamıştı! Bilgi dışında her şeyden boşalmış gözleri açık olarak, orada uzanıyordu. Bir şey, bir gölge, ağzını çevreliyordu. Uzunca bir süre onlara dingin, erişilemez, tahammül edilmez gözlerle baktı. Sonra yüzü, bedeni, sanki çöküyormuş, toparlanıyormuş gibi göründü ve kapkara kanın yoğun dalgası aniden, baldırlarının ve böğrünün çevresindeki parçalanmış giysilerden sönen bir soluk gibi fışkırdı... ve adam, bu kara infilakla yükselecek ve sonsuza kadar onların belleklerinde dalgalanacak gibi göründü. Geçmiş felaketleri ve yeni umutları temaşa edecekleri yöreler hangileri olursa olsun (dingin vadiler, ihtiyarlığın dingin ve güven verici ırmakları, çocukların parlak yüzleri) bunu asla unutmayacaklar. Düşçü, sakin, tutarlı, asla solmaksızın, asla tehditkâr bir şey sunmaksızın, ama kendi-kendisinde saf, kendi-kendisinde utkulu olarak, her zaman orada olacak*[102]*. Kentte, sirenin çığlığı, duvarlar tarafından hafifçe kısılmış olarak yeniden inanılmaz kreşendosuna doğru yükseliyor, işitimin sınırları ötesinde kayboluyor."*[103]

Başkasının bakışının sadistin dünyasının içindeki bu infilakı, böylece sadizmin anlamını ve amacını çökertir. Aynı anda da sadizm tutsaklaştırmak istediği şeyin oradaki bu özgürlük olduğunu keşfeder ve aynı anda çabalarının beyhudeliğini fark eder. İşte bir kez daha bakan varlık'tan bakılan-varlığa gönderildik, bu döngüden çıkamıyoruz.

Şu birkaç açıklamayla ne cinsellikle ilgili meseleyi, ne de özellikle başkası karşısındaki tavırlar meselesini sonuçlandırmayı amaçladık. Sadece cinsel tavrın başkası karşısındaki ilksel bir davranış olduğuna işaret etmek istedik. Söylemek bile gereksiz ki, bu davranış, zorunlu olarak, başkası-için-varlığın kökensel olumsallığı ile bizim kendi olgusallığımızın kökensel olumsallığını içerir. Ama bu davranışın kökenden itibaren fizyolojik ve ampirik bir oluşuma tabi olması kabul edemeyeceğimiz bir şeydir. Beden "varolduğu" ve de *başkası* "varolduğu" andan itibaren, *arzu* aracılığıyla, *aşk* aracılığıyla ve sözünü etmiş olduğumuz türev tavırlar aracılığıyla tepki veririz. Fizyolojik yapımız yalnızca sembolik yönden ve mutlak olumsallığın alanı üzerinde bu tavırlardan birini ya da ötekini alabilmemizin sürekli imkânını ifade eder. Böylece kendi-içinin başkası karşısında bizatihi belirişi içinde cinsel olduğunu ve cinselliğin kendi-için aracılığıyla dünyaya geldiğini söyleyebiliriz.

Elbette başkasına yönelik tavırların betimleyegeldiğimiz bu cinsel tavırlara indirgendiklerini iddia etmiyoruz. Bunlar üzerinde uzun boylu durmamızın iki amacı vardı: her şeyden önce bunlar temel tavırlardır ve sonuçta insanların birbirlerine yönelik karmaşık davranışlarının hepsi de bu iki kökensel tavrın (ve bir üçüncüsünün, az sonra betimleyeceğimiz nefretin) zenginleştirilmelerinden ibarettir. Somut davranışların (işbirlikçilik, mücadele, rekabet, öykünme, angajman, itaat[104], vb.) betimlenmesi hiç şüphesiz alabildiğine daha zordur, çünkü bunlar tarihî duruma ve kendi-için ile başkası arasındaki her bir ilişkinin somut özelliklerine bağlıdırlar: ama hepsi de cinsel ilişkileri sanki iskeletleriymişçesine içlerinde saklarlar. Ve bunun nedeni de her yere sızan belli bir *"libido"nun* varlığı değil, sadece, betimlediğimiz tavırların kendi-içinin başkası-için-varlığını *gerçekleştirdiği* ve bu olgusal durumu aşmaya çalıştığı temel projeler olmalarıdır. Burada acımanın, hayranlığın, tiksinmenin, tamahın, minnettarlığın, vb. aşkı ve arzuyu ne ölçüde içerebileceklerini göstermenin gereği yoktur. Herkes kendi deneyimine olduğu kadar, bu farklı özlerin *eidetik* görüsüne de atıfta bulanarak bunu saptayabilir. Elbette bu farklı tavırların cinsellik tarafından ödünç alınmış sıradan kılık değişiklikleri olduğunu söylemiyoruz. Ama cinselliğin bu tavırların temeli olarak onlarla bütünleştiğini ve daire nosyonunun sabit duran bir ucunun çevresinde dönen doğru parçası nosyonunu içermesi ve

onun ötesine geçmesi gibi, bu tavırların da cinselliği içerdiğini ve onun ötesine geçtiğini söylüyoruz. Bu temel-tavırlar, tıpkı bir iskeletin onu kuşatan ten tarafından örtülmesi gibi, örtülmüş olarak kalabilirler: hattâ genelde olan da budur; bedenlerin olumsallığı, olduğum kökensel projenin yapısı, tarihselleştirdiğim tarih, cinsel tavrı daha karmaşık davranışların içinde genelde örtük bir biçimde kalmaya bizi yöneltebilir: özellikle de "aynı cinsten" başkalarının belirtik bir biçimde arzulanması sıkça rastlanan bir şey değildir. Ama ahlakın yasakları ve toplumun tabularının gerisinde, arzunun kökensel yapısı, en azından cinsel tiksinti diye adlandırılan o tikel bulanıklık formu altında durmaktadır. Ve bu cinsel projenin sürekliliğini de sanki "bizde" bilinçaltı durumda kalmak zorundaymış gibi anlamamak gerekir. Kendi-içine ait bir proje ancak bilinçli olarak varolabilir. Sadece, sanki içinde eridiği tikel bir yapıyla bütünleşmiş gibi varolmaktadır. Cinsel etkilenmeleri, bunların tüm belirlenişlerini bireysel tarihten devşiren bir "tabula rasa" haline getirirlerken psikanalizcilerin hissetmiş oldukları şey budur. Ne var ki cinselliğin kökende *belirlenmemiş* olduğunu sanmamak gerekir: aslında cinsellik, kendi-içinin başkalarının "varolduğu" bir dünyada belirişinden itibaren tüm belirlenişlerini içerir. Belirlenmemiş olan ve her birimizin tarihi tarafından saptanmak zorunda olan şey, başkasıyla olan ilişkinin türüdür, cinsel tavır (arzu-aşk, mazoşizm-sadizm) bu vesileyle belirtik saklığı içinde tezahür edecektir.

Bu tavırları, tam da kökensel oldukları için, başkasıyla münasebetlerdeki *döngüyü* göstermek üzere seçtik. Bunlar gerçekten de başkalarına yönelik *tüm* tavırlarla bütünleştiklerinden, başkasına yönelik davranışların bütünlüğünü kendi döngüsellikleri içine sürüklerler. Aşkın kendi yenilgisini kendi-kendisinde bulması ve aşkın ölümüyle beliren arzunun daha sonra çökerek yerini aşka bırakması gibi, nesne-başkasına yönelik tüm davranışlar da bir özne-başkasına yönelik örtük ve gizli bir atfı kendilerinde barındırırlar ve bu atıf onların ölümüdür; nesne-başkasına yönelik davranışın ölümüyle birlikte özne-baş kasını kapmayı hedefleyen yeni bir tavır belirir ve bu tavır da, sırası geldiğinde, tutarsızlığını açık ederek yerini tersi davranışa bırakmak üzere çöker. Böylece sonu gelmezcesine nesne-başkasından özne-başkasına ve özne-başkasından nesne-başkasına gönderiliriz; koşu asla durmaz ve bizim başkasıyla ilişkimizi oluşturan da ani yön değiştirmeleriyle birlikte bu koşudur. Koşunun hangi anında olursak olalım, bu tavırlardan biri ya da öteki içinde

bulunuruz -ve her birinden de aynı şekilde tatminsizlik duyarız-; kendimizi aldatmamızın ya da kişisel tarihimizin tikel koşulları uyarınca, benimsediğimiz tavır içinde kendimizi şu ya da bu süreyle tutabiliriz; ama tavır asla kendi kendisine yetmez; her zaman karanlık bir biçimde bir başka tavrı işaret eder. Çünkü gerçekten de başkasına yönelik tutarlı bir tavır alabilmemiz ancak onun bize *aynı zamanda* hem özne hem de nesne olarak, aşan-aşkınlık ve aşılmış-aşkınlık olarak gösterilmesiyle mümkündür, bu da ilkesel olarak imkânsızdır. Böylece bakış-varlıktan bakılan-varlığa doğru durmadan bocalayarak, almaşık çevrimlerle birinden kalkıp ötekine düşerek, benimsediğimiz tavır ne olursa olsun başkası karşısında her zaman istikrarsızlık halinde oluruz; başkasının özgürlüğü ile nesneliğini eşzamanlı yakalamanın imkânsız idealini kovalarız; Jean Wahl'in deyimleriyle söyleyecek olursak, başkasının karşısında kimi zaman aşkın-iniş [trans-descendance] durumundayız (onu nesne olarak yakalayıp dünyayla bütünleştirdiğimizde), kimi zaman da aşkın-çıkış [trans-ascendance] durumundayız (onu bizi aşan bir aşkınlık gibi duyumsadığımızda); ama bu iki durumun ne biri ne de öteki kendisine yeter; ve hiçbir zaman kendimizi somut olarak bir eşitlik düzlemine, yani başkasının özgürlüğünü, tanınmanın başkasının bizim özgürlüğümüzü tanımasına yol açacağı düzleme yerleştiremeyiz. Başkası, ilke olarak, yakalanamaz olandır: onu aradığım zaman benden kaçar ve ben ondan kaçarken bana sahip olur. Kantçı ahlakın buyrukları uyarınca başkasının özgürlüğünü kayıtsız şartsız amaç kabul ederek eylemek istediğimde bile, bu özgürlük, sırf onu kendi amacım yapmamdan ötürü aşılmış-aşkınlık haline gelecektir; ve öte yandan nesne-başkasını bu özgürlüğü gerçekleştirmek üzere araç olarak kullanmadıkça, onun hesabına da eyleyemem. Gerçekten de başkasını bir araç-nesne olarak bir durumda kavramam gerekir; ve dolayısıyla elimdeki tek kudret, durumu başkası karşısında ve başkasını da durum karşısında değiştirmek olacaktır. Böylece her türlü liberal siyasetin engeli olan ve Rousseau'nun tek sözcükle tanımladığı o paradoksa sürüklenirim: başkasını özgür olmaya "zorlamak" zorundayım. Her zaman ve sıklıkla şiddet formu altında uygulanmasa da, insanların kendi aralarındaki münasebetleri yine de bu zorlama düzenler. Teselli ediyorsam, güvence veriyorsam, bunun nedeni başkasının özgürlüğünü onu karartan kaygı ve acılardan kurtarmaktır; ama teselli ya da güven veren kanıt, başkası üzerinde *eylemeye* yönelik bir amaçlı araçlar sisteminin düzenlenmesidir ve dolayısıyla bu kez başkasını

alet-şey olarak sistemle bütünleştirmeye yönelir. Dahası, teselli eden kişi, Aklını kullanmak ve İyiyi aramakla aynılaştırdığı özgürlük ile, kendisine psişik bir determinizmin sonucu gibi görünen bedbahtlık [affliction] arasında keyfi bir ayrım yapar. Dolayısıyla, tıpkı bir kimyasal maddenin iki bileşenini birbirinden ayırır gibi, özgürlüğü bedbahtlıktan ayırmak için eyler. Özgürlüğü ayrıştırılabilen bir şey olarak düşündüğünden ötürüdür ki bu özgürlüğü aşar, ona şiddet uygular, ve konumlandığı yerde şu gerçeği kavrayamaz: aslında *kendini* bedbahtlık *kılan* özgürlüğün kendisidir ve bunun sonucunda özgürlüğü bedbahtlıktan kurtarmak için eylemek, özgürlüğe karşı eylemektir.

Bununla birlikte bir "bırakınız yapsınlar" ve hoşgörü ahlakının başkasının özgürlüğüne daha fazla saygı göstereceğini sanmamak gerekir: varolduğum andan itibaren başkasının özgürlüğüne olgusal bir sınır getiririm, bu sınır benim ve projelerimden her biri bu sınırı başkasının çevresinde çizer: acıma, bırakınız-yapsınlar anlayışı, hoşgörü -ya da her türlü çekimser tavır- beni angaje eden ve başkasını da kendi rızası içinde angaje eden bana ait bir projedir. Başkasının çevresinde hoşgörüyü gerçekleştirmek, hoşgören bir dünyaya başkasının zorla atılmasını sağlamaktır. Başkasını, hoşgörüsüz bir dünyada geliştirmek imkânını bulacağı cesurca direnme, kararlılık, kendini olumlama türü özgür imkânlarından ilke olarak mahrum etmektir. Bu, eğitim sorunu düşünüldüğünde daha da açıkça ortaya çıkan bir şeydir: katı bir eğitim çocuğa araç muamelesi yapar, çünkü onu kabul etmediği değerlere boyun eğmeye zorlar; ama daha farklı yöntemler kullansa bile, liberal bir eğitim de çocuğun hangi ilke ve değerlere göre muamele göreceğinin *a priori* seçimini yapmaktadır. Çocuğu ikna yöntemiyle ve yumuşaklıkla eğitmek, yine de onu zorlamak demektir. Böylece başkasının özgürlüğüne saygı, boş bir laftır: bu özgürlüğe saygı göstermeye doğru atılımda bulunabilseydik bile, başkası karşısında alacağımız her tavır saygı gösterdiğimizi iddia ettiğimiz bu özgürlüğün ihlali olacaktı. Kendini başkası karşısında tastamam ilgisizlik olarak verecek en aşırı tavır da yine bir çözüm değildir: biz esasen başkasının karşısında olarak dünyaya fırlatılmış durumdayız, belirişimiz başkasının özgürlüğünün özgür sınırlandırılmasıdır ve hiçbir şey, intihar bile bu kökensel durumu değiştiremez; gerçekten de, edimlerimiz ne olursa olsun, biz bu edimleri başkasının esasen varolduğu ve

benim onun karşısında *fazladan* olduğum bir dünyanın içinde yerine getiririz.

Suçluluk ve günah nosyonu kaynağını bu özel durumdan devşirir gibidir. Ben başkasının karşısında olduğum içindir ki suçluyum. Önce, onun bakışı altında, üstlenmek zorunda olduğum bir düşkünlük olarak yabancılaşmamı ve çıplaklığımı duyumsadığımda suçluyum; Kutsal Kitap'taki pek iyi bilinen "Çıplak olduklarının farkına vardılar" sözünün anlamı budur. Ayrıca, bu kez de ben başkasına baktığımda suçluyum, çünkü, bizatihi kendi-kendimi olumlamamdan ötürü başkasını nesne ve araç olarak oluştururum ve üstlenmek zorunda olduğu o yabancılaşmayı ona getiririm. Böylece ilk günah, başkasının olduğu bir dünyadaki belirişimdir ve başkasıyla daha sonraki ilişkilerim ne olursa olsun, bu ilişkiler benim suçluluğumun kökensel izleği üzerindeki değişimlerden ibaret olacaktır.

Ama güçsüzlük, beni suçluluğumdan arındırmaksızın bu suçluluğa eşlik etmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, başkasının özgürlüğü *için* ne yaparsam yapayım, gayretlerim başkasına araç muamelesi yapmama ve onun özgürlüğünü aşılmış-aşkınlık olarak ortaya koymama indirgenirler; ama öte yandan elimde tuttuğum zorlama gücü ne olursa olsun, nesne-varlığı dışında asla başkasına erişemem. Onun özgürlüğünü genişletmeyi ya da daraltmayı, yönlendirmeyi ya da kapmayı asla başaramadan, bu özgürlüğe yalnızca kendini gösterecek birtakım vesileler sağlayabilirim. Böylece bir yandan bizatihi varlığımın içinde başkasına karşı suçluyum, çünkü varlığımın belirişi başkasını kendisine rağmen yeni bir varlık boyutuyla donatmaktadır, öte yandan da suçumdan yararlanmakta ya da bu suçu onarmakta güçsüzümdür.

Kendini tarihselleştirirken bu farklı dönüşümlerin deneyimini yaşayan bir kendi-için, daha önceki çabalarının beyhudeliğinin tam bilincinde olarak başkasının ölümünü amaçlamaya karar verebilir. Bu özgür kararlılık nefret adını alır. Temel bir rızayı gerektirir: kendi-için, başkasıyla bir birlik gerçekleştirme iddiasını terk eder; kendinde-varlığını yeniden kazanmak için, başkasını araç olarak kullanmaktan vazgeçer. Sadece fiilen sınırsız bir özgürlüğü yeniden bulmak ister; yani yakalanamaz olan başkası-için-nesne-varlığından kurtulmak ve yabancılaşma boyutunu ortadan kaldırmak ister. Bu, başkasının olmadığı bir dünyaya doğru atılımda bulunmakla aynı şeydir. Nefret eden kendi-için, kendi-içinden başkaca bir şey olmamayı kabul eder; başkası-için-varlığını kullanma imkânsızlığını çeşitli

deneyimlerle öğrenmiş olarak varlığının özgür hiçlenişinden, bütünlüğü bozulmuş bir bütünlükten, kendi amaçlarını kendi koyan bir kovalamacadan ibaret olmayı yeğler. Nefret eden kişi bir daha asla nesne olmamayı hedefler; ve nefret, kendi-içinin özgürlüğünün başkası karşısındaki mutlak bir konumu olarak ortaya çıkar. Bu nedenledir ki ilk olarak nefret, nefret edilen nesneyi alçaltmaz. Çünkü tartışmayı gerçek alanına yerleştirir: başkasında nefret ettiğim şey, belli bir fizyonomi, belli bir aykırılık, belli bir tikel eylem değildir. Aşılmış-aşkınlık olarak, onun genel varoluşudur. Bundan ötürü nefret başkasının özgürlüğünün tanınmasını içerir. Ne var ki bu tanıma soyut ve olumsuzdur: nefret yalnızca nesne-başkasını tanır ve bu nesneye bağlanır. Kendisine musallat olan aşkın-lığı da aynı anda ortadan kaldırmak için yok etmek istediği şey bu nesnedir. Bu aşkınlık, erişilemez bir öte olarak, nefret eden kendi-içinin sürekli yabancılaşma imkânı olarak yalnızca sezinlenmiştir. Dolayısıyla asla *kendi-kendisi için kavranmış* değildir: zaten nesne haline gelmeksizin kavranamazdı, ama ben bu aşkınlığı nesne-başkasının durmadan kaçan bir özelliği olarak, en erişilebilir ampirik niteliklerinin “verilmemiş”, “yapılmamış” bir veçhesi olarak, beni “sorun burada değil” diye uyaran bir tür sürekli ikaz olarak duyumsarım. Bu nedenledir ki açığa çıkan psişik *üzerinden*, onun vesilesiyle nefret edilir, yoksa bu psişiğin kendisinden değil; yine bu nedenledir ki ampirik olarak günahları ve sevapları diye adlandırdığımız şeyin içinde başkasının aşkınlığından nefret etmek bir anlam taşımaz. Nefret ettiğim şey, beni başkasının aşkınlığına gönderdiği ölçüde psişik-bütünlüktür: özel olarak falanca nesnel ayrıntıdan nefret ederek kendimi alçaltmam. Nefret etmek ve tiksinmek arasındaki fark buradadır. Ve nefret ille de maruz kaldığım bir kötülük vesilesiyle ortaya çıkmaz. Tersine, minnet beklemeye hakkımız olan bir yerde, yani bir iyilik vesilesiyle de doğabilir: nefreti uyandıran vesile sadece başkasının edimidir, beni onun özgürlüğüne *maruz kalma* durumunda bırakan edimidir. Bu edim kendi kendisinde aşağılayıcıdır: başkasının özgürlüğü karşısındaki araçsal nesneliğimin somut biçimde açığa çıkışı olduğu ölçüde aşağılayıcıdır. Bu açığa çıkma hemen kararır, geçmişe gömülür ve matlaşır. Ama tam da kendimi özgürleştirmek için yok etmem gereken “bir şeyler”in varolduğu duygusunu bende bırakır. Zaten minnettarlığın nefrete onca yakın olması da bu yüzdendir: bir iyilik dolayısıyla minnettar olmak, başkasının bu iyiliği yaparken bütünüyle özgür olduğunu kabul etmektir. Onu bu biçimde eylemeye, ödev de dahil olmak

üzere hiçbir zorlama yöneltmemiştir. Başkası, ediminin ve onun gerçekleştirilmesini önceleyen değerlerin tastamam sorumlusudur. Ben yalnızca gerekçe oldum; ediminin üzerinde etkidiği madde oldum. Bu minnettarlıktan itibaren kendi-için, yapacağı seçime göre sevgiye ya da nefrete doğru atılımda bulunabilir: başkasını yok sayması artık mümkün değildir.

Bu açıklamalardan çıkan ikinci sonuç, nefretin tek bir kişide tüm başkalarından duyulan nefret olmasıdır. Falan başkasının ölümünü amaçlayarak sembolik olarak ulaşmak istediğim şey, başkasının varoluşunun genel ilkesidir. Nefret ettiğim başkası, aslında başkalarını temsil eder. Ve benim onu ortadan kaldırma projem genel olarak başkasını ortadan kaldırmanın, yani benim tözsel-olmayan kendi-için özgürlüğümü yeniden kazanmanın projesidir. Nefrette, yabancılaşmış-olmak boyutumun bana başkaları aracılığıyla gelen *gerçek* bir tutsaklık olduğu yolundaki bir anlayış verilidir. Kendisine doğru atılımda bulunduğum şey bu tutsaklığın ortadan kaldırılmasıdır. Bu nedenledir ki nefret *kara* bir duygudur, yani bir başkasını ortadan kaldırmayı hedefleyen ve proje olarak, kendini bilinçli bir biçimde başkalarının onay vermemesine karşı projelendiren bir duygudur. Başkasının bir başkasına karşı duyduğu nefrete onay vermem, bu beni kaygılandırır ve bu nefreti ortadan kaldırmaya çalışırım, çünkü belirtik bir biçimde beni hedeflemese de bu nefretin beni ilgilendirdiğini ve bana karşı gerçekleştiğini bilirim. Ve nitekim bu nefret, beni ortadan kaldırmaya çalıştığı ölçüde değil de her şeyden önce daha öteye geçebilmek için benim onaylamama tavrımı talep ettiği ölçüde beni yok etmeyi hedefler. Nefretten nefret etmek nefret edenin özgürlüğünün kaygı verici bir tarzda kabulüne eşdeğer olduğu ölçüde, nefret nefret edilmeyi talep eder.

Ama nefret de bir yenilgidir. Başlangıçtaki projesi, gerçekten de öteki bilinçleri yok etmektir. Ama bunu başarsaydı bile, yani başkasını şimdiki anın içinde ortadan kaldırabilseydi bile, başkasını olmamış kılması mümkün olamazdı. Dahası, başkasının ortadan kaldırılması, nefretin utkusu olarak yaşanmak üzere başkasının olmuş olduğunun belirtik kabulünü içerir. Bu durumda başkası-için-varlığım geçmişe kayarak benim-kendimin onulmaz bir boyutu haline gelir. Bu varlık, olmuş-olduğum olarak daha olacak olduğum şeydir, daha olmam gerekendir. Dolayısıyla ondan kurtulamam. Denebilir ki en azından şimdiki halde ondan kurtuluyorum, gelecekte de ondan kurtulacağım: hiç de değil. Bir kez başkası için olmuş olan kişi

ömrünün sonuna kadar ve başkası tümüyle yok edilmiş olsa bile, varlığı içinde ona bulaşmıştır: başkası-için-varlık boyutunu varlığının devamlı bir imkânı olarak kavramayı hiçbir zaman bırakmayacaktır. Yabancılaştırdığı şeyi yeniden kazanamaz; hattâ bu yabancılaşma üzerinde etkimenin ve onu kendi lehine çevirmenin her türlü umudunu da yitirmiştir, çünkü tahrip edilen başkası bu yabancılaşmanın anahtarını da beraberinde mezara götürmüştür. Başkası için ne idiysem, o başkasının ölümüyle birlikte donmuştur ve ben bu idiliği onulmaz bir biçimde geçmişte olacağım; eğer başkası tarafından yargılanmış olan tavır, projeler ve yaşam tarzı içinde kalmakta diretirsem, bu idiligi aynı zamanda ve aynı tarzda şimdiki zamanda da olacağım. Başkasının ölümü beni onulmaz nesne olarak, tastamam benim kendi ölümüm gibi oluşturur. Böylece nefretin utkusu, belirişi içinde bile yenilgiye dönüşür. Nefret, döngünün dışına çıkmaya imkân vermez. Sadece nihai çabayı, umutsuzluğun çabasını temsil eder. Bu çabanın yenilgisinin ardından, kendi-için açısından döngüye yeniden girmekten ve iki temel tavır arasında sonu gelmezcesine bocalayıp durmaktan başka yapacak bir şey yoktur.[105]

III. “BİRLİKTE-VARLIK” (MITSEIN) VE “BİZ”

Hiç şüphesiz, kendimizi başkasıyla çatışma halinde değil de bir topluluk halinde beraber yaşarken keşfettiğimiz bazı somut deneyimlere yer vermediği için betimlememizin eksik olduğu ileri sürülebilir. Ve *“biz”* sözcüğünü sıklıkla kullandığımız da doğrudur. Bu dilbilgisi formunun varlığı ve kullanımı bile ister istemez Mitsein’ın gerçek bir deneyimine gönderir. “Biz” [“Nous”], özne olabilir ve bu form altında “ben”in [je] çoğuluyla aynılaştırılabilir. Ve elbette gramer ile düşünce arasındaki paralellik, pek çok durumda, kuşkulu olmaktan da ötedir; hattâ belki de sorunu baştan sona gözden geçirmek ve dil ile düşünce arasındaki münasebeti baştan sona yeni bir biçim altında incelemek gerekir. Şu da bir o kadar doğrudur ki, özne “biz” en azından kendilerini eşzamanlı bir biçimde ve birbirleri aracılığıyla öznelikler olarak, yani aşılmış-aşkınlıklar değil de aşan-aşkınlıklar olarak kavrayan bir özneler çoğulluğunun düşüncesine atıfta bulunmadıkça tasavvur edilebilir gibi görünmez. “Biz” sözcüğü sıradan bir *flatus vocis*[106] olmak zorunda değilse de, mümkün deneyimlerin sonsuz bir çeşitliliğini içererek düşündüren bir kavramı gösterir. Ve bu

deneyimler başkası için nesne-varlığımın deneyimiyle, ya da benim açımdan, başkasının nesne-varlık deneyimiyle *a priori* olarak çelişik görünürler. Özne “biz”de, hiç kimse nesne değildir. *Biz,* birbirlerini öznelik olarak kabul eden bir öznelikler çoğulluğunu kuşatır. Bununla birlikte, bu kabullenme belirtik bir tezin nesnesini oluşturmaz: belirtik bir biçimde ortaya konan şey bir ortak eylemdir ya da ortak bir algının nesnesidir. “Biz” direniyoruz, “biz” saldırıya geçiyoruz, “biz” suçluyu mahkûm ediyoruz, “biz” şu ya da bu gösteriyi izliyoruz. Böylece özneliklerin kabulü, konuşlandırıcı-olmayan bilincin kendi kendisi tarafından kabulünün bir benzeridir; dahası, bu kabul, konuşlandırıcı nesnesi [objet thetique] dünyanın şu ya da bu gösterisi olan bir konuşlandırıcı-olmayan bilinç tarafından yanal *bir tarzda* gerçekleştirilmiş olmak zorundadır. Bizin en mükemmel örnekleşmesini bir tiyatro gösterisini izleyen seyircide bulabiliriz; seyircinin bilinci imgesel gösteriyi kavramak, önceleyici şemalar aracılığıyla olayları öngörmek, imgesel varlıkları kahraman, hain, tutsak, vb. olarak ortaya koymak için çabalar ve bununla birlikte, gösterinin bilinci haline geldiği belirişin içinde, konuşlandırıcı-olmayan tarzda gösterinin *birlikte-seyircisi* [co-spectateur] olma(nın) bilinci gibi kendini oluşturur. Nitekim yarı yarıya boş bir salonda bizi boğan o itiraf edilmeyen sıkıntıyı, ya da tersine, hıncahınç dolu ve heyecanlı bir salonda zincirlerinden boşalan ve güçlenen o coşkuyu hepimiz biliriz. Esasen, özne-bizin deneyiminin herhangi bir vesileyle ortaya çıkabileceği açıktır. Kafenin terasındayım: öteki müşterileri gözlemliyor ve gözlemlendiğimi biliyorum. Burada başkasıyla çatışmanın en sıradan durumu içindeyiz (benim için başkasının nesne-varlığı, başkası için benim nesne-varlığım). Ama birdenbire sokakta her zaman rastlanabilecek türden bir kaza oluyor: örneğin, bir triportör ile bir taksi hafifçe çarpışıyorlar. Bir çırpıda kazanın seyircisi haline geldiğim anda kendimi konuşlandırıcı-olmayan yönden bir *biz* içinde angaje olmuş olarak duyumsarım. Rekabetler, daha önceki küçük çatışmalar kaybolmuştur ve bizin maddesini sağlayan bilinçler tam da tüm müşterilerin bilinçleridir: *biz* olayı seyrederiz, *biz* taraf tutarız. Jules Romains’in *Vie unanime*’de [Ortak Yaşam] ya da *Vin blanc de la Villette’*de [Villette’in Beyaz Şarabı] betimlemek istediği şey bu birduyumculuktur [unanimite]. İşte Heidegger’in *Mitsein’*ına geri döndük. Öyleyse daha yukarıda onu eleştirmek gerekir miydi?[107]

Burada yalnızca şuna işaret edeceğiz: “biz” *deneyimini* kuşku nesnesi yapmayı hiç düşünmedik. Sadece, bu deneyimin başkasına ilişkin bilincimizin temeli olmadığını göstermekle yetindik. Nitekim bu deneyimin insan-gerçekliğinin ontolojik bir yapısını oluşturamadığı da açıkça ortadadır’: kendi-içinin başkaları arasındaki varoluşunun, kökende metafizik ve olumsal bir olgu olduğunu kanıtladık. Ayrıca şurası da açıktır ki *biz,* öznelerarası bir bilinç olmadığı gibi, sosyologların kolektif bilinci gibi sentetik bir bütün olarak parçalarını kuşatan ve onların ötesine geçen yeni bir varlık da değildir. *Biz,* tikel bir bilinç tarafından duyumsanır; hep birlikte bir *biz* içinde angaje olduğumu duyumsamam için kafenin terasındaki tüm müşterilerin *biz* olma bilincinde olmaları gerekmez. Diyaloğun sıradan şemasını biliriz: “*Biz* hiç de hoşnut değiliz.” “Hayır sevgili dostum, siz kendi adınıza konuşun.” Bu, bizden sapan -yine de bu halleriyle tastamam normal bilinçler olan- bilinçlerin bulunmasını gerektirir. Eğer bu doğruysa, bir bilincin bir biz içinde angaje olmasının bilincine varabilmesi için, onunla bir topluluk birlikteliği içine giren öteki bilinçlerin de ona önceden, herhangi bir biçimde verili olmaları zorunludur; yani aşan-aşkınlık, ya da aşılmış-aşkınlık vasfıyla verili olmaları gerekir. Biz, genel olarak başkası-için-varlık temelinde, özel durumlarda oluşan belli bir tikel deneyimdir. Başkası-için-varlık, başkası-ile-varlığı önceler ve temellendirir.

Ayrıca, *bizi* incelemek isteyen filozof önlemlerini almak ve neden söz ettiğini bilmek zorundadır. Nitekim yalnızca bir özne-biz yoktur: dilbilgisinin bize öğrettiği üzere bir tümleç-biz [nous-complement], yani bir nesne-biz de vardır. Şimdi, buraya kadar söylenenlerden kalkarak “Biz onlara bakıyoruz”daki *bizin* “onlar bize bakıyorlar”daki *biz* ile aynı ontolojik düzlem üzerinde olamayacağını anlamak kolaydır. Burada öznelikler, *yalnız* öznelikler olarak söz konusu olabilir. “Onlar *bana* bakıyorlar” tümcesinde, kendimi başkası için nesne olarak, yabancılaşan Ben [Moi] olarak, aşılmış-aşkınlık olarak duyumsadığımı göstermek isterim. Eğer, “Onlar bize bakıyorlar” tümcesi gerçek bir deneyimi göstermek zorundaysa, bu deneyim içinde benim de aşılmış-aşkınlıklardan oluşan bir “Ben” topluluğunun yabancılaşması içinde, başkalarıyla birlikte angaje olmuş olduğumu duyumsamam gerekir. *Biz,* burada, *toplu haldeki nesne-varlıklar* deneyimine gönderir. Böylece radikal bir biçimde farklı iki tane *biz* deneyimi vardır ve her ikisi de kendi-içinin başkasıyla temel

ilişkilerini oluşturan bakan-varlık ve bakılan-varlığa tastamam tekabül eder. Şimdi araştırılması gereken bizin bu iki formudur.

A) *Nesne-"Biz"* ["Nous"-objet];

Bu deneyimlerden İkincisini incelemekle başlayacağız: nitekim bunun anlamını kavramak daha kolaydır ve belki de bizi ötekinin incelenmesine ulaştıracaktır. Öncelikle nesne-bizle dünyanın içine atıldığımıza işaret etmek gerekir; onu, utanç aracılığıyla ortak bir yabancılaşma gibi duyumsarız. Tekne kürekçilerinin, teknelerini ziyarete gelen güzel ve gösterişli bir kadının, onları yırtık pırtık giysileri, mücadeleleri ve sefaletleri içinde seyretmesi karşısında hiddetten ve utançtan nefeslerinin tıkandığı o anlamlı örneğin işaret ettiği şeydir bu. Burada gerçekten de ortak bir utanç ve ortak bir yabancılaşma söz konusudur. Başkalarıyla birlikte kendini nesne gibi duyumsamak nasıl mümkündür? Bunu bilmek için, başkası-için-varlığımızın temel özelliklerine geri dönmek gerekir.

Buraya kadar benim tek başına olan başkası karşısında tek başına olduğum basit durumu göz önüne aldık. Bu durumda ben başkasına bakarım ya da başkası bana bakar, onun aşkınlığını aşmaya çalışırım ya da kendi aşkınlığımı aşılmış olarak duyumsarım ve kendi imkânlarımı ölü-imkânlar olarak hissederim. Bir *çift* oluşturur ve birbirimizin karşısında bir *durum içinde* kalırız. Ama bu durumun ancak ikimizden biri için nesnel varoluşu vardır. Gerçekten de karşılıklı ilişkimizin *tersi* yoktur. Ne var ki betimlememizde, başkasıyla ilişkimin, *benim* ya da *onun, tüm başkalarıyla* ilişkimizin sonsuz fonu üzerinde ortaya çıktığını dikkate almadık. Yani bilinçlerin hemen hemen tamamıyla olan ilişkilerin fonunda ortaya çıktığını. Sırf bu olgudan ötürü, *bu* başkasıyla, biraz önce başkası-için-varlığımın temeli olarak duyumsadığım ilişkim, ya da başkasının benimle ilişkisi her an ve devreye giren nedenlere göre *başkaları için nesneler* olarak duyum-sanabilir. Bir *üçüncü kişi* ortaya çıktığında açıkça görülecek olan şeydir bu. Örneğin, başkasının bana baktığını varsayalım. Bu anda kendimi tamamen *yabancılaşmış* gibi duyumsar ve kendimi bu biçimde üstlenirim. Derken üçüncü kişi ortaya çıkar. Eğer bana bakacak olursa, yabancılaşmam içinde İkisini de topluluk halinde "Onlar" (özne-onlar) olarak duyumsarım. Buradaki "onlar", bildiğimiz gibi, *belgisiz adıla* [on] yönelir. Bakılmakta olduğum olgusunu hiçbir biçimde değiştirmez, kökensel yabancılaşmamı güçlendirmez — ya da pek az güçlendirir. Ama

eğer üçüncü kişi bana bakmakta olan başkasına bakıyorsa, sorun daha karmaşıktır. Nitekim bu durumda ben üçüncü kişiyi *doğrudan değil* ama bakılan-başkası (üçüncü kişi tarafından bakılan) haline gelen başkası üzerinden kavrayabilirim. Böylece üçüncü aşkınlık beni aşan aşkınlığı aşar ve bu yoldan onun etkisizleşmesine katkıda bulunur. Burada geçiş hali [etat metastable] oluşur, bu durum az sonra ya benim başkasına bakmak için üçüncü kişiyle ittifak kurmama ve o zaman da bu başkasının *bizim* nesnemize dönüşmesine -ki burada daha ileride sözünü edeceğimiz özne-biz deneyimini yaşarım- bağlı olarak, ya da üçüncü kişiye bakmama ve böylece başkasını aşan bu üçüncü aşkınlığı aşmama bağlı olarak dağılacaktır. Bu ikinci durumda, üçüncü kişi benim evrenim içinde nesne haline gelir, imkânları ölü-imkânlardır, beni başkasından kurtaramaz. Bununla birlikte bana bakan başkasına bakmaktadır. Bunu, belirlenmemiş ve sonuçlandırıcı olmayan biçiminde adlandıracağımız bir durum izler, çünkü ben, benim için nesne olan üçüncü kişi için nesne olan başkası için nesne olurum. Yalnızca özgürlük bu münasebetlerden birinden ya da ötekinden güç alarak bu duruma bir yapı kazandırabilir.

Ama üçüncü kişinin *benim baktığım* başkasına bakması da mümkündür. Bu durumda ben onların her ikisine de bakabilirim ve böylece üçüncü kişinin bakışını etkisizleştirebilirim. O zaman üçüncü kişi ve başkası, bana nesne-Onlar gibi görüneceklerdir. Üçüncü kişiyi görmeksizin, başkasının davranışlarından kendisine bakıldığını bildiğim kavradığım ölçüde, üçüncü kişinin başkası üzerindeki bakışını da kavrayabilirim. Bu durumda üçüncü kişinin aşan-aşkınlığını *başkası üzerinden ve başkası vesilesiyle duyumsarım.* Bunu başkasının radikal ve mutlak bir yabancılaşması olarak duyumsarım. Başkası benim dünyamdan kaçar; artık bana ait değildir, bir başka aşkınlık için nesnedir. Dolayısıyla nesne vasfını kaybetmez ama ikircikli hale gelir; kendi aşkınlığıyla değil de üçüncü kişinin aşkın-lığıyla benden kurtulur. Simdi artık onun üzerinden ve onun hakkında kavrayabileceğim şey ne olursa olsun o her zaman *başkasıdır;* onu algılayan ve düşünen başkalarının sayısınca başkasıdır. Başkasını yeniden-kendime mal etmek için, üçüncü kişiye bakmam ve ona nesnelik kazandırmam gerekir. Bu bir yandan her zaman mümkün olmaz, öte yandan da üçüncü kişinin kendisine de başka üçüncü kişiler tarafından bakılıyor olabilir, yani benim gördüğümden sonsuzcasına başka olabilir. Nesne-başkasının kökensel dayanıksızlığı ve bu nesneliği yeniden-kendine mal

etmeye çalışan kendi-içinin sonsuz bir koşturmacası buradan kaynaklanır. Daha önce gördüğümüz gibi, âşıkların kendilerini yalıtma olgusunun nedeni budur. Başkasına bakarken kendimi üçüncü kişi tarafından bakılan gibi duyumsayabilirim. Bu durumda, başkasının yabancılaşmasını ortaya koyduğum anda bile kendi yabancılaşmamı konumsal olmayan bir tarzda duyumsarım. Başkasını araç olarak kullanma imkânlarımı ölü-imkânlar olarak duyumsarım ve kendi amaçlarıma doğru başkasını aşmaya hazırlanan aşkınlığım aşılmış-aşkınlık halinde çöker. İpin ucunu bırakırım. Başkası bu yüzden özne haline gelmez, ama ben artık kendimi nesnelik için yeterli hissetmem. Başkası bir *nötr* haline gelir; sadece ve düpedüz orada duran ve benim hiç dokunamadığım bir şeydir. Örneğin, çelimsiz birini döver ve aşağılarken yakalandığım zamanki durum budur. Üçüncü kişinin ortaya çıkması beni "alaşağı eder"; çelimsiz kişi artık ne "dövülecek" ne de "aşağılanacak" olandır, salt varoluştan başka bir şey değildir, hiçbir şeydir, "bir çelimsiz" bile değildir; ya da üçüncü kişinin devreye girmesiyle yeniden o hale girecektir, onun bir çelimsiz *olduğunu üçüncü kişiden öğreneceğim* ("Utanmıyor musun, çelimsiz birine yükleniyorsun, vb."), çelimsiz nitelemesi, benim gözümde, ona üçüncü kişi tarafından kazandırılacaktır; bu nitelik *benim* dünyamın değil, çelimsizle birlikte üçüncü kişi için olduğumuz bir evrenin parçası olacaktır.

Bu bizi en sonunda ilgilendiğimiz duruma ulaştırıyor: başkasıyla bir çatışmaya angaje olmuş durumdayım. Üçüncü kişi ortaya çıkıyor ve hem beni hem de başkasını bakışıyla kavrıyor. Bununla bağlaşım halinde yabancılaşmamı ve nesneliğimi duyumsuyorum. Başkası için, "benimki" olmayan bir dünyanın ortasındaki nesne olarak dışarıdayım. Ama baktığım ya da bana bakan başkası da aynı değişime maruz kalır ve başkasının bu değişimini, kendimde duyumsadığım değişimle eşzamanlı olarak keşfederim. Başkası, üçüncü kişinin dünyasının ortasındaki nesnedir. Zaten bu nesnelik onun varlığının, maruz kaldığım nesneliğe *paralel* sıradan bir değişimi değildir, her iki nesnelik, başkasının da yer aldığı, benim de içinde olduğum *durumun* topyekûn bir değişimi içinde bana ve başkasına gelir. Üçüncü kişinin bakışından önce, başkasının imkânları tarafından belirlenen ve benim araç olma vasfıyla içinde olduğum bir durum ile, benim imkânlarım tarafından belirlenen ve başkasını kapsayan ilkinin tersi bir durum vardı. Bu durumların her biri başkasının ölümüydü ve her birini ancak ötekini nes-neleştirmek suretiyle kavrayabiliyorduk. Üçüncü kişinin

görünmesiyle birlikte, bir anda imkânlarımın yabancılaştırıldıklarını duyumsar, aynı anda da başkasının imkânlarının ölü-imkânlar olduklarını keşfederim. Bununla birlikte durum ortadan kalkmaz, yalnızca benim dünyamın ve başkasının dünyasının dışına kaçar, nesnel form halinde bir üçüncü dünyanın ortasında oluşur: bu üçüncü, dünyada görülür, yargılanır, aşılır, kullanılır ama aynı anda da iki ters durum arasında bir düzeylenme gerçekleşir, artık, benden başkasına giden ya da bunun tersine başkasından bana gelen öncelik yapılanması yoktur, çünkü imkânlarımız, *üçüncü kişi için,* aynı biçimde ölü-imkânlardır. Bu demektir ki üçüncü kişinin dünyasında aniden nesnel bir form-durumun varlığını duyumsarım, başkası ve ben bu durumda, *eşdeğer* [equivalentes] ve *dayanışma halinde [solidaire]* yapılar olarak görünürüz. Bu nesnel durum içinde, çatışma bizim aşkınlıklanmızın özgür belirişinden çıkmaz, çatışma üçüncü kişi tarafından bizi tanımlayan ve bizi birarada tutan olgusal bir veri olarak saptanır ve çatışmanın ötesine geçilir. Başkasının bana vurma imkânı ile benim kendimi savunma imkânım, birbirlerini dışlamak şöyle dursun birbirlerini tamamlar ve hazırlarlar, üçüncü kişi açısından ölü-imkânlar olarak birbirlerini içerirler ve aslında benim konuşlandırıcı-ol-mayan yönden ve *bilmeden* duyumsadığım şey de budur. Böylece duyumsadığım şey, başkasıyla birlikte çözülmez ve nesnel bir bütün halinde, kendimi kökensel olarak başkasından *artık ayırmadığım* ama başkasıyla dayanışma içinde oluşturmaya katkıda bulunduğum bir bütün halinde düzenlendiğim bir ‘dışarı-varlık’tır [etre-dehors]. Ve dışarı-varlığımı ilke olarak üçüncü kişi için üstlendiğim ölçüde başkasının dışarı-varlığını da aynı biçimde üstlenmek zorunda kalırım; üstlendiğim şey eşdeğerlilik cemaatidir ve ben onun aracılığıyla, oluşturulmasına başkası gibi katkıda bulunduğum bir forma angaje olarak varolurum. Kısacası, kendimi *dışarıda* angaje olan olarak başkasında ve başkasını da *dışarıda* angaje olan olarak kendimde üstlenirim. Ve nesne-biz deneyimi, kavramaksızın önüm sıra taşıdığım angajmanın bu temel üstlenilişidir, başkasının sorumluluğunu içerdiği ölçüde sorumluluğumun bu özgürce kabulüdür. Nitekim nesne-biz, örneğin bir düşünümün bize kendi Benimizin bilgisini vermesi anlamında asla *bilinmez;* bir duygunun somut bir nesneyi bize antipatik, nefret uyandırıcı, bulandırıcı, vb. gibi göstermesi anlamında asla hissedilmez. Sadece *duyumsanmaz* da, çünkü duyumsanan şey düpedüz başkasıyla dayanışma durumudur. Nesne-biz, ancak bu durumu yükümlülük kılmamla bir

üstlenme olarak değerlendirmemle yani, durumun içsel karşılıklılığı nedeniyle, üstlenen özgürlüğümün bağrında başkasını *da* üstlenmek zorunda olmamla keşfedilir. Nitekim üçüncü kişi mevcut değilken "Başkasına karşı dövüşüyorum" diyebilirim. Ama üçüncü kişi ortaya çıktığı anda, başkasının imkânları ile benim imkânlarım ölü-imkânlar halinde eşdüzeye geldiklerinden, münasebet karşılıklı hale gelir ve "birbirimizle dövüştüğümüzü" duyumsamak zorunda kalırım. Gerçekten de, "Ben onu dövüyorum ve o beni dövüyor" ifadesi açık bir biçimde yetersiz olur: aslında o beni dövdüğü için ben onu döverim ve ben onu dövdüğüm için o beni döver; kavga projesi tıpkı benim zihnimde olduğu gibi onun da zihninde kök salmıştır ve üçüncü kişi için, bakışıyla kavradığı bu *nesne-onlara* ortak ve hattâ bu "onlar"ın birleştirici sentezini oluşturan *tek bir* proje halinde birleşir. Şu halde üçüncü kişi tarafından "onlar"ın bütünleyici bir parçası olarak kendimi üstlenmek zorundayım. Ve bir öznellik tarafından bu özneliğin başkası-için-anlamı olarak üstlenilen bu "onlar", *biz* haline gelir. Düşünümsel bilinç bu *bizi* kavrayamaz. Tersine, düşünümsel bilincin ortaya çıkışı *bizin* çöküşüyle rastlaşır; kendi-için kurtulur ve kendiliğini *başkalarına* karşı ortaya koyar. Nitekim kökensel olarak nesne-bize aidiyetin, kendi-içinin daha da radikal bir yabancılaşması olarak hissedildiğini düşünmek gerekir, çünkü kendi-için artık yalnızca başkası için olduğu şeyi değil, bunun yanı sıra, tamamlayıcı parçası olmakla içinde olmadığı bir bütünü de üstlenmek zorundadır. Bu anlamda biz, başkaları arasında angajman olarak ve nesnel bir biçimde saptanan *bir olgu* olarak, insanlık durumunun katı deneyimidir. Nesne-biz, somut bir dayanışma vesilesiyle duyumsanır ve nesne-biz'in odağı bu dayanışmadır; bunumla birlikte (çok kesin bir ifadeyle, *biz* dövüş halinde yakalandığımız için utanç duyacağım) duyumsandığı özel koşulun ötesine geçen bir anlam taşır ve bu anlam aynı biçimde nesne olarak kavranan insan bütünlüğüne (üçüncü kişinin salt bilinci dışında) nesne olarak aidiyetimi kapsamayı hedefler. Dolayısıyla bir aşağılanma ye güçsüzlük deneyimine tekabül eder: kendini başka insanlarla birlikte bir *biz* oluşturur gibi duyumsayan kişi, sonsuz sayıdaki yabancı varoluşlar arasında kapana kısıldığını, yakalandığını hisseder, radikal bir biçimde ve umarsızcasına yabancılaşır.

Bazı durumlar ötekilerine nispetle *biz* deneyimine yol açmaya daha elverişli görünür. Özellikle de birlikte çalışma: birçok kişi, dayanışma içinde aynı nesne üzerinde çalışırken kendisini üçüncü kişi tarafından

yakalanmış olarak duyumsadığında, imal edilen nesnenin bizatihi anlamı, tıpkı bir *bize* gönderircesine çalışan topluluğa gönderir. Yerine getirdiğim ve gerçekleştirilen kurma işleminin belirlediği davranış, ancak yanımdakinin belli bir davranışıyla önceleniyor ve bunu bir başka emekçinin belli bir davranışı izliyorsa anlam taşır. Bunun sonucunda daha kolayca ulaşılabilen bir "biz" formu ortaya çıkar, çünkü nesnenin kendisinin gerekirliği ve terslik katsayısı olarak potansiyelleri emekçilerin nesne-bizine gönderir. Dolayısıyla kendimizi, "yaratılacak" maddi bir nesne *içinde* biz vasfıyla yakalananlar olarak duyumsarız. Maddilik, dayanışma halindeki cemaatimizin üzerine mührünü basar ve *biz* kendimize, aletlerin araçsal ve teknik bir düzenlenmesi olarak görünürüz, bu düzenlenme içinde herkesin bir amaç tarafından belirlenen kendi yeri vardır. Ama bazı durumlar bizin belirişine ampirik yönden böylece daha elverişli gibi görünseler de şunu gözden kaçırmamak gerekir: insanın *her* durumu başkalarının ortasındaki angajman olduğundan, her durum üçüncü kişi belirdiği anda *biz* olarak duyumsanır. Sokakta yalnızca sırtını gördüğüm bu adamın arkasından yürüyorsam, onunla aramda tasavvur edilebilecek teknik ve pratik ilişkilerin en azı vardır. Bununla birlikte bir üçüncü kişinin *bana* bakması, sokağa bakması, *om* bakması, *bizin* dayanışmacılığıyla bu adama bağlanmam için yeterlidir: biz bir temmuz sabahı birbirimizin peşi sıra Blomet sokağını arşınlıyoruz. Farklı kendi-içinlerin bir bakış aracılığıyla *biz* içinde birleştirilebilecekleri bir bakış açısı her zaman vardır. Karşılık olarak, kendi kendimizi bir bide dışarıdan bütünlenmiş olarak duyumsayabilmemiz için, bakışın başkası için varoluşumun kökensel olgusunun somut tezahüründen ibaret olmasındaki gibi, dolayısıyla bir bakışın her türlü tekil görünmesi dışında kendimi başkası için varolan olarak duyumsarken olduğu gibi, somut bir bakışın bizi dondurması ve delip geçmesi zorunlu değildir. Herhangi bir bireyler çoğulluğunun -insanların kalan kısmının tamamına ya da bir kısmına nispeten ve bu insanlar ister "etiyle ve kemiğiyle" mevcut olsunlar, ister gerçek ama *namevcut* olsunlar- *biz* olarak duyumsanması için bütünlüğü-bozulmuş-bütünlük olan "insanlığın" varolması yeterlidir. Nitekim üçüncü kişinin mevcudiyetinde ya da namevcudiyetinde kendimi her zaman salt kendilik olarak ya da bir *bizle* bütünleşen olarak kavrayabilirim. Bu bizi bazı özel "biz'lere, özellikle de "sınıf bilinci" diye adlandırılan "biz"e ulaştırır. Sınıf bilinci elbette geneldekinden daha belirgin bir biçimde yapılanan kolektif bir durum vesilesiyle özel bir bizi

üstlenmedir. Burada bu durumu tanımlamak bizim açımızdan fazla önem taşımıyor; bizi ilgilendiren yalnızca üstlenmedeki bizin yapısıdır. Eğer bir toplum, ekonomik ve siyasi yapısıyla ezilen sınıflar ile ezen sınıflar halinde bölünürse, ezen sınıfların durumu ezilmiş sınıflara kendilerini gözleyen ve özgürlüğüyle onları aşan devamlı bir üçüncü kişi imgesi sunar. Ezilen topluluğu sınıf halinde oluşturacak şey, hiçbir biçimde çalışma koşullarının ağırlığı, yaşam düzeyinin düşüklüğü ya da çekilen ızdıraplar değildir; gerçekten de, emekçi topluluk -*şeylerin* terslik katsayısı ne olursa olsun- kendini, amaçlarına doğru dünya-içi nesneleri aşan olarak duyumsadığı ölçüde, emeğin dayanışmacılığı -bunu bir sonraki paragrafta göreceğiz- bu emekçi topluluğu "özne-biz" halinde oluşturabilir; yaşam düzeyi tümüyle görece ve koşullara göre farklı biçimde değerlendirilecek şeydir (bu düzeye *maruz* kalınabilir ya da o *kabul* edilebilir ya da ortak bir ideal adına onun *hak talebinde* bulunulabilir); çekilen ızdırapları eğer kendilikleri itinde düşünürsek, bunların ızdırap çeken insanları bir araya getirmekten çok yalıtma etkisi vardır, bunlar genellikle çatışma kaynağıdırlar. Nihayet ezilen topluluk mensuplarının kendi koşullarının ağırlığı ile ezen sınıfların yararlandıkları ayrıcalıklar arasında yapılabilecek bir kıyaslama, hiçbir durumda bir sınıf bilinci oluşturmak için yeterli olamaz; en çoğu, bireysel kıskançlıklara ya da tikel umutsuzluklara yol açacaktır bunlar; birleştirme ve birleşmeyi herkesçe üstlenilir kılma imkânına sahip değildirler. Ama bu özelliklerin tamamı, ezilen sınıfın *halini* oluşturduğu ölçüde, sadece maruz kalınmış ya da kabul edilmiş değildir. Bununla birlikte, kökende, ezilen sınıf tarafından ezen sınıf eliyle *dayatılmış* olarak kavrandığını söylemek de aynı şekilde hatalı olur; tersine, baskıya ilişkin bir *teoriyi* oluşturmak ve yaymak için çok zaman gerekir. Ve bu teorinin yalnızca *açıklayıcı* bir değeri olacaktır. Birinci olgu, ezilen topluluğun öteki mensuplarıyla temel çatışmalara (aşk, nefret, çıkar çekişmeleri, vb.) angaje olan üyesinin, sıradan kişi olarak kendi koşulunu ve topluluğun öteki mensuplarının koşullarını, kendinden kurtulan bilinçler tarafından bakılan ve düşünülen olarak kavramasıdır. "Efendi", "feodal senyör", "burjuva" ya da "kapitalist" yalnızca komuta eden güçlüler olarak değil, bunların yanı sıra ve her şeyden önce *üçüncü kişiler* olarak, yani ezilen cemaatin dışında olan ve bu ezilen cemaatin kendisi için varolduğu *güçlüler* olarak belirirler. Şu halde ezilen sınıfın gerçekliği *güçlüler için* ve *onların özgürlüğü içinde* varolacaktır. Onlar ezilen sınıfı bakışlarıyla hayata geçirirler. Benim sınıfsal durumum

ile öteki ezilmişlerin durumlarının özdeşliği, onlar için ve onlar aracılığıyla keşfedilir; ben, onlar için, başkalarıyla birlikte örgütlü durum halinde varolurum ve benim ölü-imkânlar olarak mümkün olanlarım başkalarının mümkün olanlarıyla kesin bir şekilde eşdeğerdir; ben onlar için *bir* emekçiyim ve onların bakış-başkası olarak görünmesinde ve bu görünmeyledir ki kendimi başkaları arasında bir emekçi gibi duyumsarım. Bu demektir ki bütünleştiğim *biz*'i ya da *dışarıdaki* "sınıf'ı üçüncü kişinin bakışında keşfederim, ve "biz" derken üstlendiğim şey de işte bu kolektif yabancılaşmadır. Bu bakış açısından üçüncü kişinin ayrıcalıkları ve "bizler"in sırtımızdaki yükler, "bizler"in sefaleti ilk başta yalnızca bir *imlem* değeri taşırlar; üçüncü kişinin bize kıyasla bağımsızlığını imlerler; yabancılaşmamızı bize daha belirgin bir biçimde gösterirler; bunlara bir o kadar *katlanıldığı* için, özellikle çaba ve yorgunluğumuzun *ızdırabını* bir o kadar *çektiğimiz* için, maruz kalınan bu ızdırap içinde şeyler-bütünlüğü-içinde-angaje olan-şey-olarak-bakılan-varlığımı duyumsarım. Izdırabımdan, sefaletimden, yani dünyanın hasımlığından itibaren, toplumsal durumumun olgusallığından itibaren üçüncü kişi tarafından başkalarıyla birlikte kolektif bir biçimde kavranırım. Dünyanın hasımlığı ne olursa olsun, üçüncü kişi olmasaydı kendimi utkuya erişen aşkınlık olarak kavrayacaktım; üçüncü kişinin ortaya çıkmasıyla birlikte, *ben bizi* şeylerden itibaren ve dünya tarafından yenilgiye uğratılmış şeyler gibi kavranan olarak duyumsarım. Böylece, ezilen sınıf, sınıfsal birliğini, ezen sınıfın ondan edindiği bilgide bulur ve ezilen kişide sınıf bilincinin ortaya çıkması da bir nesne-bizi utanç içinde üstlenmesine tekabül eder. Bir sonraki paragrafta, ezen sınıfın bir mensubu için "sınıf bilinci"nin ne olabileceğini göreceğiz. Her türlü şıkta burada bizim için önemli olan ve seçtiğimiz örneğin de yeterince gösterdiği şey, nesne-biz deneyiminin başkası-için-varlık deneyimini varsayması ve aslında bu deneyimin daha karmaşık bir kipliğinden başkaca bir şey olmamasıdır. Dolayısıyla bu deneyim, özel durum vasfıyla daha önceki betimlemelerimizin çerçevesine girmektedir. Bu deneyim esasen kendi kendisinde bir parçalanma gücünü barındırır, çünkü utançla duyumsanır ve kendi-için, üçüncü kişi karşısında kendiliğini talep ettiği ve bu kez kendisi üçüncü kişiye baktığı anda *biz* de çöker. Zaten kendiliğin bu bireysel talebi nesne-bizi yok etmenin mümkün yollarından yalnızca bir tanesidir. Bizin, örneğin sınıf bilinci gibi, güçlü bir biçimde yapılanan bazı durumlardaki üstlenilişi, kendiliğin bireysel yönden yeniden üstlenilmesiyle bizden

kurtulma projesini değil, nesnelik aracılığıyla özne-bize dönüştürerek bizi bütünüyle kurtarma projesini içerir. Temelde, daha önce betimlenen bakanı bakılana dönüştürme projesinin bir türü söz konusudur burada; bu, başkası-içinin iki büyük temel tavrının birinden ötekine, sıradan bir geçiştir. Nitekim ezilen sınıf, ancak ezen sınıf karşısında ve onun aleyhine olarak, yani bu kez kendisi ezen sınıfı "nesne-onlar"a dönüştürmek suretiyle kendini özne-biz şeklinde olumlayabilir. Ne var ki, sınıfa nesnel olarak angaje olan *kişi*, kendi dönüştürme projesi aracılığıyla bütün sınıfı bu projenin içine sürüklemeyi hedefler. Bu anlamda, başkası-için-nesne-varlık deneyimimin, beni benim-için-başkasının-nesne-varlık deneyimine göndermesinde olduğu gibi, nesne-biz deneyimi de *özne-biz* deneyimine gönderir. Aynı biçimde, "kalabalık psikolojisi" diye adlandırılan şeyde de aşkın özel bir formu olan kolektif hayranlıkları (Ijioulangercilik, vb.) buluruz: bu durumda, "biz" diyen kişi, kalabalığın içinde, aşkın kökensel projesini benimser, ama bu artık kendi hesabına bir benimseme değildir; üçüncü kişinin bizatihi nesneliği içinde ve özgürlüğünü de bu nesneliğe feda ederek bütün topluluğu kurtarmasını ister. Yukarıda gördüğümüz gibi burada da hayal kırıklığına uğrayan aşk mazoşizme götürmektedir. Topluluğun esarete yöneldiği ve nesne olarak muamele edilmeyi talep ettiği durumlarda görülen budur. Burada da yine, kalabalık içindeki insanların çeşitli bireysel projeleri söz konusudur: kalabalık, önderin ya da konuşmacının bakışıyla *kalabalık olarak* oluşturulmuştur; birligi, mensuplarından her birini bu birliğe egemen olan üçüncü kişinin bakışında okuduğu bir nesne-birliktir, ve mensupların her birinin bu durumda projesi, bu nesneliğin içinde kaybolmak, önderin elleri arasındaki bir araçtan başkaca bir şey olmamak üzere kendiliğini tümüyle olumsuzlamaktır. Ama içinde erimek istediği bu araç, onun salt kişisel başkası-içini değildir artık, nesnel-bütünlük-olarak-kalabalıktır. Kalabalığın korkunç maddiliği ve derin gerçekliği (her ne kadar yalnızca duyumsanmış olsa da) mensuplarının her biri için büyüleyicidir; herkes önderin bakışıyla alet-kalabalık içinde boğulmuş olmayı talep eder[108].

Bütün bu farklı durumlarda her zaman şunu gördük ki, nesne-biz kendini somut bir durumundan itibaren oluşturmakta ve "insanlık" olan bütünlüğü-bozul-muş-bütünlüğün bir kısmı, öteki kısmı dışarda kalmak üzere bu duruma gömülmektedir. Biz ancak başkalarının gözünde *biz* iz ve

başkalarının bakışından itibaren kendi kendimizi *biz* olarak üstleniriz. Ama bu, kendi-içinin, kendisini ve *tüm* başkalarını mutlak bir biçimde bütünleştirmeye yönelik soyut ve gerçekleştirilmez bir projesinin varolabilmesini içerir. İnsan bütünlüğünü geri almayı amaçlayan bu çaba, ilke olarak insanlıktan ayrışık ve insanlığı tümüyle nesne olarak gören bir üçüncü kişinin varoluşunu ortaya koymaksızın gerçekleşemez. Bu gerçekleştirilemez üçüncü kişi, sadece ötekilik sınır-kavramının nesnesidir. Mümkün olan tüm toplaşmalar karşısında üçüncü kişi olan şeydir, hiçbir durumda herhangi bir insan toplaşmasıyla birliktelik içine giremeyen şeydir, karşısında hiçbir başkasının üçüncü kişi olarak oluşamayacağı üçüncü kişidir; başkalığın bu sınır-kavramı, bakılan olması asla mümkün olmayan bakan-varlık kavramıyla, yani Tanrı fikriyle bir ve aynı şeydir. Ama Tanrı radikal namevcudiyet olarak belirginleşirken, insanlığı *bizimki* olarak gerçekleştirmek için gösterilen çaba durmaksızın yenilenir ve durmaksızın bir yenilgiye uğrar. Nitekim insancıl “biz” -nesne-biz olarak- her bireysel bilince kendini erişilmesi imkânsız bir ideal olarak önerirken, yine de herkes ait olduğu cemaatlerin çemberini aşama aşama genişletmek suretiyle bu ideale ulaşabilmenin yanılsamasını muhafaza eder; bu insancıl “biz” boş bir kavram, bizin sıradan kullanımının olası bir genişlemesine ilişkin salt bir işaret olarak kalır. Bizi ne zaman bu anlamda kullansak (ızdırap çeken insanlığa, günahkâr insanlığa işaret etmek için, insanı gizilgüçlülüklerini geliştiren bir nesne olarak düşünmek suretiyle Tarihin nesnel bir anlamını belirlemek için) mutlak üçüncü kişinin, yani Tanrı’nın *mevcudiyetinde* maruz kalınacak belli bir somut deneyime işaret etmekle yetiniriz. Böylece insanlık sınır-kavramı (nesne-bizin bütünü olarak) ile Tanrı sınır-kavramı birbirlerini içerirler ve bağlılaşıktırlar.

B) *Özne-Biz* [Nous-sujet]

Bir özne-cemaate [communaute-sujet] aidiyetimizi, özellikle de dünyanın içindeki imal edilmiş nesnelerin varoluşunu bize bildiren dünyadır. Bu nesneler, insanlar tarafından özne-onlar için, yani daha yukarıda belgisiz-adıl diye adlandırdığımız, farksızlaşan bakışla çakışan, bireyleştirilmeyen ve sayılmayan bir aşkınlık için üretilmiştir, çünkü emekçi -köle ya da değil- farksızlaşan ve namevcut bir aşkınlığın mevcudiyetinde çalışır ve bu aşkınlığın özgür imkânlarını üzerinde çalıştığı nesnede boş yere taslaklaştırmakla yetinir. Bu anlamda, hangisi olursa olsun emekçi, emeği içinde başkası için alet-varlık olduğunu duyumsar; emek,

saltlıkla emekçinin kendi amaçlarına yöneltilmediği zaman bir yabancılaşma kipidir. Yabancılaştırıcı aşkınlık, burada tüketicidir, yani emekçinin projelerini öngörmekle yetindiği "belgisiz-adıl"dır. Şu halde imal edilmiş bir nesneyi kullandığımda, onun üzerinde benim kendi aşkınlığımın taslağıyla karşılaşırım; bu nesne, yapacağım davranışları bana gösterir, onu çevirmek, itmek, çekmek ya da üstüne dayanmak zorundayım. Zaten bir hipotetik emperatif söz konusudur; bu beni aynı zamanda da dünyaya ait olan bir amaca gönderir: *eğer* oturmak istersem, *eğer* kutuyu açmak istersem, vb. Ve bu amacın kendisi de, nesnenin oluşturulması içinde herhangi bir aşkınlık tarafından ortaya konan amaç olarak öngörülmüştür. Amaç, şimdi en kendine özgü gizilgüçlülüğü olarak nesneye aittir. Nitekim, imal edilmiş nesnenin, "belgisiz-o" olarak beni kendime bildirdiği, yani aşkınlığımın imgesini herhangi bir aşkınlığın imgesiymişçesine bana gönderdiği bir gerçektir. Ve eğer imkânlarımı böylece oluşturulan araç aracılığıyla' yönlendirilmeye bırakacak olursam, kendimi herhangi bir aşkınlık gibi duyumsarım: "Trocadero" metro istasyonundan "Sevres-Babylone"a gitmek için "La Motte-Picquet"de aktarma yapılır. Bu aktarma işlemi öngörülmüştür, metro planlarında gösterilmiştir, vb.; La Motte-Picquet'de aktarma yapıyorsam, aktarma yapan "belgisiz-onlar"dan biriyim. Elbette, gerek varlığımın bireysel belirişiyle, gerek izlemekte olduğum uzak amaçlarımla, metroyu kullanan kişilerin her birinden farklıyım. Ama bu nihai amaçlar yalnızca edimimin ufkundadırlar. Yakın amaçlarım "belgisiz-onlar"ın amaçlarıdır, ve kendimi yanımdakilerden herhangi biriyle değiştirilebilir olarak kavrarım. Bu anlamda, gerçek bireyliğimizi yitiririz, çünkü kendisi olduğumuz proje aslında başkalarının da oldukları projedir. Metro şebekesinin bu koridoru üzerinde uzun zamandan beri maddenin içine kayıtlı olan ve yaşayan ve farksızlaşan bir aşkınlığın kalıba döküldüğü bir ve tek projeden başkası yoktur. Kendimi yalnızlık içinde herhangi bir aşkınlık olarak gerçekleştirdiğim ölçüde (odamda tek başınayken, uygun bir konserve açacağı yardımıyla bir konserve kutusunu açıyorsam), yalnızca farksızlaşmış-varlığın deneyimine sahibim; ama bu farksızlaşmış aşkınlık eğer birtakım projelerini benim projelerimle aynı olan bazı projeler içinde aynı biçimde emilen ve gerçek mevcudiyetler olarak duyumsanan başka aşkınlıklarla bağlantı halinde tasarlarsa, o zaman kendi projemi tek bir farksızlaşmış aşkınlık tarafından projelendirilen birbirinin eşi bin proje arasından bir tanesi olarak

gerçekleştiririm, o zaman sadece gelip geçici bir tikelleşmesi olduğum tek bir hedefe yöneltilen ve ortak bir aşkınlığın deneyimini yaşarım; bir metro var olduğundan beri yorulmaksızın "La Motte-Picquet-Grenelle" istasyonunun koridorlarında akan büyük insan kalabalığının içine yerleşirim. Ama şuna işaret etmek gerekir.

1) Bu deneyim ontolojik değil psikolojik türdendir. Söz konusu kendi-içinlerin gerçek bir birliğine hiçbir biçimde tekabül etmez. Bu deneyim, kendi-içinlerin oldukları gibi (bakılan varlıkta olduğu gibi) dolaysızca deneyimlenmesinden kaynaklanmaz; bu deneyim, daha ziyade, birlikte aşılan nesnenin ve beni çevreleyen bedenlerin iki yönlü nesneleştirici yakalanışıyla motive olur. Özellikle de, başkalarıyla birlikte ortak bir ritme angaje olma ve bu ritmin ortaya çıkmasına katkıda bulunma olgusu, kendimi bir özne-biz içinde angaje olmuş gibi kavramam için özellikle teşvik edici bir nedendir. Askerlerin uygun adım yürüyüşlerinin anlamı budur, ekip çalışmasındaki ritmin anlamı da budur. Gerçekten de, bu durumda ritmin özgürcesine benden yayıldığına işaret etmek gerekir; bu, benim aşkınlığım aracığıyla gerçekleştirdiğim bir projedir; düzenli bir yineleme açılımı içinde, bir geleceği, bir şimdiki zaman ve bir geçmişle senteze sokar; bu ritmi ben üretirim; ama bu ritim aynı zamanda da beni çevreleyen somut topluluğun çalışmasındaki ya da yürüyüşündeki genel ritmin içinde erir; anlamını yalnızca bu topluluktan alır; bu da, örneğin, benimsediğim ritim "düzensiz" olduğunda duyumsadığım şeydir. Yine de benim ritmimin başkalarının ritmiyle kuşatılması "yanal olarak" yakalanır; kolektif ritmi araç olarak kullanmam, onu -örneğin, bir sahnedeki dansözleri temaşa ettiğim gibi- temaşa da etmem, kolektif ritim benim için *nesne* olmaksızın beni çevreler ve beni sürükler; kendi imkânlarıma doğru onu aşmam, ama kendi aşkınlığımı onun aşkınlığında kalıba dökerim ve kendi amacım -falanca işi yerine getirmek, falanca yere ulaşmak- "belgisiz-onlar"ın, topluluğun kendi amacından ayrışmayan bir amaçtır. Böylece hayata geçirdiğim ritim benle bağlantı halinde ve yanal olarak kolektif ritim şeklinde doğar; onların ritmi olarak *benim* ve benim ritmim olarak da onların ritmidir. Özne-biz deneyiminin nedeni tam da buradadır: bu deneyim sonuç olarak bizim ritmimizdir. Ama bu, görüldüğü gibi ancak daha önce ortak bir amacın ve ortak araçların kabulüyle, kişisel amaçlarımı şimdilik kovalanan kolektif amaçların ötesine atarak kendimi farksızlaşan aşkınlık olarak oluşturursam olabilir. Böylece başkası-için-varlığın

deneyimi içinde somut ve gerçek bir varlık boyutunun belirişi bizatihi deneyimin koşulu olduğu halde, özne-bizin deneyimi tekil bir bilinçte meydana gelen, bu bilincin yapısındaki mahrem bir değişime tekabül eden ama başkalarıyla somut bir ontolojik ilişki temelinde ortaya çıkmayan ve hiçbir “*Mitsein”* gerçekleştirmeyen salt psikolojik ve öznel bir olaydır. Yalnızca kendimi başkalarının ortasında belli bir tarzda hissetmem söz konusudur. Ve hiç şüphesiz bu deneyim, bütün aşkınlıkların mutlak ve metafizik birliğinin sembolü olarak aranabilir; nitekim aşkınlıkları dünyaya doğru odaklandırmak suretiyle onların kökensel çatışmasını yok edermiş gibi görünür; bu anlamda, ideal özne-biz kendini yeryüzünün efendisi kılacak bir insanlığın *bizi* olur. Ne var ki *biz* deneyimi bireysel psikolojinin alanında durur ve aşkınlıkların temenni edilir birliğinin basit bir sembolü olarak kalır; gerçekten de bu deneyim hiçbir biçimde öznelliklerin tekil bir öznellik tarafından yanal ve gerçek yakalanışı değildir; öznellikler erimdışı ve radikal bir biçimde ayrılmış olarak kalırlar. Ama ben kendimden çıkmaksızın, başkaları da kendilerinden çıkmaksızın, bu deneyimi öteki aşkınlıklar tarafından devam ettirilen ve desteklenen şey olarak kavramama yol açan nesneler ve bedenlerdir, aş-kınlığımın maddi yönlenmeleridir; dünya aracılığıyla bir bizin parçası olduğumu öğrenirim. Bu nedenledir ki özne-bize ilişkin deneyimim, başkalarında da benzer ve bağlılaşık bir deneyimi hiçbir biçimde gerektirmez; bu deneyim yine bu nedenle bunca istikrarsızdır, çünkü dünyanın ortasındaki tikel düzenlemeleri varsayar ve bu düzenlemelerle birlikte ortadan kaybolur. Aslına bakılırsa dünyada beni *herhangi biri* gibi gösteren bir dolu oluşum vardır: en başta, gerçek anlamdaki aletlerden kalkıp ulaşım araçlarından, mağazalardan, vb. geçerek asansörleriyle, su, gaz ve elektrik döşemeleriyle binalara kadar giden bütün alet şeyler vardır. Her cephe, her vitrin, farksızlaşan aşkınlık olarak kendi imgemi bana geri gönderir. Bunun dışında, başkalarının benimle mesleki ve teknik münasebetleri, beni bir kez daha herhangi biri gibi duyurur: kafedeki garson için tüketiciyim; bilet denetçisi için metroyu kullananım. Nihayet, kafenin terasında otururken önümde aniden cereyan eden trafik kazası da beni anonim izleyici gibi gösterir ve “bu kazayı bir dışarı gibi *vareder,* “salt bakış” olarak yine beni gösterir. İzlediğim tiyatro oyunu ya da gezdiğim resim sergisi de aynı şekilde izleyicinin anonimliğine işaret eder. Ve elbette satın alacağım ayakkabıyı denerken, ya da bir şişeyi açarken, ya da asansöre binerken, ya da tiyatroda gülerken kendimi herhangi biri kılarım. Ama bu

farksızlaşan aşkınlığın sınavı yalnızca beni ilgilendiren mahrem ve olumsal bir olaydır. Dünyadan kaynaklanan kimi tikel vesileler buna *biz* olmanın izlenimini ekleyebilir. Ne var ki her türlü şıkta tümüyle öznel ve yalnızca beni bağlayan bir izlenimden başkası söz konusu olamaz.

2) Özne-biz deneyimi ilk deneyim olamaz, başkalarına yönelik kökensel bir tavır oluşturamaz, çünkü tersine, gerçekleşmek için daha önce başkasının varoluşuna ilişkin çifte bir kabulü varsayar. Nitekim her şeyden önce, imal edilen nesne ancak onu gerçekleştiren üreticilere ve başkaları tarafından saptanan kullanım kurallarına gönderme yapıyorsa böyle bir nesnedir. Kullanım kılavuzunu bizzat saptadığım ve kendisine bizzat yeni bir kullanım atfettiğim (örneğin, bir taş parçasını çekiç gibi kullanıyorsam) cansız ve işlenmemiş bir şey karşısında *kişiliğimin*, yani kendiliğimin, kendime özgü amaçlarımın ve özgür yaratıcılığımın konuşlandırıcı-olmayan bilincine sahip olurum! İmal edilen nesnelerin, tıpkı *tabular* gibi hem katı hem de ideal olan kullanma kuralları, "kullanım kılavuzları" beni özsel yapı gereği başkasının karşısına koyar; ve başkası, bana farksızlaşmış bir aşkınlık gibi davrandığı içindir ki, ben kendimi bu biçimde gerçekleştirebilirim. Örnek olarak, bir istasyon ya da bir bekleme salonundaki kapıların üstüne yerleştirilmiş ve üzerlerine "çıkış" ya da "giriş" sözcüklerinin yazılmış olduğu o büyük panoları, ya da yine bir binayı ya da bir yönü gösteren yönlendirici parmakların yer aldığı afişleri vereceğim yalnızca. Bir kez daha hipotetik emperatifler söz konusudur. Ama burada emperatifin formülleştiriliş tarzı, konuşan ve doğrudan doğruya bana seslenen başkasını açıkça belirginleştirir. Yazılı tümce gerçekten de *bana* yöneltilmiştir, gerçekten başkasından bana doğru dolaysız bir iletişimi temsil eder: *hedef alınmış* olurum. Ama başkası, farksızlaşmış aşkınlık olarak beni hedef alır. Bu durumda dışarı çıkmak için "çıkış" olarak gösterilen kapıya yöneldiğimde, bu kapıyı *kişisel* projelerimin mutlak özgürlüğü içinde kullanmam: *icat* yoluyla bir alet oluşturmam, kendim için mümkün olanlara doğru şeyin salt maddiliğinin ötesine geçmem; nesne ile arama, benim aşkınlığımı yönlendiren bir insani aşkınlığın sızmasına sebep olur; nesne çoktan *insanileştirilmiş*tir, "insanın hükümranlığını" imler. "Çıkış" -salt sokağa açılış gibi düşünüldüğünde- kesinlikle girişle eşdeğerdir; onu çıkış olarak gösteren şey terslik katsayısı ya da görünür yararlılığı değildir. Onu "çıkış" olarak kullandığımda nesnenin kendisine boyun eğmem: insani düzene uyum sağlarım; bu

edimim aracılığıyla bile başkasının varoluşunu *kabul ederim,* başkasıyla bir diyalog kurarım. Heidegger bütün bunları çok iyi bir şekilde söylemiştir. Ama bunlardan çıkarmayı unuttuğu sonuç şudur: nesnenin imal edilen olarak görünmesi için, başkasının herhangi bir biçimde önceden verili olması gerekir. Başkası deneyimini yaşamayacak kişi, imal edilmiş nesneyi üzerinde çalışılmamış bir şeyin salt maddiliğinden hiçbir biçimde ayıramayacaktır. Bu nesneyi imalatçı tarafından öngörülen kullanım kılavuzuna uygun olarak kullanmak zorunda bile olsaydı, kullanım kılavuzunu yeniden icat edecek ve böylece doğal bir şeyi özgür bir biçimde kendine mal etmeyi gerçekleştirecekti. Yazıyı okumadan ya da dili bilmeden "çıkış" adı verilen geçitten çıkmak, Stoacıların, güpegündüz "hava aydınlık" diyen ve bunu nesnel bir saptama sonucunda değil de deliliğinin iç işleyişine bağlı olarak söyleyen delisi gibi olmaktır. Dolayısıyla eğer imal edilmiş nesne, başkalarına ve buradan da farksızlaşan aşkınlığıma bizi gönderiyorsa, bunun nedeni başkalarını esasen bilmemdir. Böylece özne-biz deneyimi başkasının kökensel deneyimi üzerinde inşa edilir ve ancak ikincil ve bağımlı bir deneyim olabilir.

Ama ayrıca, daha önce gördüğümüz gibi kendini farksızlaşmış aşkınlık olarak, yani temelde "insan türü"nün salt örnekleşmesi olarak kavramak, henüz bir özne-bizin kısmi yapısı olarak yakalamak değildir. Nitekim bunun için herhangi bir insani akımın içinde kendini *herhangi biri* gibi keşfetmek gerekir. Dolayısıyla başkaları tarafından çevrelenmiş olmak gerekir. Bu deneyim içinde başkalarının hiçbir biçimde özne olarak da duyumsanmadıklarını, nesne olarak da kavranmadıklarını gördük. Onlar ortaya konmuş *bile* değildirler. Elbette onların dünya içindeki fiili varoluşlarından ve edimlerinin algılanmasından hareket ederim, ama olgusallıklarını ya da davranışlarını *konumsallık yönünden* kavramam: bedenimin bağlılaşıkları olarak onların bedenlerine, edimlerimle bağlantı halinde gelişen edimler olarak da onların edimlerine ilişkin yanal ve konumsal olmayan bir bilinç taşırım, öyle ki onların edimlerini hayata geçirenlerin benimkiler mi, yoksa benim edimlerimi doğuranların onlarınkiler mi olduğunu belirleye-mem. Bu birkaç açıklama *biz* deneyiminin, *bizin* parçası olan başkalarını başkaları olarak, daha baştan bilmeme imkân vermediğini anlamak için yeterlidir. Tam tersine, başkası ile ilişkilerime ilişkin bir deneyimin "Mitsein" formu altında gerçekleşebilmesi için, başkasının ne olduğu hakkında bazı bilmelerin bulunması gerekir.

Başkasının ne olduğunu daha önceden bilmeksizin, yalnızca *Mitsein imkânsız* olur: ben "... ileyim", tamam; ama *kimle*? Ayrıca, *Mitsem* deneyimi ontolojik yönden ilk deneyim bile olsa, onun radikal bir değişimi olmaksızın tümüyle farksızlaşmış bir aşkınlıktan tekil kişilerin deneyimine nasıl geçilebileceğini anlayamıyoruz. Öte yandan eğer başkası verilmiş olmasaydı, parçalanan *biz* deneyimi, aşkınlığım tarafından çerçevelenmiş dünyanın içinde yalnızca salt alet-nesnelerin yakalanmasına yol açardı.

Bu birkaç gözlem, *biz* sorununa sonuçlandırıcı bir çözüm getirme iddiasında değildir. Yalnızca özne-biz deneyiminin hiçbir metafizik açınlanma değeri taşımadığını göstermeyi hedefliyorlar; deneyim, kendi-içinin farklı formlarına sıkı sıkıya bağlıdır ve deneyim bu farklı formlardan bazılarının ampirik bir zenginleşmesinden ibarettir. Bu deneyimin aşırı istikrarsızlığını da elbette bu duruma atfetmek gerekir. Deneyim, bizi nesne-başkalarının ya da bize bakan bir "belgisiz-onlar"ın karşısında bırakarak, kapris yaparcasına gelir ve kaybolur. Çatışmanın nihai çözümü gibi değil de, bu çatışmanın bizatihi bağrında oluşan geçici bir yatışma olarak belirir. Öznelerarası bütünlüğü içinde birleştiren öznelik olarak kendi kendisinin bilincine varan insani bir *biz* temenni etmek beyhudedir. Böylesi bir ideal kesinlikle psikolojik ve bölük pörçük deneyimlerden kalkarak sınıra ve mutlağa varma aracılığıyla üretilmiş bir düşten başkaca bir şey olamaz. Zaten bu idealin kendisi de aşkınlıklar çatışmasının başkası-için-varlığın kökensel durumu olarak kabul edilmesini gerektirir. Bu da belirgin bir paradoksu açıklayan şeydir: ezilen sınıfın, üçüncü kişi ya da ezen sınıf olan farksızlaşmış bir *belgisiz-onlar* karşısında kendini nesne-biz olarak duyumsamasından kaynaklanan birliği; bununla simetrik olarak, ezen sınıfın da ezilen sınıf karşısında kendini özne-biz olarak kavradığına inanmamız gerekir. Oysa ezen sınıfın zaafiyeti, belirgin ve zorlu baskı araçlarına sahip olduğu halde kendi kendisinde derinlemesine bir biçimde anarşik olmasıdır. "Burjuva" yalnızca belli tipte bir toplum içinde belirgin kudret ve ayrıcalığı elinde tutan belli bir *homo euconomicus* olarak tanımlanmaz: kendi içinde de bir sınıfa aidiyetini kabul etmeyen bir bilinç olarak betimlenir. Nitekim bu durumu, kendini burjuva sınıfının öteki mensuplarıyla cemaat halinde bir nesne-biz içinde angaje olarak kavramasına imkân vermez. Ama öte yandan özne-bizin bizatihi yapısı, burjuvanın bu özne-bizin ancak geçici ve metafizik erimi bulunmayan deneyimlerini yaşamasını içerir. "Burjuva" genel olarak sınıfların varlığını

yadsır, bir proletaryanın varlığını kışkırtıcıların eylemine, hoş olmayan olaylara, ayrıntıya ilişkin önlemlerle telafi edilebilecek adaletsizliklere bağlar: sermaye ile emek arasında bir çıkarlar dayanışmasının varlığını ileri sürer; sınıfsal dayanışmanın karşısına daha geniş bir dayanışmayı, emekçi ile patronun çatışmayı yok eden bir *Mitsein* halinde bütünleştikleri ulusal dayanışmayı çıkartır. Burada, fazlasıyla sıklıkla söylendiği gibi birtakım manevralar ya da durumu gerçek yüzüyle görmeyi ahmakça reddetme söz konusu değildir: ezen sınıfa mensup kişi, ezilen sınıfın bütünlüğünü karşısındaki bir "özne-onlar"ın nesnel bütünlüğü olarak görürken, bununla bağlılaşım halinde ezen sınıfın öteki mensuplarıyla bir cemaat birliği içinde olduğunu düşünmemektedir: bu iki deneyim hiçbir biçimde birbirinin tamamlayıcısı değildir; nitekim ezilen bir topluluğu kullanılabilir-nesne olarak kavramak ve kendi-kendini de bu topluluğun içsel-olumsuzlanması olarak, yani sadece tarafsız üçüncü kişi olarak kavramak için bu ezilen topluluk karşısında tek başına olmak yeterlidir. Ezilen sınıf ancak başkaldırıyla ya da kudretindeki ani artışla kendini ezen sınıfın mensupları karşısına "bakış-belgisiz-onlar" olarak koyduğu zaman, ancak o zaman, ezenler kendilerini *biz* olarak duyumsayacaklardır. Ama bu, kaygı ve utanç içinde ve nesne-biz olarak gerçekleşecektir.

Böylece nesne-biz deneyimi ile özne-biz deneyimi arasında hiçbir simetri yoktur. Birincisi gerçek bir varoluş boyutunun açığa çıkmasıdır ve başkası-içinin kökensel deneyiminin sıradan bir zenginleşmesine tekabül eder. Öteki, işlenmiş bir evrenin ve ekonomik yönden tanımlanmış bir toplumun içine dalmış tarihsel bir insan tarafından gerçekleştirilen psikolojik bir deneyimdir; hiçbir tikel şeyi açığa çıkarmaz, saltlıkla öznel bir "Erlebnis"tir.

Dolayısıyla *biz* deneyiminin, gerçek olmakla birlikte daha önceki araştırmalarımızın sonuçlarını değişime uğratacak yapıda olmadığı görülüyor. Eğer söz konusu olan nesne-biz ise, o doğrudan doğruya üçüncü kişiye, yani başkası-için-varlığıma bağımlıdır ve başkası-için-dışarıda-varlığımın temeli üzerinde oluşur. Eğer özne-bizden söz edeceksek, o da psikolojik bir deneyimdir ve başkasının varoluşunun şu ya da bu biçimde bizde bu deneyim aracılığıyla açığa çıkmasını varsayar. Dolayısıyla insan-gerçekliğinin şu ikilemden çıkmaya çalışması beyhudedir: başkasını aşmak ya da kendini onun tarafından aşılmaya bırakmak. Bilinçler arasındaki münasebetlerin özü *Mitsein* değildir, çatışmadır.

Böylece kendi-içinin başkasıyla ilişkilerinin bu uzun betimlemesinin sonunda şu gerçeği kesin bir biçimde elde ettik:.«kendi-için, yalnızca kendisi olduğu kendindenin hiçlenmesi ve olmadığı kendindenin içsel olumsuzlanması olarak beliren bir varlık değildir. Bu hiçleyici kaçış, başkası ortaya çıktığı anda kendinde tarafından tümüyle yeniden kavranır ve kendinde halinde dondurulur. Dünyaya aşkın olan yalnızca kendi-içindir, kendi-için, şeylerin (var) *olmasına* aracılık eden hiçtir. Başkası, ortaya çıkarken kendi-içine de, şeylerin arasından şey olarak, dünyanın-ortasında-kendinde-varlık kazandırır. Medusa söylencesinin derin anlamı da kendindenin başkasının bakışı aracılığıyla böylece taşlaşmasıdır. Demek ki araştırmamızda ilerleyebildik. Nitekim kendi-içinin kendindeyle kökensel ilişkisini belirlemek istiyorduk. Önce, kendi-içinin kendindenin hiçlenmesi ve radikal *olumsuzlanması* olduğunu öğrendik; şimdi onun aynı zamanda da, sırf başkasının katılımı olgusundan ötürü ve hiçbir çelişki olmaksızın tümüyle kendinde olduğunu, kendindenin ortasında mevcut olduğunu tesbit ediyoruz. Ama kendi-içinin bu ikinci veçhesi onun kendi *dışını* temsil eder: kendi-için, yapısı gereği kendinde-varlığıyla çakışamayan varlıktır.

Bu açıklamalar, bizatihi amaçladığımız hedef olan genel bir varlık teorisi için temel işlevi görebilir. Bununla birlikte böyle bir teoriye girişmek için henüz fazlasıyla erkendir: nitekim kendi-içini, imkânlarını sadece kendinde-varlığın ötesinde projelendiren olarak betimlemek yeterli değildir. Bu imkânların projesi dünyanın şekillenişini durağan bir biçimde belirlemez: dünyayı her an değiştirir. Örneğin, Heidegger'i okuduğumuzda, bu bakış açısından, hermönetik betimlemelerinin yetersizliği karşısında hayrete düşeriz. Onun terminolojisini kullanarak, *Dasein'ı*, kendi *varlıklarına* doğru varolanların ötesine geçen varolan olarak betimlediğini söyleyeceğiz. Ve varlık, burada, varolanın doğrultusu ya da varlık tarzı anlamına gelir. Ve kendi-içinin, varolanların varlık tarzlarını açığa çıkarmalarına aracılık eden varlık olduğu da doğrudur. Ama Heidegger, kendi-içinin yalnızca varolanların ontolojisini oluşturan varlık olmakla kalmayıp aynı zamanda da varolan olarak, varolandaki ontik değişimlerin ortaya çıkmasına aracılık eden varlık olması olgusunu es geçer. Eklemenin [agir] bu devamlı imkânı, yani kendindeyi ontik maddiliği içinde, "ten"i içinde değişime uğratma imkânı, elbette kendi-içinin asli bir özelliği olarak düşünülmek zorundadır; o haliyle de temelini kendi-içinin kendindeyle olan ve henüz gün ışığına çıkarmadığımız kökensel bir münasebeti içinde

bulmak zorundadır. *Eylemek [agir]* nedir? Kendi-için neden eyler? Nasıl *eyleyebilir*? Şimdi cevap vermemiz gereken sorular işte bunlardır. Bunun için gereken cevabın bütün öğelerine sahibiz: hiçleme, olgusallık ve beden, baş-kası-için-varlık, kendindenin kendine has doğası. Bunları yeniden sorgulamak gerekiyor.

DÖRDÜNCÜ KISIM

SAHİP OLMAK, YAPMAK VE OLMAK
[AVOIR, FAİRE ET ETRE]

Sahip olmak, yapmak ve olmak insan-gerçekliğinin en temel kategorileridir, insanın bütün davranışları, bu kategorilerin başlıkları altında toplanır. *Bilmek, örneğin,* bir *sahip olma* kipliğidir. Bu kategorilerin kendi aralarında da birtakım bağlantıları vardır ve birçok yazar bu ilişkiler üzerinde durmuştur. Denis de Rougemont, Don Juan üzerine yazdığı makalede, “Sahip olmak için yeterince olmuş değildi” derken, bu tür bir ilişkiyi gözler önüne serer. Ve kendini yapmak için uğraşan ve olmak için kendini yapan bir ahlak örneği gösterildiğinde de yine benzer bir bağlantıya işaret edilir.

Bununla birlikte, tözselcilik-karşıtı eğilim [tendance antisubstantialiste] modern felsefede yenilgiye uğradıktan sonra, düşünürlerin birçoğu, fiziğin alanında tözün yerine sıradan hareketi koyan kendilerinden önceki düşünürlerin davranışlarını insan davranışları alanında taklit etmeye kalkıştılar. Ahlak, uzunca bir süre boyunca insana olma araçlarını kazandırmayı hedefledi. Stoacı ahlakın ya da Spinoza’nın Etik’inin anlamı buydu. Ama eğer insanın varlığı edimlerinin ardışıklığı içinde emilip dağılıyorsa, ahlakın hedefi de insanı daha üstün bir ontolojik yüceliğe yükseltmek olmayacaktır. Bu bağlamda, Kantçı ahlak, eylemin üstün değeri olarak yapmayı olmaya ikame eden ilk büyük etik sistemdir. *Umut’un* kahramanları çoğunlukla yapmanın alanında kalırlar ve Malraux bize, hâlâ olmak için uğraşan eski İspanyol demokratları ile her biri tikel bir *yapma*yı hedefleyen bir dizi kesin ve koşullara uyarlanmış mecburiyetlerden oluşan bir ahlak anlayışına sahip komünistler arasındaki çatışmaları gösterir. Haklı olan kimdir? İnsan faaliyetinin en üstün değeri *yapmak* mı, yoksa *olmak* mıdır? Ve hangi çözüm benimsenirse benimsensin, *sahip olmak* ne hale gelir? Ontoloji bizi bu sorun konusunda aydınlatmak zorundadır; zaten kendi-için *eylem* [action] aracılığıyla tanımlanan varlıksa, ontolojinin temel ödevlerinden bir tanesi de budur. Dolayısıyla kalın çizgileri içinde genel olarak eylem ile yapmak, olmak ve sahip olmak arasındaki özsel ilişkilerin incelenmesine girişmeden bu kitabı bitiremeyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

OLMAK VE YAPMAK: ÖZGÜRLÜK

I. EYLEMİN İLK KOŞULU ÖZGÜRLÜKTÜR

Eylem [action] fikrinin bizatihi kendisinde içerilmiş olan yapıları önceden belirtikleştirmeye girişmeksizin determinizm ve özgür istenç üzerinde alabildiğine akıl yürütülebilmiş ve bu tezlerden biri ya da öteki lehinde örnekler verilebilmiş olması tuhaftır. Nitekim edim [acte] kavramına bağımlı olan çok sayıda nosyon vardır; bunları bir hiyerarşi içinde yerli yerine koyacağız: eylemek, dünyanın *çehresini* değiştirmektir, bir amaç doğrultusunda araçlara sahip olmaktır, aletsel bir bütünlük üretmektir ve bu bütünlük bir dizi zincirleniş ve bağlantı aracılığıyla o şekilde düzenlenmiştir ki, zincirin halkalarından birinde yapılacak değişiklik bütün dizide değişikliklere yol açar ve sonunda, öngörülen bir sonucu doğurur. Ama bizim için önemli olan henüz bu değil. Gerçekten de, ilk önce bir eylemin ilke olarak yönelimsel olduğuna işaret etmek gerekir. Dikkatsizliği sonucu bir barut deposunu havaya uçuran sarsak sigara tiryakisi eylemiş olmaz. Buna karşılık, bir taş ocağına dinamit yerleştirmekle görevli olan ve verilen emirlere uyan işçi, öngörülen patlamaya yol açtığında eylemiştir: nitekim ne yaptığını bilmektedir, ya da dilerseniz bilinçli bir projeyi yönelimsel olarak gerçekleştirmiştir. Bu elbette, edimin bütün sonuçlarının öngörülmek zorunda olduğunu göstermez: İmparator Konstantin, Bizans'a yerleşirken Yunan kültür ve diline sahip bir site yaratacağını ve böylelikle daha sonra Hıristiyan Kilisesi'nin bölünmesine yol açarak Roma İmparatorluğu'nun zayıflamasına katkıda bulunacağını öngörmüyordu. Bununla birlikte, imparatorlar için Doğu'da yeni bir ikametgâh kurma projesini

gerçekleştiren bir edimde bulundu. Burada, sonucun yönelime, niyete uygunluğu eylemden söz edebilmemiz için yeterlidir. Ama bu böyle olmak zorunda da olsa, eylemin, bir “desideratum”u, yani nesnel bir eksikliği ya da yine bir *olumsuz-bütünü* [n6gatit*i]* kendi koşulu olarak zorunlulukla içerdiğini tespit ediyoruz. Roma’ya karşı bir rakip yaratma yönelimi, Konstantin’in aklına ancak nesnel bir eksikliğin kavranmasıyla gelebilir: Roma bir karşı-dengenin eksikliğini çekmektedir; hâlâ derinlemesine bir biçimde pagan olan bu kente karşı, şimdilik, *ortada olmayan* Hıristiyan bir sitenin çıkarılması gerekir. Konstantinopolis’i yaratmak, eğer ilk başta yeni bir kent düşüncesi eylemin kendisini öncelemişse, ya da en azından eğer bu düşünce daha sonraki bütün girişimler için düzenleyici tema işlevi görüyorsa *edim* olarak anlaşılır. Ama bu anlayış, *mümkün* olan olarak, kentin salt tasavvuru olamaz. Bu anlayış, kenti arzulanabilir ve gerçekleşmemiş bir mümkün oluşun özsel niteliği içinde kavrar. Bu demektir ki edim düşünülür düşünülmez, bilinç, bilinci olduğu dolu dünyadan çekilebilmiş ve açıkça varlık-ol-mayanın alanına yanaşmak üzere varlığın alanını terk edebilmiştir. Olan, münhasıran kendi varlığı içinde düşünüldüğü ölçüde, bilinç durmadan varlıktan varlığa gönderilir ve varlık-olmayanı varlığın içinde keşfetmek için bir neden bulamaz. İmparatorluk sistemi, başkenti Roma olarak, olumlu yönde ve kendini kolayca gözler önüne seren gerçek bir tarzda işlemektedir. Vergilerin yeterince toplanamadığını, Roma’nın istilalara açık olduğunu, barbarların tehdidi altındaki bir Akdeniz imparatorluğunun başkenti için uygun bir coğrafi konuma sahip olmadığını, örf ve âdetlerdeki yozlaşmanın burada Hıristiyan dininin yayılmasını zorlaştırdığını mı söyleyeceğiz? Bütün bu görüşlerin *olumsuz* olduklarını, yani olanı değil de olmayanı hedef aldıklarını görmemek mümkün müdür? Öngörülmüş olan vergilerin %60’ınm toplandığını söylemek, içinde bulunulan durumun *bu haliyle* olumlu bir değerlendirmesi olarak düşünülebilir. Bu vergi gelirlerinin *yetersiz* olduğunu söylemek, içinde bulunulan durumu, mutlak bir amaç gibi ortaya konan ve tam da *olmayan* bir durum içinde ele almak demektir. Örf ve âdetlerdeki yozlaşmanın burada Hıristiyanlığın yayılmasını engellediğini söylemek, bu yayılmayı ne ise o olarak, yani Kilise adamlarının raporlarından hızını düpedüz belirleyebileceğimiz bir gelişme olarak düşünmek değildir: bu yayılmayı kendi kendisinde yetersiz olarak ortaya koymak, yani bu yayılmanın gizli bir hiçlikle yaralı olduğunu söylemektir.

Ama bu şekilde görünmesi için, tam da *a priori* değer olarak ortaya konan bir sınır-duruma doğru bunun ötesine geçilmesi gerekir -örneğin dini kabul etmedeki belli bir hıza, kitlenin belli bir ahlakiliğine doğru- ve bu sınır-durum gerçek halin basitçe düşünülmesinden itibaren tasarlanamaz, çünkü dünyanın en güzel kızının ancak *sahip olduğu* şeyi verebilmesi gibi, en sefil durum da kendini ancak kendiliğinden ve olduğu gibi, ideal bir hiçliğe herhangi bir atıfta bulunmaksızın gösterebilir. Ve tarihî durumun içine gömüldüğü sürece, insanın belirli bir siyasi ya da iktisadi düzenin bozukluklarını ve eksikliklerini kavrayamadığı bile olur, bunun nedeni budalaca bir yaklaşımla söylenegeldiği gibi insanın bu düzene "alışmış" olması değil, mevcut durumun varlığını doluluğu içinde kavraması ve başka türlü olabileceğini hayal bile edememesidir. Çünkü burada genel kanıyı tersine çevirmek ve şunu düşünmek gerekir: işlerin herkes için daha iyiye doğru gideceği bir başka durumun düşünülmesine neden olan şey bir durumun dayanılmazlığı ya da dayattığı ızdıraplar değildir; tersine, işlerin daha başka türlü de olabileceğini düşündüğümüz andan itibarendir ki acı ve ızdıraplarımızın üzerine yeni bir ışık düşer ve biz bunların dayanılmaz olduklarına *karar veririz.* 1830'un işçisi, ücretler düşürüldüğü takdirde baş-kaldırabilecek durumdadır, çünkü yaşam düzeyindeki sefaletin kendisine dayatılmak istenenden yine de daha az aşağıda olduğu bir durumu kolayca kavramaktadır. Ama ızdıraplarını dayanılmaz olarak görmez, kendini onlara uydurur; ne var ki bu uyum, tevekkülden ötürü değildir; ızdıraplarının varolmayacağı bir toplumsal ortamı kavrayabilmesi için gerekli kültür ve düşünümden yoksun olduğu içindir. Bu yüzden *eylemez.* Bir ayaklanma sonucunda Lyon kentine egemen olan Croix-Rousse işçileri zaferlerini nasıl kullanacaklarını bilemezler, yönlerini bulamadan evlerine dönerler ve düzenli ordu birlikleri onları kolayca yakalar. Mutsuzlukları onlara "alışılmış" mutsuzluklar gibi değil de *doğal* görünür: bu mutsuzluklar *vardır,* hepsi bu kadardır, işçilik denen toplumsal durumu oluştururlar; bu durumdan ayrılmış, gün ışığında görülmüş değildirler ve işçi bu nedenle onları kendi varlığıyla bütünleştirir, ızdırabını düşünmeksizin, bu ızdırabı değerlendirmeksizin ızdırap çeker: ızdırap çekmek ve *olmak* onun için bir ve aynı şeydir; onun ızdırabı, konumsal-olmayan bilincinin Salt duygusal içeriğidir, ama o, bunu *temaşa etmez.* Dolayısıyla ızdırabı işçinin edimleri için kendiliğinden bir *neden* olamaz. Ama bunun tersine, ızdırabını değiştirmeye doğru bir atılımda bulunduğunda onu dayanılmaz bulacaktır.

Bu demektir ki ızdırabı karşısında geriye çekilmek, ona dışarıdan bakmak zorunda kalacak ve ikili bir hiçleme gerçekleştirecektir: nitekim bir yandan *mevcut* salt hiçlik olarak ideal bir durumu ortaya koyması gerekecektir, öte yandan da hali hazırdaki durumu bu ideal hale göre hiçlik olarak ortaya koyması gerekecektir. Kendi sınıfına bağlı bir mutluluğu salt mümkün olan olarak -yani şimdilik belli bir hiçlik olarak- kavraması gerekecektir, öte yandan mutluluğu bu hiçliğin ışığında aydınlatmak ve bu kez onu "ben mutlu *değilim"* yargısıyla hiçlemek için mevcut duruma geri dönecektir. Buradan şu iki önemli sonuç çıkmaktadır: 1) hiçbir fiili hal, hangisi olursa olsun (toplumun siyasi, iktisadi yapısı, psikolojik "hal", vb.), herhangi bir edimi kendiliğinden motive etmeye elverişli değildir. Çünkü bir edim, kendi-içinin olmayana doğru atılımda bulunmasıdır ve olan, olmayanı asla kendiliğinden belirleyemez. 2) hiçbir fiili hal, herhangi bir edimi bir olumsuz-bütün ya da eksiklik olarak kavramak üzere bilinci belirleyemez. Dahası, hiçbir fiili hal, bilinci bu fiili hali tanımlamak ve çevrelemek üzere belirleyemez, çünkü daha önce gördüğümüz gibi, Spinoza'nın "Omnis determinatio est negatio"[109] formülü derinlemesine bir biçimde doğruluğunu korur. Oysa her eylemin mutlak koşulu, yalnızca bir halin "...nın eksikliği" olarak, yani olumsuz-bütün olarak keşfi değil, bunun yanı sıra -ve daha önceden- söz konusu halin izole bir sistem halinde oluşturulmasıdır. Kendi-içinin hiçleme gücüyle olandan başkaca fiili hal -tatminkâr ya da değil-*yoktur.* Ama bu hiçleme gücü, dünya karşısında sadece belli bir biçimde *mesafe* almakla yetinemez. Nitekim varlık tarafından "kuşatılmış" olan olarak, olduğu şeye sadece katlanan olarak, bilinç de varlığın içinde kapsanmak zorundadır: 'ızdırabını-doğal-bulan-işçi' olarak düzenlenen formun açığa çıkarıcı bir temaşanın nesnesi olabilmesi için, onun üstesinden gelmek ve onu olumsuzlamak gerekir. Bu demektir ki işçi kendi-kendinden ve dünyadan salt bir kopuşla ızdırabını dayanılmaz ızdırap olarak ortaya koyabilir ve dolayısıyla bu ızdırabı devrimci eyleminin *âmili [mobile] kılabilir.* Dolayısıyla da bilinç açısından, kendi geçmişiyle bir kopuş gerçekleştirmenin sürekli imkânını, bu geçmişi bir varlık-olmayanın ışığında düşünebilmek ve bu geçmişe *sahip olmadığı* bir anlamın projesinden hareketle *sahip olduğu* anlamlılığı kazandırabilmek üzere, geçmişten kopmayı içerir. Geçmiş, hiçbir şıkta ve hiçbir surette kendi kendisine *bir edim* üretemez, yani geçmişi aydınlatmak üzere bu geçmişin

üzerine çevrilen bir amacın konumunu üretemez. *Hegel'in*, "tin olumsuz olandır" diye yazarken fark etmiş olduğu şey budur, ne var ki, eyleme ve özgürlüğe ilişkin kendi teorisini ortaya koyduğunda bunu hatırlar gibi görünmez. Nitekim dünya ve kendi-kendisi karşısındaki bu olumsuz kudret bilince atfedildiği andan itibaren, hiçleme bir amacın *konumunun* bütünleyici parçasını oluşturduğu andan itibaren, her türlü eylemin kaçınılmaz ve temel koşulunun da eyleyen varlığın özgürlüğü olduğunu kabul etmek gerekir.

Böylece deterministler ve özgür istenç yandaşları arasındaki bıktırıcı tartışmaların hatasını daha baştan kavrayabiliyoruz. Özgür istençten yana olanların aradıkları şey önceden hiçbir nedenin varolmadığı karar verme halleridir, ya da aynı ölçüde mümkün olan ve sâikleri [motif] (ve âmilleri [mobile]) kesinlikle aynı ağırlıkta olan iki karşıt edime ilişkin kararlardır. Deterministler bu yaklaşıma zorlanmaksızın karşılık verirken, sâiki olmayan eylemin olmadığını ve en anlamsız davranışın (sağ elini kaldıracak yerde sol elini kaldırmak, vb.) bile bu davranışa anlamını kazandıran sâiklere ve âmillere gönderdiğini söylerler. Başka türlüsü de olamaz, çünkü her eylem *yönelimsel* olmak zorundadır: nitekim her eylem bir amaç taşımak zorundadır ve amaç da bir nedene atıfta bulunur. Gerçekten de üç zamansal ekstazın birliği böyledir: amaç ya da geleceğimin zamansallaştırılması bir sâiki (ya da âmili) içerir, yani geçmişime işaret eder ve şimdiki zaman da edimin belirişidir. Sâiki olmayan bir edimden söz etmek, her türlü edimin yönelimsel yapısının eksik kaldığı bir edimden söz etmektir ve özgürlük yandaşlarının özgürlüğü gerçekleşmekte olan edim düzeyinde araştırmalarında varabilecekleri sonuç, olsa olsa özgürlüğü saçma bir şey haline getirmek olur. Ama deterministler de araştırmalarını salt sâikin ve âmilin gösterilmesinde durdurmak suretiyle işin kolayına kaçarlar. Nitekim asıl sorun, "sâik-yönelim-edim-amaç" biçimindeki bileşik düzenlemenin ötesindedir: gerçekten de bir sâikin (ya da bir âmilin) bu haliyle nasıl oluşturulabildiğini kendi kendimize sormak zorundayız. Oysa daha önce gördüğümüz gibi, sâiksiz edim yoksa da, bu hiçbir biçimde, sâiksiz fenomen olmadığını söyleyebildiğimiz anlamına gelmez. Nitekim sâikin sâik olması için sâik olarak *duyumsanması* gerekir. Elbette, bu hiçbir biçimde onun tematik olarak kavranmak ve, karar vermede olduğu gibi, belirtikleştirilmek zorunda olduğu anlamına gelmez. Ama bu, en azından, kendi-içinin âmil olma ya da sâik olma değerini atfetmek zorunda olması

demektir. Ve biraz önce gördük, sâikin böylece oluşması gerçek ve olumlu bir başka varolana, yani daha önceki bir sâike gönderemez. Aksi takdirde, varlık-olmayanın içinde yönelimsellikle angaje olan edimin bizatihi doğası silinip gider. Âmil ancak amaç aracılığıyla, yani varolmayan [non-exixtant] aracılığıyla anlaşılır; şu halde âmil kendi-kendisinde bir olumsuz-bütündür. Eğer sefalet koşullarında yaşayabileceğim bir ücreti kabul ediyorsam, bunun nedeni hiç şüphesiz korkmamdır — ve korku bir âmildir. Ama bu, *açlıktan ölme korkusudur*, yani bu korku ancak ideal olarak ortaya konan ve "tehlikedeymiş" gibi kavradığım bir yaşamın korunmasından ibaret olan, kendi dışındaki bir amaç içinde anlam taşır. Ve bu korku da yine ancak benim bu yaşama örtük bir biçimde verdiğim *değere* nispetle anlaşılır, yani değerleri oluşturan ideal nesnelerin o hiyerarşik sistemine atıfta bulunur. Böylece âmil ne olduğunu, "olmayan" varlıklar bütünü aracılığıyla, ideal varoluşlar ve gelecek aracılığıyla öğretir. Geleceğin âmili aydınlatmak için şimdiki zamana ve geçmişe dönmesi gibi, âmile âmil yapısını kazandırmak üzere geriye doğru dönen de projelerimin tamamıdır. Ben yalnızca imkânlarıma doğru hiçlenmek suretiyle kendindeden kurtulduğum içindir ki, bu kendinde, sâik ya da âmil değeri kazanabilir. Sâikler ve âmiller ancak kendisine doğru atılman bir bütünlüğün içinde anlam taşırlar ve bu bütünlük tam da varolmayanların bütünlüğüdür. Ve bu bütünlük sonuçta aşkınlık olarak bizzat benim, bizzat beni kendi dışımda ve daha olacak olan olarak benim. Biraz önce getirdiğimiz ilkeyi, yani işçinin ızdırabına âmil değeri kazandıran şeyin bir devrimin mümkün olan olarak, daha olması gereken olarak kavranması olduğunu hatırlayacak olursak, şu sonuca varırız: biz, bir durumu değiştirme imkânlarımıza doğru bu durumdan kaçmak suretiyle onu sâikler ve âmiller bileşimi halinde düzenleriz. Duruma bir mesafe alamamamıza imkân veren hiçleyiş, durumu yeniden düzenlemeye doğru atılımda bulunmamıza imkân veren ekstazla bir ve aynı şeydir. Bundan şu sonuç çıkar: âmili olmayan bir edim bulmak gerçekten de imkânsızdır, ama âmilin edimin sebebi [cause] olduğu sonucuna varmamak gerekir: âmil edimin ayrılmaz parçasıdır. Çünkü bir değişikliğe yönelik kararlı proje edimden ayrı olmadığından, âmil, edim ve amaç tek bir beliriş halinde oluşurlar. Bu üç yapıdan her biri, öteki ikisini kendi imlemi olarak talep eder. Ama üçünün düzenli bütünü artık hiçbir tekil yapıyla açıklanamaz ve bu bütünün kendindeyi zamansallaştıran salt hiçleme olarak belirişi

özgürlükle bir ve aynı şeydir. Amaçlarını ve âmillerini kararlaştıran edimdir ve edim özgürlüğün ifadesidir.

Bununla birlikte burada bu yüzeysel düşüncelere takılıp ^kalamayız: edimin temel koşulu özgürlükse, özgürlüğü daha kesin bir biçimde betimlemeye çalışmamız gerekir. Ne var ki önce büyük bir zorlukla karşılaşırız: betimleme, genelde, tekil bir özün yapılarını hedef alan bir belirtikleştirme faaliyetidir. Oysa özgürlüğün özü yoktur. Özgürlük hiçbir mantıksal zorunluluğa tabi değildir; Heidegger'in genel olarak *Dasein* hakkında söylediği şeyi aslında özgürlük için söylemek gerekir: "Onda, varoluş özü önceler ve ona komuta eder." Özgürlük kendini edim kılar ve biz genelde, içerdiği sâiklerle, âmillerle ve amaçlarla düzenlediği edim üzerinden özgürlüğe ulaşırız. Ama bu edim tam da bir öze sahip olduğu içindir ki bize *kurulmuş* [constitue] gibi görünür; kurucu güce çıkmak istersek, ona bir öz bulmanın her türlü umudunu da terk etmek gerekir. Nitekim bu güç yeni bir kurucu gücü gerektirecek ve bu böylece sonsuza kadar gidecektir. Şu halde, kendini sürekli olarak yapmakta olan ve bir tanımın içine kapatılmayı reddeden bir varoluşu nasıl betimleyeceğiz? Genelde bütün sözcüklerin yaptığı gibi, sözcüğün bir kavrama gönderdiğini örtük bir biçimde kabul etmek gerekirse, bizatihi "özgürlük" adlandırması bile tehlikelidir. Tanımlanamayan ve adlandırılmayan özgürlük, betimlenemeyen şey de olmaz mı?

Fenomenin varlığını ve hiçliği betimlemek istediğimizde de benzer güçlüklerle karşılaştık. Bunlar bizi durdurmadı. Çünkü gerçekten, özü değil de tekilliği içinde varolanın kendisini hedef alan betimlemeler de olabilir. Elbette başkası ve kendim için ortak bir özgürlük betimleyemem; dolayısıyla özgürlüğe bir öz düşünemem. Tersine, bütün özlerin temeli olan özgürlüktür, çünkü insan kendi imkânlarına doğru dünyanın ötesine geçerek dünya-içi özleri açığa çıkarır. Ama fiilen benim özgürlüğüm söz konusudur. Zaten, benzer biçimde, bilinci betimlediğimde de bazı bireylere özgü bir doğa söz konusu olamaz, düpedüz *benim* tekil bilincim söz konusudur ve bu bilinç, tıpkı özgürlüğüm gibi özün ötesindedir, ya da -birçok kez göstermiş olduğumuz gibi- bu bilinç için olmak, oldurulmaktır. Bizatihi varlığı içinde ona ulaşmak için, bu bilinci tam da tikel bir deneyimden elde ediyordum: *cogito* deneyiminden. Gaston Berger göstermişti[110], Husserl ve Descartes, cogitodan bir *öz hakikatini* kendilerine ifşa etmesini talep ederler:

Descartes'ta iki basit doğanın bağlantısına ulaşırız, Husserl'de, bilincin eidetik yapısını kavrarız. Ama eğer bilinç özünü varoluşta öncelemek zorundaysa, her iki düşünür de bir hata yapmışlar demektir. Cogitodan talep edilebilecek olan, yalnızca, fiili bir zorunluluğu bize keşfettirmesidir. Özgürlüğü *bizimki* olan özgürlük olarak, salt fiili zorunluluk olarak, yani olumsal ama duyumsamazlık *edemeyeceğim* bir varolan olarak belirlemek için de yine *cogitoya* başvuracağız. Gerçekten de ben özgürlüğünü edimleri aracılığıyla *öğrenen* bir varolanım; ama ben aynı zamanda da bireysel ve biricik varoluşu özgürlük olarak zamansallaşan bir varolanım. Bu halimle ben zorunlu olarak özgürlük(ün) bilinciyim, çünkü bilincin içindeki her şey ancak varolmanın konuşlandırıcı-olmayan bilinci olarak vardır. Böylece özgürlüğüm varlığımın içinde durmadan soru halindedir; doğama fazladan katılan bir nitelik ya da doğamın bir *iyeliği* değildir; tastamam varlığımın dokusudur; ve varlığım, varlığımın içinde soru olduğundan, zorunlulukla özgürlüğün belli bir kavranışına da sahip olmam gerekir. İşte şimdi bu kavranışı belirtikleştirme amacındayız.

Özgürlüğe tam bağrında ulaşmamıza yardım edebilecek olan şey, şimdi burada özetlememiz gereken bazı açıklamalardır. Nitekim kitabımızın ilk bölümünden itibaren gösterdik ki, eğer olumsuzlama insan-gerçekliği aracılığıyla dünyaya geliyorsa, insan-gerçekliğinin dünyayla ve kendi-kendisiyle hiçleyici bir kopuşu gerçekleştirebilen bir varlık olması gerekir; ve bu kopuşun devamlı imkânının özgürlükle bir ve aynı şey olduğunu da göstermiştik. Ama öte yandan, olduğumu "onu oldurulan" formunda hiçlemenin bu devamlı imkânının insan için özel bir varoluş türünü içerdiğini de saptamıştık. Böylece, kendini aldatma konusundakiler gibi analizlerden hareketle, insan-gerçekliğinin kendi kendisinin hiçliği olduğunu belirleyebildik. Kendi-için açısından olmak, olduğu kendindeyi hiçlemektir. Bu koşullarda, özgürlük bu hiçleyişten başkaca bir şey olamaz. Özgürlük aracılığıyladır ki kendi-için, varlığından olduğu kadar özünden de kurtulur; özgürlük aracılığıyladır ki kendi-için, kendisi hakkında *söylenmesi* mümkün olandan her zaman daha başka bir şeydir, çünkü en azından bizatihi bu adlandırmadan kurtulandır, kendisine verilen ismin, kendisine ait olduğu kabul edilen iyeliğin esasen ötesinde olandır. Kendi-içinin olduğu şeyi daha olacak olduğunu söylemek, ne ise o olmayarak ne değilse o olduğunu söylemek, kendi-içinde varoluşun özü öncelediğini ve koşullandırdığını söylemek ya da tersine, Hegel'in formülü uyarınca, onun

için “Wesen ist was gewesen ist”[111] demek, bir ve aynı şeyi söylemektir, yani insanın özgür olduğunu söylemektir. Gerçekten de, sırf eylemimi yoklayıp duran sâiklerin bilincinde olucumdan ötürü, bu sâikler esasen bilincim için aşkın nesnelerdir, dışarıdadırlar; onlara tutunmaya çalışmam beyhudedir: bizatihi varoluşumla onlardan kurtulurum. Sonsuza kadar özümün ötesinde, edimimin âmillerinin ve sâiklerinin ötesinde varolmaya mahkûmum: ben özgür olmaya mahkumum. Bu demektir ki özgürlüğüme, onun kendisinden başkaca sınır bulunamaz, ya da dilerseniz özgür olmaya son verme özgürlüğüne sahip değiliz. Kendi-için, kendi hiçliğini kendinden gizlemek ve varlığının gerçek kipi olarak kendindeye katılmak isteyen olarak, özgürlüğünü de kendinden gizlemeye çalışır. Determinizmin derinlerdeki anlamı bizde çatlaksız bir kendinde varoluş devamlılığı kurmaktır. Determinist bakış açısından, psişik olgu olarak, yani verili ve dolu gerçeklik olarak kavranan etkin neden, devamlılık çözümü olmaksızın karar ve edimle eklemlenir ve bunlar da yine psişik veriler olarak düşünülür. Kendinde, bütün bu “data”ları kapmıştır, âmil, tıpkı sâikin sonucunu kışkırttığı gibi edimi kışkırtır, her şey gerçektir, her şey doludur. Böylece, özgürlüğün reddi de ancak kendini kendinde-varlık gibi kavrama girişimi olarak düşünülebilir; biri ötekiyle atbaşı gider; insan-gerçekliği, kendi varlığı içinde kendiliğinden özgür bir varlıktır, çünkü durmadan özgürlüğü reddetmeye uğraşır. Psikolojik yönden bu, her birimizde, âmiller ve sâikleri şeyler gibi kabul etmeye çalışmak demektir. Bunlara devamlılık kazandırmaya kalkışılır; doğalarının ve ağırlıklarının her an için benim kendilerine verdiğim anlama bağlı olduğu gizlenmeye çalışılır, birer sabit olarak kabul edilirler: bu yaklaşım, âmillere ve sâiklere biraz önce ya da dün verdiğim anlamı -ki, dün verdiğim anlam onarılamaz, çünkü *geçmiştir*-*göz* önüne almak ve şimdiye kadar onlarda öylece donup kalan vasfı genelleştirmek demektir. Kendimi sâikin, ne *idi* ise o *olduğuna* inandırmaya çalışırım. Nitekim bu sâik, tepeden tırnağa, geçmiş bilincimden şimdiki bilincime geçecektir: onda yaşayacaktır. Bu, kendi-içine bir öz vermeye kalkışmaktır. Aynı biçimde amaçlar da aşkınlıklar olarak ortaya konacaktır, bu da bir hata değildir. Ama bu amaçları, benim kendi aşkınlığım tarafından ortaya konan ve kendi varlıkları içinde tutulan aşkınlıklar olarak görecek yerde, dünya üzerinde belirirken onlara rastladığım varsayılacaktır: bu amaçlar Tanrı’dan, doğadan, “benim” doğamdan, toplumdan gelmektedir.

Demek ki bu hazır ve insandan-önceki amaçlar edimimin anlamını ben düşünmeden önce tanımlayacaktır, keza sâikler de, salt psişik veriler olarak, ben farkına bile varmadan bu edimi kışkırtacaklardır. Sâik, edim ve amaç bir "continuum", bir *doluluk* oluşturmaktadırlar. Özgürlüğü varlığın ağırlığı altında boğmaya yönelik bu sonuçsuz girişimler -özgürlük karşısında duyulan içdaralması birdenbire belirdiğinde, bunların hepsi de çöker- özgürlüğün insanın içinin derinliklerindeki hiçlikle temelinde çakıştığını yeterince gösterirler. İnsan-gerçekliği *yeterince olmadığı için* özgürdür, durmadan kendi-kendisinden koparıldığı ve olmuş olduğu şey olduğu ve olacağı şeyden bir hiçlikle ayrıldığı için özgürdür. Nihayet, şimdiki varlığının kendisi de "yansı-yansıtan" formunda hiçleyiş olduğu için özgürdür, insan özgürdür, çünkü kendi değildir ama kendine mevcudiyettir. Ne ise o olan varlık özgür olamaz. Özgürlük, tam da insanın yüreğinde *oldurulan* ve insan-gerçekliğini *olmak* yerine *kendini yapmaya* zorlayan hiçliktir. Daha önce gördük, insan-gerçekliği için olmak *kendini seçmektir: alabileceği* ya da *kabul edebileceği* hiçbir şey ona dışarıdan da içeriden de gelmez. Hiçbir türden yardım olmadan, en küçük ayrıntıya varana kadar kendini varlık kılmanın dayanılmaz zorunluluğuna bütünüyle terk edilmiştir. Böylece özgürlük *bir* varlık değildir: insanın varlığıdır, yani insanın varlık hiçliğidir. Eğer insan önce bir doluluk gibi düşünülseydi, onda daha sonradan özgür olacağı birtakım anlar ya da psişik bölgeler aramak saçma olurdu: tıpkı önceden ağzına kadar doldurduğumuz bir kapta boşluk aramak gibi. İnsan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz: tümüyle ve her zaman özgürdür, ya da yoktur,

Bu açıklamaları kullanabilirsek yeni keşiflere ulaşabiliriz. Bunlar öncelikle, özgürlüğün "istenç" diye adlandırılan şeyle münasebetlerini açığa çıkarmamıza imkân vereceklerdir. Nitekim oldukça yaygın bir eğilim, özgür edimleri istençli edimlerle özdeşleştirmeyi ve determinist açıklamayı tutkuların dünyasına ayırmayı hedefler. Bu, sonuç olarak Descartes'ın bakış açısıdır. Descartesçı istenç özgürdür, ama "ruhun tutkuları" vardır. Descartes ayrıca bu tutkuların fizyolojik bir yorumuna girişecektir. Daha sonraları, saklıkla psikolojik bir determinizmin kurulmasına çalışılacaktır. Örneğin, bir Proust'un kıskançlık ya da züppelik konusunda giriştiği entelektüalist analizler tutkulara dair "mekanizma''ya ilişkin bu anlayışı göstermeye yardım edebilir. Demek ki insan hem özgür hem de belirlenmiş gibi düşünülmelidir ve asıl sorun da bu koşullanmamış özgürlüğün psişik

yaşamın belirlenmiş süreçleriyle münasebetleri sorunudur: özgürlük tutkulara nasıl egemen olacak, onları kendi çıkarı için nasıl kullanacaktır? Uzak geçmişten gelen bir bilgelik -Stoacı bilgelik- tutkularına egemen olabilmek için onlarla uyuşmayı öğretecektir; kısacası, etkilenmeler karşısında, insanın genel olarak doğaya daha iyi hükmedebilmek için ona itaat ettiğinde yaptığı gibi davranılması öğütlenecektir. İnsan-gerçekliği böylece belirlenmiş süreçler bütünü tarafından kuşatılan özgür bir kudret olarak belirir. Bütünüyle özgür edimler, özgür istencin üzerlerinde kudretini gösterdiği belirlenmiş süreçler ve ilke olarak insan-istencinden kurtulan süreçler birbirinden ayrılacaktır.

Böyle bir anlayışı hiçbir biçimde kabul edemeyeceğimiz görülüyor. Ama onu reddetmemizin nedenlerini daha iyi anlamaya çalışalım. Burada, hiç vakit kaybetmeden geliştireceğimiz pek doğal bir itiraz söz konusudur: psişik birlik içinde böylesine kesin bir ikilik düşünülemez. Nitekim *bir* olduğu halde, bir yandan birbirlerini belirleyen ve bunun sonucunda dışsallık halinde varolan bir dizi olgu olarak, öte yandan da olmaya karar veren ve kendinden başka bir şeyden kaynaklanmayan bir kendiliğindenlik-gibi oluşan bir varlık nasıl düşünülebilir? *A priori* olarak, bu kendiliğindenliğin esasen *kurulu olan* bir determinizm üzerinde hiçbir etkisi olamaz: neyin üzerinde eyleyecektir? Nesnenin kendisi (mevcut psişik olgu) üzerinde mi? Ama tanım gereği olduğundan başkası olamayan bir kendindeyi nasıl değiştirebilir? Sürecin bizatihi yasası üzerinde mi eyleyecektir? Ama mevcut psişik olguyu kendi-kendisinde değiştirmek için eylemek ya da sonuçlarını değiştirmek üzere onun üzerinde eylemek aynı kapıya çıkar. Ve her iki durumda da yukarıda işaret ettiğimiz aynı imkânsızlıkla karşılaşırız. Zaten bu kendiliğindenlik hangi aracı kullanacaktır ki? Elin alabilmesinin nedeni onun da alınabilir olmasıdır. Kendiliğindenlik, tanım gereği *erimdışı* olduğundan, onun kendisinin de *erişmesi* mümkün değildir: kendiliğindenlik ancak kendi kendisini üretebilir. Ve eğer kendiliğindenlik özel bir araç kullanacak olsaydı, o takdirde bu aracı özgür istenç ile belirlenmiş tutkular arasındaki aracı bir doğa gibi tasarlamak gerekirdi ki, bu da kabul edilemez. Elbette, ters yönden, tutkuların da [passion] istenç üzerinde herhangi bir etkisi söz konusu olamaz. Nitekim belirlenmiş bir sürecin bir kendiliğindenlik üzerinde eylemesi mümkün değildir, tıpkı nesnelerin de bilinç üzerinde eylemelerinin mümkün olmaması gibi. Bunun gibi, iki türden varolan

arasında her türlü sentez imkânsızdır: bunlar türdeş değildir, ikisi de iletilmez yalnızlığı içinde kalacaktır. Hiçleyen bir kendiliğindenliğin mekanik süreçlerle kurabileceği yegâne bağ, kendi-kendisini *bu varolanlardan hareketle içsel olumsuzlama* aracılığıyla üretmektir. Ama o zaman, tam da ancak bu tutkular olmayı kendiliğinden olumsuzlayan olacaktır. O andan itibaren kendiliğindenlik, belirlenen *pathos*'un bütünlüğünü zorunlulukla salt bir aşkın gibi kavrayacaktır, yani zorunlulukla dışarıda olan, kendiliğindenlik olmayan gibi kavrayacaktır. Dolayısıyla bu içsel olumsuzlamanın etkisi, *pathos*'u *dünyanın içinde* eritmekten ibaret olur ve *pathos*, hem istenç hem de bilinç olan özgür bir kendiliğindenlik için dünyanın ortasındaki herhangi bir nesne gibi varolur. Bu tartışma yalnızca iki mümkün çözüm olduğunu gösterir: insan ya bütünüyle belirlenmiştir (bu da kabul edilemez, çünkü özellikle de belirlenen bir bilincin, yani dışsallık halinde motive olan bir bilincin kendisi de salt dışsallık haline gelir ve bilinç olmaktan çıkar), ya da insan bütünüyle özgürdür.

Ama bunlar henüz bizim açımızdan özellikle önem taşıyan açıklamalar değiller. Yalnızca olumsuz bir anlama sahipler. Bunlar tersine, istencin incelenmesi özgürlüğü anlamamızda daha da ileriye gitmemize imkân verse gerektir. Ve bu nedenle ilk anda dikkatimizi çeken şey şu oluyor: eğer istencin özerk olması zorunluysa, onu *verili* bir psişik olgu gibi, yani kendinde olarak düşünmek imkânsızdır. İstenç, psikologun tanımladığı "bilinç durumları" kategorisine ait olamaz. Burada da her yerde olduğu gibi bilinç durumunun pozitif psikoloji için düpedüz bir idol olduğunu görüyoruz. Özgürlük olmak zorundaki bilinç zorunlulukla olumsuz tavır ve hiçleme gücüdür. Ama o zaman da özerkliği neden ona ayırmamız gerektiğini anlayamıyoruz. Nitekim istençli edimler olan ve esasen tutkuların ve genel olarak *pathos*'un yoğun ve dolu örgüsünde beliren bu hiçleyiş deliklerini pek kolay düşünemiyoruz. İstenç eğer hiçleyişse, psişiğin tamamının da benzer biçimde hiçleyiş olması gerekir. Zaten -ve buraya birazdan döneceğiz-tutku "olgusu"nun ya da düpedüz arzunun hiçleyici olmadıkları da nereden çıkıyor? Tutku [passion] öncelikle proje ve girişim değil midir, tam da belli bir hali kabul edilmez olarak ortaya koymaz mı ve bu yüzden kabul edilmez olarak ortaya koyduğu şey karşısında bir mesafe almak ve onu yalıtarak, onu bir amaç ışığında, yani bir varlık-olmayanın ışığında düşünerek hiçleştirmek zorunda değil midir?

Ve tutkunun kendi amaçları yok mudur, bu amaçlar tam da tutku tarafından varolmayanlar [non-existantes] olarak ortaya koyulduğu anda kabul edilmezler mi? Ve eğer hiçleyiş tam da özgürlüğün varlığıysa, özerkliği tutkular için reddedip istence vermek nasıl olabilir?

Ama dahası var: istencin, özgürlüğün tek ya da en azından ayrıcalıklı tezahürü olması şöyle dursun, tersine, kendi-içinin her olayında olduğu gibi, istenç kendini oluşturabilmek için kökensel bir özgürlük temelini varsayar. Nitekim istenç, birtakım amaçlar karşısında üzerine düşünülmüş karar olarak ortaya konur. Ama bu amaçları kendisi yaratmaz: bu amaçların üzerine düşünülmüş ve belirlenmiş bir biçimde kovalanacağını bildirir. Tutku da aynı amaçları ortaya koyabilir. Örneğin, bir tehdit karşısında, ölüm korkusuyla tabanları yağlayıp kaçabilirim. Bu tutkusal olgu, en üstün amaç olarak yaşamın değerini örtük bir biçimde daha az ortaya koymaz. Bunun tersine, bir başka kişi bu tutkusal olgudan, direnmek başlangıçta kaçmaktan daha tehlikeli görünse de, olduğu yerde kalmayı anlayacaktır; "direnecektir". Ama hedefi, daha iyi anlaşılmış ve belirtik bir biçimde ortaya konmuş bile olsa, telaştan kaynaklanan tepkinin hedefiyle aynıdır.

Sadece bu hedefe ulaşmanın yolları daha açık bir biçimde düşünülmektedir, bu yollardan bazıları kuşkulu ya da etkisiz görülerek bir yana bırakılmakta, ötekiler daha sağlamca düzenlenmektedir. Fark, burada, araçların seçilişinde, düşünüm ve açıklama derecesinde ortaya çıkar, hedef üzerinde değil. Bununla birlikte firarinin "tutkusal" davrandığı söylenir ve "istençli" sıfatını direnen kişiye ayırırız. Demek ki, aşkın bir amaç karşısında öznel bir tavır farkı söz konusudur. Ama yukarıda ortaya koyduğumuz hataya düşmek istemiyorsak, bu aşkın amaçları insandan-önce ve aşkınlığımızın *a priori* birasının olarak düşünmek istemiyorsak, bunların özgürlüğümüzün zamansallaştırıcı yansıması olduklarını kabul etmek zorundayız. İnsan-gerçekliğinin amaçlarını dışarıdan da, sözde bir içsel "doğa"dan da alamayacağını daha önce gördük. İnsan-gerçekliği amaçlarını seçer ve bizatihi bu seçimle, onlara, projelerinin dışsal sınırı -olarak aşkın bir varoluş kazandırır. Bu bakış açısından -ve *Dasein*'ın varoluşunun özünü öncelediği ve ona komuta ettiği kabul edilirse- insan-gerçekliği, bizatihi belirişiyle ve belirişi içinde kendi varlığını kendi amaçları aracılığıyla tanımlamaya karar verir. Şu halde varlığımı belirginleştiren ve benimki olan özgürlüğün kökensel fışkırmasıyla özdeşleşen şey, nihai amaçlarımın ortaya konmasıdır. Ve bu fışkırma bir *varoluştur,* bir özle, ya da bir ideaya bağlı

olarak dünyaya getirilen bir varlığın bir özelliğiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Özgürlük böylece varoluşumla özdeşleşebilir olduğundan, kâh istenç aracılığıyla, kâh tutkusal çabalarla ulaşmaya çalışacağım amaçların temelidir. Dolayısıyla istençli edimlerle sınırlandırılamaz. Ama istenç edimleri, tersine, tıpkı tutkular gibi birtakım öznel tavırlardır ve biz onlar aracılığıyla kökensel özgürlüğün ortaya koyduğu amaçlara ulaşmaya çalışırız. Elbette, kökensel özgürlük dendiğinde, istençli ya da tutkulu edimden *önceki* bir özgürlük değil, istenç ya da tutkunun tam da zamandaşı olan ve hem istencin hem de tutkunun tarzında *tezahür eden* bir temelin anlaşılması gerekir. Bergson'un "derin ben"inin [moi profond] yüzeysel benin karşıtı olması gibi, özgürlüğü, istencin ya da tutkunun karşıtı gibi düşünmek de gerekmez: kendi-için baştan sona kendiliktir ve "derin ben"e sahip olamaz, meğer ki bu deyimle ruhsal bütünlüğün kimi aşkın yapıları anlaşılmasın. Özgürlük, istencimizin ve tutkularımızın *varoluşundan* başkaca bir şey değildir ve bu varoluş olgusallığın hiçlenmesi, yani, varlığını daha olacak olmak kipinde olan bir varlığın hiçlenmesi olarak böyledir. Buraya döneceğiz. Her türlü şıkta şunu unutmayalım ki istenç, kendi-içinin imkânlarına doğru kendi-kendisinin aşkın bir projesi içinde esasen ortaya koyduğu âmiller ve amaçlar çerçevesinde karar verir. Aksi takdirde, araçların esasen varolan amaçlar karşısındaki değerlendirilmesi olan belirlemeyi anlamak nasıl mümkün olur?

Eğer bu amaçlar esasen ortaya konmuşlarsa, her an kararlaştırılacak olan da bunlar karşısında nasıl davranacağımdır, başka bir deyişle alacağım tavırdır. İstençli mi, tutkulu mu olacağım? Buna benden başka kim karar verebilir? Nitekim eğer benim yerime koşulların karar verdiklerini kabul etseydik (örneğin, küçük bir tehlike karşısında istençli olabilirim, ama eğer tehlike artarsa, tutkunun içine yuvarlanırım), bu yoldan her türlü özgürlüğü ortadan kaldırmış olurduk: gerçekten de, istencin ortaya çıktığı anda özerk olduğunu, ama onun ortaya çıkış anının kesin bir biçimde dış koşullar tarafından belirlendiğini ileri sürmek saçma olur. Ama öte yandan, henüz varolmayan bir istencin aniden tutkuların zincirini koparmaya karar verebildiği ve aniden bu zincirin kalıntıları üzerinde belirebildiği nasıl savunulur? Böyle bir anlayış, istenci, kimi zaman bilinçte ortaya çıkan, kimi zaman gizli kalan, ama her türlü şıkta bir iyeliğin "kendinde" varoluşuna ve sürekliliğine sahip bir kudret olarak düşünmeye götürür. Bu tam da kabul edilemez olan şeydir: bununla birlikte sıradan kanaatin, ahlaki yaşamı şey-

istenç ile töz-tutkular arasındaki bir mücadele gibi düşündüğü de açıktır. Burada, kesinlikle savunulamaz bir tür psikolojik manikeizm gibi bir şey vardır. Aslında, istemek yetmez: istemeyi istemek gerekir. Örneğin, belli bir durum varsayalım: bu duruma, heyecanla tepki gösterebilirim. Bir başka kitabımızda, heyecanın psikolojik bir fırtına olmadığını göstermiştik[112]: heyecan, o hale uyarlanmış bir cevaptır; doğrultusu ve biçimi özel araçlarla özel bir amaca ulaşmayı hedefleyen bilincin belli bir yöneliminin nesnesi olan bir davranıştır. Korku içindeki bayılma, katapleksi, tehlike bilincini ortadan kaldırmak suretiyle tehlikeyi ortadan kaldırmayı hedefler. Bilincin angaje olduğu ve varlığa bilinç aracılığıyla gelen, korkulan dünyayı ortadan kaldırmak üzere bilinci yitirme *yönelimi* söz konusudur. Demek ki arzularımızın sembolik olarak yatıştırılmalarına yol açan, aynı anda da dünyanın büyülü bir katmanını gösteren büyülü davranışlar söz konusudur. Bu tür davranışlara karşıt olarak, istençli ve akılcı davranış, içinde bulunulan durumu teknik yönden düşünecek, büyülü olanı reddedecek ve sorunları çözmeye imkân veren araçsal bileşimleri ve belirlenmiş dizileri kavramaya çalışacaktır. Araçsal determinizme dayanmak suretiyle bir imkânlar sistemi düzenleyecektir. Aniden teknik bir dünya, yani, içindeki her aletler bileşiminin daha geniş bir başka bileşime gönderdiği ve bunun böylece devam edip gittiği bir dünya keşfedecektir. Ama bana dünyanın büyülü ya da teknik görünümünü seçmeye karar verdirecek olan kimdir? Dünyanın kendisi olamaz — çünkü dünya kendini göstermek için keşfedilmeyi beklemektedir. Şu halde kendi-içinin, kendi projesi içinde dünyayı büyülü ya da akılcı olarak açığa çıkaran olmayı seçmesi gerekir, yani, kendinin özgür projesi olarak, kendine büyülü varoluşu ya da akılcı varoluşu kazandırmak zorundadır. Bu varoluşların her ikisinden de o *sorumludur,* çünkü ancak kendini seçerse olabilir. Dolayısıyla istençli edimlerinin olduğu kadar heyecanlarının da özgür temeli olarak görünür. Korkum özgürdür ve özgürlüğümü gösterir, olanca özgürlüğümü korkumun içine yerleştirmiş ve kendimi şu ya da bu koşulda korkak olarak seçmişimdir; bir başka koşulda istençli ve cesur olarak varolacağım ve olanca özgürlüğümü cesaretimin içine yerleştireceğim. Özgürlük karşısında ayrıcalıklı hiçbir psişik fenomen yoktur. Bütün "olma tavırlarım", aynı biçimde özgürlüğü gösterir, çünkü hepsi de kendi kendimin hiçliği olma tarzıdır.

Eylemin “sâikleri ve âmilleri” diye adlandırılan şeylerin betimlenmesi bunu daha da iyi gösterecektir. Daha önceki sayfalarda bu betimlemenin taslağını çıkardık: şimdi buna yeniden dönmek ve bunu daha kesin çizgileriyle ele almak gerekiyor. Gerçekten de tutkunun edimin âmili olduğu — ya da yine, tutkulu edimin, âmili tutku olan edim olduğu- söylenmez mi? Ve istenç, âmiller ve sâikler konusundaki bir muhakemeden sonra gelen karar olarak ortaya çıkmaz mı? O halde bir sâik [motif] nedir? Bir âmil [mobile] nedir?

Genellikle sâik dendiği zaman bir edimin gerekçesi anlaşılır; yani bu edimi doğrulayan akılcı düşüncelerin tamamı anlaşılır. Faiz hadlerini değiştirmeye karar veren hükümet, şâirlerini açıklayacaktır: kamu borçlarının azaltılması, Hazine’nin güçlendirilmesi. Aynı biçimde tarihçiler de nazırların ve monarkların edimlerini birtakım *sâiklerle* açıklama alışkanlığındadırlar; bir savaş ilanına birtakım sâikler aranacaktır: fırsat uygundur, saldırılan ülke iç kargaşalarla parçalanmış durumdadır, uzayıp gitme tehlikesi gösteren bir ekonomik çatışmaya son verme zamanı gelmiştir. Onca barbar krallar Ariusçu sapkınlıkta diretirken Clovis’in Katolikliği kabul etmesinin nedeni, Galya’da büyük bir güce sahip olan piskoposluğun desteğini kazanmak için bunu bir fırsat olarak görmesidir, vb. Sâikin, bu olgudan ötürü, durumun nesnel değerlendirilmesi olarak belirdiğine işaret edilecektir, Clovis’in Hıristiyan olmasının nedeni, Galya’nın siyasi ve dinî durumudur, piskoposluk, büyük toprak sahipleri ve yoksul halk arasındaki güçler dengesidir; faiz hadlerinin düşürülmesinin sâiki, kamu borçlarının durumudur. Bununla birlikte bu nesnel değerlendirme ancak önceden varsayılan bir amaç ışığında ve kendi-içinin bu amaca yönelik bir projesinin sınırları içinde yapılabilir. Piskoposluğun gücünün, Clovis’e din değiştirme nedeni olarak görünebilmesi için, yani onun bu din değiştirmenin getirebileceği nesnel sonuçları düşünebilmesi için ilk önce Galya’nın fethini amaç olarak ortaya koymuş olması gerekir. CIovis için başka amaçlar varsayarsak, piskoposluğun durumunda Ariusçuluğu seçmek ya da pagan olarak kalmak için de sâikler bulunabilir. Hattâ Kilise’nin durumuna ilişkin değerlendirmesi içinde, Clovis şu ya da bu tarzda eylemek için herhangi bir neden bulamayabilir: dolayısıyla bu konuda hiçbir şey keşfetmeyecek, piskoposluğun durumunu “açığa-çıkmış-olmayan” halinde, tam bir karanlık içinde bırakacaktır. Şu halde, belirli bir

durumun belli bir amaç ışığında açığa çıkması olan, bu amaca ulaşmak için araç olabilen bu belirli durumun nesnel kavranışına *sâik* adını vereceğiz.

Bunun tersine, âmil genellikle öznel bir olgu olarak düşünülür. Beni belli bir edimi yerine getirmeye iten arzuların, heyecanların ve tutkuların tamamıdır. Tarihçi, ancak sebepten [cause] umut kestiği zaman, sâikler düşünülen edimi açıklamaya yetmediğinde âmilleri araştırır ve onlara yer verir. Örneğin, Ferdinand Lot, genelde Konstantin'in Hıristiyanlığı kabul etmesi konusunda öne sürülen nedenlerin [raison] yetersiz ya da hatalı olduklarını gösterdikten sonra, "Konstantin'in Hıristiyanlığı kabul etmekle her şeyi kaybetmiş ve görünürde hiçbir şey kazanmamış olacağı belli olduğuna göre, varabileceğimiz tek mümkün sonuç, ister patolojik ister ilahi türden olduğunu kabul edelim, ani bir itkiye boyun eğdiğidir"[113] diye yazdığında, açığa çıkarıcı bulmadığı sâiklerle açıklamak yerine âmiller aracılığıyla açıklamayı yeğler. Bu durumda açıklama, tarihî failin ruhsal durumu -hattâ "psişik" durumu- içinde aranmak zorundadır. Bunun sonucunda olay doğal olarak tümüyle olumsal hale gelir, çünkü bir başkası, daha başka tutkular ve daha başka arzularla farklı bir şekilde davranacaktır. Tarihçinin tersine, psikolog tercihen âmilleri araştıracaktır: nitekim psikolog genelde bu âmillerin eylemi kışkırtan bilinç halinin "içinde içerildiklerini" varsayar. Şu halde ideal akılcı edim, âmillerin hemen hemen hiç mertebesinde kaldıkları ve yalnızca durumun nesnel bir biçimde değerlendirilmesinden esinlenen edimdir. Bunun tersine âmilin daha büyük ölçüde devreye girdiği edim de akılcı olmayan ya da tutkusal edimdir. Geriye, hem sâiklerin hem de âmillerin varoldukları sıradan halde, âmillerle sâiklerin ilişkisini açıklamak kalır. Örneğin, sosyalist partiye girebilirim, çünkü bu partinin adalet ve insanlığın çıkarlarına hizmet ettiğini düşünüyorum, ya da çünkü katılmamı izleyen yıllar içinde onun başlıca tarihsel güç haline geleceğine inanıyorum: bunlar birtakım sâiklerdir. Ve aynı zamanda da birtakım âmillerim de olabilir: ezilmiş bazı halk kesimlerine karşı beslediğim acıma ve yardım duygusu, Gide'in deyişiyle "barikatın güvenli tarafında" olmanın utancı, ya da yine aşağılık duygusu, yakınlarımı şaşırtma arzusu, vb. Sosyalist partiye bu sâikler ve bu âmiller yüzünden girdiğim olumlandığında, ne söylemek istenmiş olabilir? Elbette birbirinden radikal bir biçimde ayrı iki imlem katmanı söz konusudur. Bunları nasıl kıyaslayacak, düşünülen kararda her birine düşen payı nasıl

belirleyeceğiz? Sâikler ve âmiller arasındaki bilinen farkın yol açtığı güçlüklerin hiç şüphesiz en büyüğü olan bu sorun hiçbir zaman çözülmemiştir; hattâ onu pek az kişi sezebilmiştir. Çünkü bir başka formda, istenç ile tutkular arasındaki çatışmanın varlığını ortaya koyar. Ama aynı bir karara yol açmak için yarıştıkları sıradan haller içindeki özgün etkilerini sâike ve âmile atfetmekte yetersiz kalan klasik teorinin, sâiklerin ve âmillerin ayrı yönlerden tikel bir kararın peşinden koşarken girecekleri bir çatışmayı açıklaması ve hattâ *tasarlaması* bile imkânsızdır. Şu halde her şeyi yeni baştan ele alacağız.

Sâik elbette nesneldir: şeylerin bir bilinçte açığa çıktığı halle eşzamanlıdır. Konstantin zamanında Roma'daki pleb ve aristokrasinin yozlaşmış olmaları ya da Clovis'in dönemindeki Katolik Kilisesi'nin Ariusçulugun üstesinden gelmesine yardım edecek bir monarkı desteklemeye hazır olması nesneldir. Bununla birlikte, bu durum ancak bir kendi-içinde açığa çıkabilir, çünkü kendi-için, genel olarak, bir dünyayı "var" kılan varlıktır. Dahası, durum, ancak kendini şu ya da bu tarzda seçen bir kendi-içinde, yani kendi bireyliğini yapan bir kendi-içinde açığa çıkabilir. Kullanılabilir-şeylerin aletsel sonuçlarını keşfetmek için, şu ya da bu tarzda atılımda bulunmak gerekir. Nesnel yönden, bıçak bir ağız ve saptan yapılmış bir araçtır. Onu parçalara ayırmaya, kesmeye yarayan bir alet olarak nesnel yönden kavrayabilirim; ama tersine, çekiç olmadığında, bu bıçağı çakmaya yarayan bir araç olarak da kavrayabilirim: bir çiviyi çakmak için sapından yararlanabilirim ve bu kavrayış da daha az *nesnel* olmaz. Clovis, Kilise'nin kendisine sağlayabileceği yardımı değerlendirdiğinde, bir grup yüksek rütbeli papazın ya da herhangi bir piskoposun bile ona birtakım vaadlerde bulunduğu kesin değildir, hattâ ruhbandan birinin Katolik bir monarkla ittifakı açıkça düşünmüş olduğu da kesin değildir. Kesinlikle nesnel olan olgular, herhangi bir kendi-içinin tespit edebileceği olgular, Kilise'nin Galya halkları üzerindeki büyük gücü ve Kilise'nin Ariusçu sapkınlıktan duyduğu endişedir. Bu tespitlerin dini kabul etme gerekçesi halinde düzenlenebilmeleri için, onları bütünden yalıtmak -ve bunun için de onları hiçlemek- gerekir ve gizilgüçlülüklerine doğru onları aşmak gerekir: Kilise'nin CİIovis tarafından nesnel bir biçimde kavranan gizilgüçlülüğü, dini kabul eden bir krala sağlayacağı destektir. Ama bu gizilgüçlüîüğün açığa çıkması, ancak, henüz olmayan bir duruma doğru, yani hiçliğe doğru mevcut durumun ötesine geçilmesiyle

mümkündür. Kısacası, dünya ancak sorgulanırsa tavsiyelerde bulunur ve onu ancak iyice belirlenmiş bir amaç için sorgulayabiliriz. Şu halde, sâikin eylemi belirlemesi şöyle dursun, sâik ancak bir eylem projesi içinde ve bu proje aracılığıyla ortaya çıkar. Egemenliğini tüm Galya'ya yayma sâiki içinde ve bu proje aracılığıyladır ki Batı Kilisesi'nin durumu Clovis'e, nesnel bir biçimde, dini kabul etme nedeni olarak görünür. Başka türlü söylersek, sâiki dünyanın bütünlüğü içinden kesip çıkaran bilinç esasen kendi yapısına sahiptir, amaçlarını belirlemiştir, kendisi için mümkün olanlara doğru atılımda bulunmuştur ve imkânlarına sarılması da kendine özgüdür: mümkün olanlara bağlanmanın bu özgün tarzı, burada, etkilenme [affectivite] yetisidir. Ve bilincin, kendi(nin) konumsal olmayan bilinci formunda kendine verdiği bu içsel düzen, sâiklerin dünyadan derlenmesiyle bağlılaşıktır. Oysa düşünecek olursak, kendi-içinin dünya üzerinde birtakım eyleme sebeplerinin belirmesini sağlayan içsel yapısının, terimin tarihî anlamıyla "irrasyonel" bir olgu olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Galya'nın fethi için atılımda bulunmuş olduğu varsayımı içinde, Clovis'in Hıristiyanlığı kabul etmesinin teknik yararını akılcı yönden anlayabiliriz. Ama aynı şeyi, onun fetih projesi konusunda yapamayız. Bu projenin "açıklanması" mümkün değildir. Bu projeyi Clovis'in *ihtirasının* sonucu olarak mı yorumlamak gerekir? Ama ihtiras tam da fethetme ereği değil midir? Clovis'in ihtirası belirgin bir Galya'yı fethetme projesinden nasıl ayrılabilir? Dolayısıyla bu kökensel fetih projesinin önceden-varolan bir *âmil* tarafından, yani ihtiras tarafından "desteklendiğini" düşünmek beyhudedir. İhtirasın bir âmil olduğu elbette doğrudur, çünkü baştan aşağıya öznelliktir. Ama fetih projesinden ayrılmadığından, Clovis'in Hıristiyanlığı kabul etmek için bir sâik keşfettiği, kendi imkânlarının bu ilk projesinin tam da âmil olduğunu söyleyeceğiz. O zaman her şey aydınlanır ve bu üç terimin, âmillerin, sâiklerin ve amaçların ilişkilerini kavrayabiliriz. Burada, dünya-üzerindeki-varlığm özel bir durumuyla karşı karşıyayız: nasıl ki bir dünyayı kendi-içinin belirişi var kılıyorsa, aynı biçimde burada da onun bizatihi varlığı, bu varlık bir amaca yönelik salt proje olarak, dünyanın bu amaç ışığında sâik adını hak eden belli bir nesnel yapısını var kılar. Şu halde kendi-için bu sâikin bilincidir. Ama sâikin bu konumsal bilinci, prensipte, bir amaca yönelik proje olarak kendinin konuşlandırıcı-olmayan bilincidir. Bu anlamda, âmildir, yani daha dünyanın sâikler halinde düzenlenmesini ortaya koyan bilinç olarak oluştuğu anda bir amaca doğru

az çok çetin, az çok tutkulu proje olarak konuşlandırıcı-olmayan yönden duyumsanır.

Böylece âmil ve sâik bağlılaşıktır, tastamam, kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilincinin nesnenin konuşlandırıcı bilincinin ontolojik bağlılaşığı olması gibi. Bir şeyin bilincinin kendi(nin) bilinci olması gibi, âmil de sâikin kavranışından başka bir şey değildir, kavrayış kendi(nin) bilincinde olduğu ölçüde sâikin kavranışından ibarettir. Ama buradan elbette şu sonuç çıkar: sâik, âmil ve amaç, imkânlarına doğru atılımda bulunan ve bu imkânlar aracılığıyla tanımlanan özgür ve yaşayan bir bilinç fışkırmasının birbirinden ayrılmayan üç terimidir.

O zaman âmil psikologa niçin bir bilinç olgusunun duygusal içeriği gibi görünür ve niçin bu içerik bir başka bilinç olgusunu ya da kararı belirleyen olarak böyle görünür? Çünkü kendinin konuşlandırıcı-olmayan bilincinden başka bir şey olmayan âmil, bizatihi bu bilinçle geçmişe kayar ve bu bilinçle birlikte canlılığını yitirir. Bir bilinç geçmişleştiği andan itibaren, "idi" formunda daha olacak olduğum şeydir. Bundan dolayı, dünkü bilincime geri döndüğüm zaman bilincim yönelimsel imlemini ve öznellik anlamını korur, ama daha önce gördüğümüz gibi donmuştur, bir şey gibi dışarıdadır, çünkü geçmiş kendinde olandır. Bu durumda âmil, bilincinde olunan şey haline gelir. Bana "bilme" formu altında görünebilir; nitekim daha yukarıda, ölen geçmişin bir *bilme* veçhesi altında şimdiki zamana musallat olduğunu gördük; âmili belirtikleştirmek ve halen benim için bilme olmasından yararlanarak formülleştirmek için ona doğru dönmem de mümkündür. Bu durumda âmil bilinç nesnesidir, bizatihi bilincine sahip *olduğum* bilinçtir. Dolayısıyla -genellikle anılarım gibi- hem *benimki* olarak hem de aşkın olarak görünür. Biz genelde bu âmillerle çevriliyiz, ama "artık içlerine girmeyiz", çünkü daha şu ya da bu edimi yerine getirmeye somut olarak karar verecek olmakla kalmayız, ayrıca bir gün önce karar verdiğimiz eylemleri yerine getirmek ya da angaje olduğumuz girişimleri de sürdürmek zorundayız; genel bir biçimde, bilinç hangi uğrakta kavranırsa kavransın, angajman olarak yakalanır ve bizatihi bu yakalama angajmandaki âmillere ilişkin bir bilmeyi, ya da hattâ bu sâiklerin tematik ve konumsal bir açıklamasını içerir. Âmili kavramanın, hemen anında bağlılaşığı olduğu sâike gönderdiğini söylemek bile gerekmez, çünkü geçmişleşse ve kendinde halinde donsa bile, bir nedenin bilinci, yani dünyanın nesnel bir yapısının keşfi olmuş olmanın en azından imlemini

korur. Ama âmil *kendinde* ve sâik de nesnel olduğundan, bunlar ontolojik farklılığı bulunmayan bir çift gibi görünürler; nitekim geçmişimizin dünyanın ortasında kaybolduğunu gördük. İşte bu nedenle bunları aynı bağlamda kullanırız ve bu nedenle, sanki çatışmaya girebilirlermiş ya da her biri belirli bir ölçüde karara katılabilirmiş gibi bir eylemin sâiklerinden ve âmillerinden söz edebiliriz.

Ne var ki âmil aşkın olsa da, “idi”nin kipinde daha olacak olduğumuz onulmaz varlıktan ibaret olsa da, tıpkı tüm geçmişimiz gibi bizden bir hiçlik yoğunluğuyla ayrılmış olsa da, *yinelenmedikçe* harekete geçemez; kendi başına güçsüzdür. Şu halde angaje olan bilincin bizatihi fışkırmasıyladır ki daha önceki âmil ve sâiklere ve nedenlere bir değer ve bir ağırlık atfedilecektir. Bu âmil ve sâiklerin olmuş olmaları bilince bağımlı değildir ve bilincin görevi onların varoluşunu geçmişte tutmaktır. Şunu ya da bunu istedim: onulmaz bir biçimde yaşayan ve özümü dahi oluşturan şey işte budur, çünkü özüm olmuş olduğum şeydir. Ama bu arzunun, bu kaygının, dünya hakkındaki bu nesnel düşüncelerin şu anda geleceğime doğru atılımda bulunduğum zaman benim için kazandıkları anlamı yalnızca ben kararlaştırabilirim. Ve tam da amaçlarımın projesi haline, gelirken kararlaştırırım. Eski âmillerin yinelenmesi -ya da bunların dışlanması ya da yeni bir değer kazanması- kendim için yeni amaçlar saptadığım ve bu amaçlar ışığında kendimi dünyada dayanacak bir sâik keşfeden olarak kavradığım projeden ayrılmaz. Geçmiş âmiller, geçmiş sâikler, şimdiki sâik ve âmiller, gelecekteki amaçlar; bunların hepsi birden sâiklerin, âmillerin ve amaçların ötesindeki bir özgürlüğün bizatihi belirişiyle çözülmez bir birlik halinde düzenlenirler.

İstençli kararın her zaman için aldatıcı olması buradan kaynaklanır. Nitekim önemlerini tam da her türlü karardan önce ve kendimle ilgili seçim aracılığıyla benim belirlediğim sâik ve âmiller nasıl değerlendirilir? Buradaki yanılsama şuradan gelir: sâikleri ve âmilleri ağırlıklarını tarttığım ve bir ağırlığı devamlı bir özellik gibi taşıyan tümüyle aşkın şeyler olarak kabul etmeye çalışırız, bununla birlikte, beri yandan da bunları birtakım bilinç içerikleri gibi görmek isteriz; bu da çelişkilidir. Aslında sâiklerin ve âmillerin benim projemin, yani amacın ve bu amacı gerçekleştireceği kabul edilen edimin özgürce oluşturulmasının kendilerine kazandırdığından başkaca ağırlıkları yoktur. Karar verdiğim zaman, iş işten geçer. Ve bunları kararlaştırmak zorundaysam, bu, sadece âmilleri *karar aracılığıyla* anlamak

kökensel projemin içinde bulunduğu içindir, yoksa onları keşfetmenin şu ya da bu biçimdeki bir başka formuyla değil (örneğin, tutkuyla, ya da sadece dilimin bana düşüncemi öğretmesinde olduğu gibi sâiklerin ve âmillerin düzenli bütününü açığa çıkaran eylem aracılığıyla). Demek oluyor ki, kendisine doğru atılımda bulunduğum şeyi ve sonra da olduğum şeyi bana bildirecek yöntem olarak kararın yaptığı bir seçim vardır. Ve kararın seçimi, sâikler-âmiller ve amaç bütünüyle birlikte özgür kendiliğindenlik tarafından düzenlenir. İstenç devreye girdiğinde karar alınmıştır ve istencin ancak bir duyurucu olarak değeri vardır.

İstençli edimi istençli olmayan kendiliğindenlikten ayıran şey, bu İkincisinin, edimin sıradan ve basit projesi içinde nedenlerin üzerine düşünülmemiş bilinci olmasından ibarettir. Üzerine düşünülmemiş edimde âmil için kendi-kendisi olan nesne yoktur, kendi(nin) konumsal olmayan bilinci vardır. Bunun tersine, istençli edimin yapısı, âmili hemen-hemen-nesne olarak kavrayan, hattâ üzerine düşünülmüş bilinç içinde onu psişik nesne olarak yönelimlendiren düşünümsel bir bilincin ortaya çıkmasını gerektirir. Âmil, düşünümsel bilinç tarafından kavrandığından, üzerine düşünülmüş bilinçten ayrılmış gibidir; Husserl'in ünlü formülüyle söylersek, istençli düşünüm, düşünümsel yapısıyla sâik karşısında *epokhe* uygular, onu askıda tutar, paranteze alır. Nitekim, daha derinlemesine bir hiçleme-nin, düşünümsel bilinci üzerine düşünülmüş bilinçten ya da âmilden ayırmasından ötürü ve sâik askıda olduğu için, değerlendirici karan andıran bir süreç başlayabilir. Bununla birlikte, bilindiği üzere, düşünümün *sonucu* kendi-içini kendi kendisinden ayıran çatlağı genişletmek olsa bile, hedefi yine de bu değildir. Daha önce gördük, bölünerek-üreyen düşünümün hedefi, varlığının bizatihi belirişi içinde kendi-için tarafından ortaya konan temel değer olan "kendi-için-kendinde"nin o gerçekleştirilmez bütünlüğünü oluşturacak tarzda üzerine düşünülmüşü *telafi etmektir.* Dolayısıyla istenç özü gereği düşünümsel olsa da, hedefi, ulaşılacak amacın hangisi olduğuna karar vermek değildir, çünkü her türlü şıkta iş işten geçmiştir, istencin derin yönelimi daha çok esasen ortaya konmuş olan bu amaca ulaşma tarzı üzerinde odaklanır. İstençli kipte varolan kendi-için, karar veren ve eyleyen olarak kendi-kendisini telafi etmek ister. Yalnızca bir amaca doğru taşman olmak, ya da kendini falan amaca doğru taşman olarak seçmek istemez: ayrıca, şu ya da bu amaca yönelik kendiliğinden proje olarak kendi kendisini telafi etmek ister. İstencin ideali, belli bir amaca yönelik proje

olarak, bir “kendi-için-kendinde” olmaktır: bu elbette düşünümsel bir idealdir ve “İstediğim şeyi yaptım” gibisinden bir yargıya eşlik eden doyumun anlamı da budur. Ama besbellidir ki bölünerek-üreyen düşünümsel, genelde kendisinden daha derin bir projede temellenir, biz bu projeyi kitabımızın İkinci Kısmı’nın Üçüncü Bölümü’nde, daha uygun bir sözcük olmadığı için “motivasyon” diye adlandırdık. Şimdi artık sâiki ve âmili tanımladığımıza göre düşünümü taşıyan bu projeyi bir *yönelim* olarak adlandırmak gerekiyor. Şu halde istencin bir düşünüm durumu olması ölçüsünde, eylemek üzere istenç düzleminde yer alma olgusu da temel olarak daha derin bir yönelimi talep eder. Psikologun herhangi bir özneyi, projesini istençli düşünüm kipinde gerçekleştiren özne olarak betimlemesi yetmez; bunun yanı sıra bize, öznenin projesini başka bir kipte değil de bu istençli edim kipinde gerçekleştirmesini sağlayan derin yönelimi gösterebilmesi gerekir; zaten, amaçlar bir kez özgün bir projeyle ortaya konduğunda, elbette bilinç kipi hangisi olursa olsun aynı şey gerçekleşecekti. Böylece ve sadece psikologlardan daha *zorlayıcı* davranarak, yani onların bilinç kipini istenç edimi olarak saptamakla yetindikleri yerde *neden* diye sorarak, istençten daha derin bir özgürlüğe ulaştık.

Bu kısa inceleme istenç sorununu tüketmeyi hedeflemiyor: tersine, istencin kendisi için de fenomenolojik bir betimlemeye girişmek gerekir. Bizim hedefimiz bu değil: biz sadece istencin özgürlüğün ayrıcalıklı bir tezahürü olmadığını, öteki psişik olaylarla aynı düzlemde oluşurken kökensel ve ontolojik bir özgürlük tarafından ne diğerlerinden daha çok ne de daha az taşman özgün yapıda bir psişik olay olduğunu gösterdiğimizi umuyoruz.

Aynı anda özgürlük de çözümlenemez bir bütün olarak ortaya çıkar: sâikler, âmiller ve amaçlar, tıpkı bunları kavrama tarzı gibi, bu özgürlüğün çerçeveleri içinde birlikçi bir biçimde düzenlenirler ve özgürlükten itibaren anlaşılmak zorundadırlar. Bu, özgürlüğü Epiküros’taki *klinamen* benzeri kaprisli salvoların bir dizisi olarak düşünmek gerektiği anlamına mı gelir? Herhangi bir şeyi herhangi bir anda istemekte özgür müyüm? Ve şu ya da bu projeyi açıklamak istediğimde, her an özgür ve olumsal bir seçimin irrasyoneliyle mi karşılaşmak zorundayım? Özgürlüğün kabulünün bu tehlikeli ve deneyimle tam çelişki halindeki anlayışlarla sonuçlandığı görüldüğü ölçüde, aklı başında kimseler özgürlüğe inanmaktan vazgeçtiler:

hattâ determinizmin -eğer kadercilikle karıştırmamaya özen gösterilirse- özgür istenç teorisinden "daha İnsani" olduğu bile öne sürülebildi; nitekim determinizm edimlerimizin kesin bir biçimde koşullanmışlığını öne çıkartsa da en azından bu edimlerden her birinin nedenini verir ve kendini kesinlikle psişik olanla sınırlasa da, evrenin tamamında bir koşullanma aramaktan vazgeçse de edimlerimizin bağlantısının bizim kendimizde olduğunu gösterir: olduğumuz gibi eyleriz ve edimlerimiz bizi oluşturmaya katkıda bulunurlar.

Bununla birlikte analizimizin sağladığı birkaç kesin sonuca daha yakından bakalım. Özgürlüğün kendi-içinin varlığıyla bir olduğunu gösterdik: insan-gerçekliği, kendi kendisinin hiçliğini daha olacak olmanın tastamam ölçüsü içinde özgürdür. Bu hiçliği daha olacak olmanın birçok boyutları olduğunu da gördük: kendi-için önce, kendini zamansallaştırarak, yani kendi-kendisine her zaman mesafeli kalarak hiçleşir, bu da şu ya da bu edimde kendini asla geçmişi tarafından belirlenmeye bırakamamasını içerir -sonra, bir şeyin ve kendi(nin) bilinci olarak belirerek, yani sadece kendi olarak değil ama kendine mevcudiyet olarak hiçleşir, bu da bilincin içinde varolma bilinci olmayan hiçbir şeyin varolmamasını ve bunun sonucunda bilincin dışındaki hiçbir şeyin onu motive edememesini içerir- nihayet, aşkınlık olarak, yani şu ya da bu amaçla sonradan ilişkiye girmek için ilk önce olan bir şey değil de, tersine, kökensel olarak proje olan, yani kendini amacıyla tanımlayan bir varlık olarak hiçleşir.

Nitekim burada hiçbir biçimde keyfilikten ya da kapristen söz etmek amacında değiliz: bizim özgür bir varolan diye tanımladığımız, bilinç olarak zorunlulukla bütün ötekilerden ayrılan bir varolandır, çünkü ötekiler ancak bu varolan için olarak onunla bağlantı içindedirler; bu varolan, kendi geçmişinin yalnızca şimdiki zamanını belirlemesine izin verecek yerde, bu geçmişi geleceğinin ışığı altında, gelenek formunda belirler ve ne olduğunu kendisinden başka şeyle, yani olmadığı ve dünyanın ötesinde düşündüğü bir amaçla bildirir. Bu demektir ki, özgürlük denince kaprisli, meşru olmayan, nedensiz ve anlaşılmaz salt bir olumsallık anlaşılıyorsa, ayağa kalkmakta ya da oturmakta, girmekte ya da çıkmakta, kaçmakta ya da tehlikeye karşı koymakta hiçbir biçimde özgür değilim.

Elbette edimlerimden her biri, en küçük davranışını bile belirlediğimiz anlamda tümüyle özgürdür; ama bu, edimin *herhangi bir edim* olabileceği anlamına gelmediği gibi, hattâ öngörülemez olabileceği

anlamına da gelmez. Şöyle denecektir: Eğer edimi *ne* dünyanın halinden kalkarak, *ne de* onulmaz şey gibi alınan geçmişimin bütünlüğünden kalkarak anlayabiliyorsak, onun nedensiz olmaması nasıl mümkün olur? Buna daha yakından bakalım.

Gündelik konuya göre, özgür olmak yalnızca kendini seçmek anlamına gelmez. Seçim, eğer olduğundan başka türlü de olabilmiş olursa özgür kabul edilir. Arkadaşlarımla gezintiye çıktım. Saatler süren bir yürüyüş sonunda yorgunluğum arttı, sonunda dayanılmaz hale geldi. Önce direniyorum ve sonra, birdenbire kendimi bırakıyorum, yorgunluğa boyun eğiyorum, çantamı yolun kenarına atıyor ve ben de onun yanı başına çöküyorum. Davranışım kınanır ve bu şekilde de bana özgür olduğum hissettirilir, yani: hiçkimse ya da hiçbir şey edimimi belirlememişti, ayrıca yorgunluğuma biraz daha dayanabilirdim, yol arkadaşlarım gibi yapabilir ve dinlenmek için ilk molayı bekleyebilirdim. Kendimi *çok fazla* yorulduğumu söyleyerek savunacağım. Haklı olan kimdir? Ya da daha doğrusu, tartışma hatalı temellere dayanmıyor mu? Şüphe yok ki başka türlü de davranabilirdim, ama sorun burada değildir. Aslında sorunu şöyle formülleştirmek gerekir: ben olan projelerin organik bütünlüğünü duyulur bir biçimde değiştirmeksizin başka türlü davranabilir miydim? Yoksa yorgunluğuma direnme olgusu, davranışımın salt lokal ve arızi bir değişimi olarak kalacağına, ancak dünya-içindeki-varlığımın radikal bir dönüşümü -zaten *mümkün* olan dönüşümü- olarak mı ortaya çıkabilir? Başka bir deyişle: başka türlü de davranabilirim, kabul; ama *hangi bedel karşılığında?*

Bu soruya önce, tezimizdeki ilkeyi kavramamıza imkân veren teorik bir betimlemeyle cevap vereceğiz. Sonra da somut gerçeğin daha karmaşık görünüp görünmediğine bakacağız. Ayrıca teorik araştırmamızın sonuçlarını yalanlamadan somut gerçeğin, elimizdeki sonuçları esnekleştirip zenginleştirmeye yarayıp yaramadığını göreceğiz.

Öncelikle şuna işaret edelim ki, yorgunluk, kendi kendisinde benim kararıma yol açamaz. Yorgunluk, -fizik acıyı irdelerken de gördüğümüz gibi- bedenimi var kılma tarzımdan başka bir şey değildir. Önceden konumsal bir bilincin nesnesini oluşturmaz, bilincimin bizatihi olgusallığıdır. Dolayısıyla, kırda yürüyorsam bana açınlanan şey çevremdeki dünyadır, bilincimin nesnesi olan şey odur, bana özgü imkânlara -örneğin, kendim için önceden belirlemiş olduğum yere bu

akşam ulaşmak- doğru ötesine geçtiğim şey odur. Ancak, mesafeleri önüm sıra bana açan gözlerimle, eğimleri tırmanan ve bundan ötürü yeni manzaraların, yeni engellerin görünüp kaybolmasına neden olan bacaklarımla, çantayı taşıyan sırtımla bu manzarayı kavramam ölçüsünde, yorgunluk formu altında -dünya ile olan münasebetlerimi ayarlaman ve dünya üzerindeki angajmanımı anlatan- bu beden(in) konumsal olmayan bilincine de sahibim. Nesnel olarak ve bu konuşlandırıcı-olmayan bilinçle bağlılaşım halinde, yollar sonu gelmez gibi, yokuşlar *daha dik* gibi, güneş daha yakıcı gibi, vb. görünür. Ama henüz yorgunluğumu *düşünmem,* onu düşünümümün hemen-hemen-nesnesi [quasi-objet] olarak kavramam. Bununla birlikte, bir an gelir, yorgunluğu dikkate almaya, onu toparlamaya, telafi etmeye çalışırım: bizatihi bu yönelim için bir yorum getirmek gerekir. Peki onu ne ise o olarak ele alalım. Yönelim hiçbir biçimde yorgunluğumun temaşa etme yoluyla yakalanması değildir: ama -acı konusunda gördük- yorgunluğuma *katlanırım.* Yani düşünümsel bir bilinç, yorgunluğu yaşamak, ona bir değer vermek ve ona benimle pratik bir münasebet kazandırmak üzere yorgunluğuma doğru yönelir. Ancak bu düzlemdedir ki yorgunluk bana tahammül edilebilir ya da tahammül edilemez olarak görünür. Yorgunluğum kendi-kendisinde asla tahammül edilebilir ya da edilemez değildir, ama düşünümsel kendi-için belirirken, yorgunluğa da tahammül edilemez olarak katlanır. Asıl sorun burada ortaya çıkar: yol arkadaşlarım da tıpkı benim gibi sağlıklıdır, yaklaşık olarak onlar da benim kadar antrenmanlıdır, öyle ki, farklı öznelliklerde cereyan eden psişik olayları *kıyaslamak* mümkün olmasa da, genelde onların da aşağı yukarı "benim kadar yorgun" oldukları sonucuna varırım — ve tanıklar da bizlerin başkası-için-bedenlerimizi [corps-pour-autrui] nesnel yönden dikkate aldıktan sonra sonuca varırlar. Şu halde onların yorgunluklarına farklı biçimde katlanmaları nereden kaynaklanıyor? Farklılığın benim "hanım evladı olmam" onlarınsa olmamasından kaynaklandığı söylenecektir. Bu açıklama yadsınmaz bir pratik geçerlilik taşımasa da, hattâ beni bir başka geziye çağırmanın uygun olup olmadığına karar vermek söz konusu olduğunda bu açıklamaya dayanmak mümkün olsa da, burada bizim için doyurucu olamaz. Nitekim daha önce gördüğümüz gibi hırslı olmak, bir taht ve onur elde etmeye doğru atılımda bulunmaktır; fethe yönelten bir veri değil, bizatihi bu fetihin kendisidir. Benzer bir biçimde, "hanım evladı olmak" da olgusal bir veri olamaz; bu tanım benim yorgunluğuma katlanma

tarzımın adlandırılmasından ibarettir. Dolayısıyla, bir yorgunluğa katlanmanın hangi koşullar altında tahammül edilemez olduğunu anlamak istediğimde, kendilerini yalnızca bir seçim olarak gösteren sözümona olgusal verilere başvurmak uygun olmaz; bu seçimin kendisini incelemeye çalışmak ve ikincil bir yapı olarak kendisiyle bütünleştiği daha geniş bir seçimin perspektifi içinde açıklanıp açıklanmayacağını görmek gerekir. Nitekim eğer yol arkadaşlarımdan birini sorgulayacak olursam, bana elbette kendisinin de yorulduğunu, ama yorgunluğunu sevdiğini anlatacaktır: kendini, bir banyo küvetine bırakır gibi yorgunluğuna terk etmektedir, yorgunluğu bir bakıma ona çevresindeki dünyayı keşfetmek, taşlı yolların çetinliğine uyum sağlamak, yokuşların "sarplık" değerini keşfetmek için ayrıcalıklı bir araç gibi görünmektedir; keza, ensesindeki o hafif güneş yanığı ve kulaklarındaki o hafif uğultu da güneşle doğrudan bir teması gerçekleştirmesine imkân veren şeydir. Nihayet, çaba harcama duygusu, arkadaşım açısından yorgunluğu yenme duygusudur. Ama onun yorgunluğu, yolların tozunun, güneş yanıklarının, güzergâhların çetinliğinin azami ölçüde varolması için katlandığı hırstan başka bir şey olmadığından, gösterdiği çaba, yani sevdiği, kendini bıraktığı ama yine de yönetmekte olduğu bir yorgunlukla kurduğu bu yumuşak yakınlık, dağı kendine mal etmek, onun güçlüklerine sonuna kadar dayanmak ve onu fethemek için bir tür adanıştır. Nitekim bir sonraki bölümde "sahip olmak", "malik olmak" [avoir] sözcüğü ne anlama gelir *ve yapmak,* ne ölçüde, kendine *mal etmektir,* göreceğiz. Böylece yol arkadaşımın yorgunluğu, kendini güvenle doğaya terk etmenin, yorgunluğun en yoğun biçimde varolması için katlanılan bir çilenin ve aynı zamanda da yumuşak hakimiyetin ve kendine mal etmenin daha geniş bir projesi içinde yaşanmaktadır. Arkadaşımın yorgunluğu ancak bu proje içinde ve bu proje aracılığıyla anlaşılabilir ve kendisi için bir anlam taşıyabilir. Ama bu anlam ve bu daha geniş ve daha derin proje yine de kendiliklerinden "unselbstsândig"dir. Kendi kendilerine yetmezler. Çünkü tam da bir yandan yol arkadaşımın kendi bedeniyle ve öte yandan şeylerle olan özel bir münasebetini varsayarlar. Gerçekten de, bazı kökensel yapılar doğallıkla değişmez olsa da, her birinde insan-gerçekliğinin kurulduğu ne kadar kendi-için varsa o kadar kendi bedeninde varolma tarzı olduğu kolaylıkla anlaşılır: bireyin türle ilişkisi diye yanlış bir şekilde adlandırılan şeyi ve evrensel bir doğrunun koşullarını daha sonra ele alacağız. Şimdilik, bin tane imleyici olaya-dayanarak, mesela olgusallık

karşısında belli bir tür kaçış tarzı olduğunu ve bu tarzın tam da kendini bu olgusallığa terk etmekten ibaret olduğunu düşünebiliriz. Sonuç olarak bu tarzın, olgusallığı telafi etmek üzere ona güven duymaktan ve onu sevmekten ibaret olduğunu düşünebiliriz. Şu halde bu kökensel telafi projesi, kendi-içinin varlık sorunu karşısında kendiliğinden yaptığı belli bir seçimdir. Kendi-içinin projesi bir hiçleyiş olarak kalır, ama bu hiçleyiş, hiçlediği kendindeye geri döner ve olgusallığın özel bir değerlendirilişiyle dile gelir. *Kendini bırakma* diye tanımlanan bir sürü davranışın özellikle ifade ettiği şey budur. Kendini yorgunluğa, sıcağa, açlığa, susuzluğa bırakmak, kendini bir iskemleye, ya da şehvetle bir yatağa bırakıvermek, gevşemek, kendini bedeni tarafından emilmeye bırakmaya çalışmak ve bunları mazoşizmde olduğu gibi başkasının gözleri önünde değil de kendi-içinin kökensel yalnızlığı içinde yapmak; bütün bu davranışlar asla kendi kendileriyle sınırlandırılmaya gelmez ve biz bunu gerçekten de hissederiz, çünkü bu davranışlar bir başkasında ortaya çıktıkları zaman rahatsız ederler ya da çekici bulunurlar: koşulları, bedeni toparlamanın başlangıç projesidir, yani mutlak sorunun (Kendi-için-kendinde) çözümü için bir girişimdir. Bu başlangıç formu, kendi kendisini olgusallığın derin bir hoşgörüsü içinde sınırlandırabilir: bu durumda, kendini "bedenleştirme" projesi, kendini bin türlü geçici oburluğa, bin türlü küçük arzuya, bin türlü zaafa bırakmak anlamına gelir. Joyce'un Ulysses'inde, doğal ihtiyacını giderdiği sırada "altından yükselen mahrem kokuyu" beğeniyle içine çeken Mr. Bloom'u anımsayalım. Ama şu da olabilir — ve yol arkadaşımın durumu da budur: kendi-için, beden aracılığıyla ve bedenden duyduğu hoşnutluk aracılığıyla bilinç-olmayanın bütününü, yani maddi şeylerin tamamı olarak tüm evreni toparlamak isteyebilir. Bu durumda, kendinde ile kendi-için arasında hedeflenen sentez, kendindenin bütünlüğü ile onu toparlayan kendi-içinin neredeyse panteist sentezi olacaktır. Beden, burada sentezin aracıdır: örneğin, bu kendindenin en güçlü bir biçimde varolması için kendini yorgunlukta yitirir. Ve kendi-içinin *kendisininki* olarak varettiği şey beden olduğundan, bu beden tutkusu, kendi-için açısından kendindeyi "varetme" projesiyle örtüşür. Bu tavrın -yol arkadaşlarımdan birininki olan tavrın- tamamı, karanlıkta kalan bir tür misyon duygusuyla dile gelebilir: bu geziye çıkar, çünkü tırmanacağı dağ ve içlerinden geçeceği ormanlar *vardır*, onun misyonu bunların anlamını ortaya çıkartacak varlık olmaktır. Ve bu yoldan, bunları bizatihi varoluşları içinde temellendiren kişi olmaya çalışır. Bir

sonraki bölümde, kendi-içinin dünyayla kurduğu bu kendine mal edici münasebet üzerinde duracağız, ama henüz onu bütünüyle aydınlatacak öğelere sahip değiliz. Her türlü şıkta, yaptığımız analizden sonra açıklık kazanan şey şudur: yol arkadaşımın yorgunluğuna nasıl *katlandığını* anlayabilmek, bizi ister istemez bir başlangıç projesine kadar götüren ve sonuçtan ilkeye giden bir analizi gerektirir. Taslak halinde ortaya koyduğumuz bu proje bu kez “selbststândig”[114] midir? Elbette — ve bu sonuca varmak kolaydır: nitekim sonuçtan ilkeye doğru aşamalı biçimde gerileyerek kendi-içinin kendi olgusallığıyla ve dünyayla kurmayı seçtiği kökensel münasebete ulaştık. Ama bu kökensel münasebet, dünya-içinde-varlık bir seçim olduğu ölçüde, kendi-içinin bizzat dünya-içindeki-varlığından başka bir şey değildir, yani kendi-içinin kendini hiçleyeceği kökensel hiçleyiş tipine ulaştık. Buradan itibaren, hiçbir yoruma kalkışılamaz, çünkü böylesi bir yorum örtük bir biçimde kendi-içinin dünya-içinde-varlığını varsayar, tıpkı Euklides postülasına ilişkin bütün kanıtlamaların da örtük bir biçimde bu postülanın kabulünü varsayması gibi.

O zaman, yorgunluğuma katlanma biçimimi yorumlamak için aynı yöntemi uygularsam, kendimde, önce bedenimden duyduğum bir güvensizlik -örneğin-, bir tür “onunla birlikte ... yapmak” istememe, onu hiç mertebesinde tutma biçimini kavrarım ve bu güvensizlik *bedenimi varetmenin* çok sayıdaki mümkün kiplerinden sadece bir tanesidir. Kendinde karşısında benzer bir güvensizliği de, mesela hiçlediğim kendindeyi *başkaları aracılığıyla* telafi etmek için kökensel bir projeyi de zorluk çekmeksizin keşfederim. Bu da beni kitabımızın bir önceki kısımda sıraladığımız başlangıç projelerinden birine gönderir. O zaman yorgunluğum, “esneklik halinde” katlanılan şey olacağına, kurtulmak istediğim rahatsız edici bir fenomen olarak, “katılık içinde” yakalanır. Bunun nedeni de, çok basitçe, yorgunluğun bedenimde ve dünyanın ortasındaki ham olumsallığımda vücut bulmasıdır. Oysa ki projem, bedenimi ve dünya üzerindeki mevcudiyetimi başkasının bakışlarıyla kurtarmaktır. Ben de kökensel projeme, yani bir seçim olarak dünya-içinde-varlığıma gönderilirim.

Bu analiz yönteminin ne kadar çekici olduğunu saklamıyoruz. Çünkü bu alanda her şey yapılacaktır: nitekim bir edimle -*her* edimle- işaret edilen,

ima edilen ünlemleri ortaya çıkararak ve buradan daha zengin, daha derin imlemlere geçerek artık başkaca bir imlem içermeyen ve yalnızca kendi kendisine gönderen imlemlerle buluşuncaya kadar ilerlemek söz konusudur. Bu yükselen diyalektiği insanların çoğu kendiliğinden uygular, hattâ kendi-kendinin ya da başkalarının bilinmesinde, yorumların hiyerarşisi içinde verili bir kendiliğinden anlayış bulunduğunu saptamak bile mümkündür. Bir davranış bir "Weltanschauung"a[115] gönderir ve biz bunu *hissederiz*. Ama bir edimin içerdiği imlemleri sistemli bir biçimde ortaya çıkarmaya girişen olmamıştır. Yalnızca bir ekol, bizimkinin aynı olan kökensel apaçıklıktan yola çıkmıştır: bu Freudcu ekoldür. Bizim için olduğu gibi Freud için de bir edim kendi-kendisiyle sınırlanamaz: dolaysız bir biçimde daha derin yapılara gönderir. Ve psikanaliz bu yapıları belirtikleştirmeye imkân veren yöntemdir. Freud da bizim gibi kendi kendine şunu sorar: şu kişinin şu özel eylemi yerine getirmiş olması hangi koşullarda mümkündür? Ve tıpkı bizim gibi, eylemi bir önceki uğrakla yorumlamayı, yani yatay bir psişik determinizm düşünmeyi reddeder. Edim Freud'a *sembolik* [symbolique] görünür, yani edim daha derinlerdeki bir arzuyu dile getirir gibi görünür ve bu arzunun kendisi de ancak öznenin libidosunun başlangıçtaki belirlenişinden itibaren yorumlanabilir. Ne var ki Freud böylece dikey bir determinizm oluşturmayı hedefler. Ayrıca, onun bu anlayışı, bu şekilde bizi ister istemez öznenin geçmişine gönderir. Freud'a göre edimin psiko-fizyolojik eğilimler formundaki temeli duygulanımdır [affectivite]. Ama bu duygulanım, kökensel olarak, her birimizde bir *tabüla* rasa'dır: şu ya da bu eğilimin şu ya da bu nesne üzerine yapışıp yapışmayacağına karar verecek olan şey, dış rastlantılar ve tam olarak söylemek gerekirse öznenin *tarihidir.* Oidipus kompleksinin doğuşunu belirleyen şey, çocuğun ailesi içindeki durumudur: başka türlü ailelerden kurulu daha başka toplumlarda -ve örneğin Pasifik'teki Mercan Adaları'nda yaşayan ilkellerde gözlemlendiği gibi- bu kompleks oluşamaz. Ayrıca bu kompleksin ergenlik çağında "tasfiye olmasına" ya da tersine, cinsel yaşamın kutbu olarak kalmasına karar verecek olanlar da yine dış rastlantılardır. Böylece ve tarih aracılığıyla, Freud'un dikey determinizmi yatay bir determinizme yönlendirilmiş olarak kalır. Elbette falanca sembolik edim gizli ve güncel bir arzuyu ifade eder, aynı biçimde bu arzu daha derin bir kompleksi ortaya koyar ve bu da aynı psişik süreç birliği içinde gerçekleşir; ama kompleks

yine de sembolik tezahüründen önce vardır ve olduğu haliyle, klasik bağlantılar uyarınca geçmiş tarafından oluşturulmuştur: bu bağlantılar yalnızca psikanalizde değil, psişik yaşamı determinist yoldan yeniden oluşturmaya yönelik bütün girişimlerde anıldığını gördüğümüz aktarım, yoğunlaşma, vb. mekanizmalardır. Bunun sonucu olarak, psikanaliz açısından gelecek boyutu mevcut değildir. İnsan-gerçekliği, ekstazlarından birini yitirir ve yalnızca şimdiki zamandan kalkıp geçmişe giden bir gerileyişle yorumlanmak zorunda kalır. Aynı anda, öznenin kendi edimleri aracılığıyla imlenen temel yapıları, *özne* için değil de bu ünlemleri belirtikleştirmek üzere söylemsel yöntemler [methodes discursives] kullanan nesnel bir tanık için imlenir. Özneye, edimlerinin doğrultusuna ilişkin hiçbir preontolojik anlayış tanınmaz. Ve bu da oldukça iyi bir biçimde düzenlenir, çünkü her şeye rağmen, bu edimler amaçlarını gelecek içine kaydetmeye çalışacağına -ilke olarak erimdışı olan- geçmişin bir sonucundan ibaret olarak kalırlar.

Bu yüzden kendimizi psikanalitik *yöntemden* esinlenmekle sınırlamak zorundayız, yani bir edimin imlemlerini ortaya çıkartırken şu ilkeden yola çıkacağız: ne kadar önemsiz olursa olsun her eylem, daha önceki psişik halin basit bir sonucu olmadığı gibi çizgisel bir determinizme de bağlı değildir. Tam tersine, ikincil bir yapı olarak topyekûn yapılarla ve sonuçta, kendisi olduğum bütünlükle her eylem bütünleşir. Aksi halde, kendimi gerçekten de ya her biri bir önceki tarafından dışsallık halinde belirlenmiş fenomenlerin yatay bir akışı olarak anlamak zorunda kalırdım — ya da kiplerinin anlamdan yoksun akışını destekleyen bir töz olarak. Bu iki anlayış da bizi kendi-içini kendindeyle karıştırmaya götürecektir. Ama psikanalizin yöntemini kabul edersek -bir sonraki bölümde bu konu üzerinde uzun boylu duracağız- onu *ters yönde* uygulamamız gerekir. Nitekim her edimi *anlaşılabilir* fenomen olarak düşünüyor ve Freud'un determinist "rastlantı"sını da kabul ediyoruz. Ama düşünülen fenomeni geçmişten kalkarak anlayacağımıza, anlaşılır edimi geleceğin şimdiki hale doğru bir dönüşü gibi kavrıyoruz. Yorgunluğuma katlanma tarzım bir bayırı tırmanmamdaki rastlantıya ya da geceyi az çok sıkıntılı bir durumda geçirmiş olmama asla bağlı değildir: bu etmenlerin yorgunluğumun kendisini oluşturmaya katkıları olabilir, ama bu yorgunluğa katlanma tarzıma katkıları yoktur. Ancak biz bu olguda, Adler'in bir tilmizi gibi, örneğin aşağılık duygusunun -bu kompleksin daha önceki bir oluşum

olması anlamında- bir tezahürünü görmeyi kabul etmiyoruz. Yorgunluğa karşı mücadelenin öfkeli ve katı bir biçiminin aşağılık duygusu diye adlandırılan şeyin ifadesi olabileceğini kabul ediyoruz. Ama aşağılık duygusunun kendisi, kendi-içinimin, başkası karşısında ve dünya üzerindeki bir projesidir. Bu haliyle her zaman için aşkınlıktır, yine bu haliyle, kendini seçme tarzıdır. Kendisiyle mücadele ettiğim ve bununla birlikte kabul ettiğim bu aşağılık duygusunu daha başından itibaren ben *seçtim.* Bu duyguyu benim çeşitli "başarısız davranışlarım" imledi hiç şüphesiz, ama aşağılık duygusu tam da benim başarısız davranışlarımın kendisine atılımda bulunulan plan olarak ve varlığımın genel istencesi olarak düzenlenen bütünlükten başkaca bir şey değildir ve her başarısız davranış aşkınlıktır, çünkü her seferinde imkânlarıma doğru gerçeğin ötesine geçerim: örneğin, yorgunluğa boyun eğmek, ötesine geçilmesi gereken yolda "ötesine geçilmesi fazlasıyla güç olan yol" anlamını oluşturmak suretiyle yolu aşmaktır. Aşağılık duygusu gelecekten ve benim imkânlarımdan hareketle belirlenmeden ciddi bir biçimde irdelenemez. Hattâ "ben çirkinim", "ben aptalım" vb. türü tespitler bile, doğası gereği öncelemelerdir [anticipations]. Burada söz konusu olan çirkinliğimin salt tespiti değil, girişimlerim karşısında kadınların ya da toplumun temsil ettikleri terslik katsayısının kavranmasıdır. Ve bu da ancak bu girişimleri seçerken ve bu seçimde keşfedilebilir. Nitekim aşağılık duygusu, başkasından daha aşağı gördüğüm kendimin özgür ve topyekûn projesidir, başkası-için-var-lığımı üstlenmeyi seçim tarzımdır, üstesinden gelinemez bir skandal olan başkasının varlığı karşısında bulduğum özgür çözümdür. Nitekim aşağılık duygumdan kaynaklanan tepki ve başarısız davranışlarım, kendi seçimim olarak bu duyguyu dünya üzerinde özgürce taslaklaştırmamdan hareketle anlaşılmalıdır. İnsanın her tepkisinin *a priori* olarak kavranabilir olduğu konusunda psikanalistlerle aynı görüşteyiz. Ama söz konusu tepkiyi daha önceki bir tepkiyle açıklamaya çalışarak, tam da bu "kavranabilirliği" bilmezden geldikleri için psikanalistleri eleştiriyoruz, onların bu tutumu nedensel mekanizmayı yeniden devreye sokar: anlayış başka türlü tanımlanmak zorundadır. Belli bir mümkün olana doğru kendi kendinin projesi olan her eylem kavranabilirdir. Önce, dolaysız bir biçimde yakalanabilen akılcı bir içerik sunan olarak eylem kavranabilirdir; -bir süre dinlenmek *için* sırt çantamı yere koyarım- yani eylemin kendisine doğru atılımda bulunduğu mümkün olanı ve hedeflediği amacı dolaysız bir

biçimde yakaladığımızda anlaşılabilirdir. Sonra da, düşünülen mümkün olanın başka mümkün olanlara, bunların daha başkalarına ve böylece kendisi olduğum nihai imkâna kadar göndermesi bağlamında eylem kavranabilirdir. Ve anlama, birbirine ters iki doğrultuda gerçekleşir: geriye doğru bir psikolojik analizle, söz konusu edimden benim için nihai mümkün olana kadar çıkılır. Sentetik bir ilerleme aracılığıyla da bu nihai mümkün olandan yeniden söz konusu edime kadar inilir ve onun formun tamamıyla nasıl bütünleştiği kavranır.

Nihai imkânımız diye adlandırdığımız bu form ötekiler gibi *bir* mümkün olan değildir — Heidegger'in öne sürdüğü gibi ölmek ya da "artık dünyadaki mevcudiyetini gerçekleştirememek" imkânı olsa bile. Nitekim her tekil imkân bir bütün içinde eklemlenir. Nihai imkânı bütün güncel mümkün olanlarımızın birlikçi sentezi gibi düşünmek gerekir; bu mümkün olanlardan her biri, belirlenmemiş bir biçimde nihai imkânın içindedir ve tikel bir rastlantı, bütüne aidiyetini ortadan kaldırmadan bu mümkün olanı belirginleştirene kadar orada kalır. Nitekim herhangi bir nesnenin algısal yakalanışının *dünya fonu* üzerinde gerçekleştiğine kitabımızın İkinci Kısmı'nda[116] işaret ettik. Demek istediğimiz şuydu: psikologların "algı" diye adlandırma alışkanlığında oldukları şey, belli bir anda gerçek anlamda "görülen" ya da "işitilen", vb. nesnelerle sınırlı olamaz, söz konusu nesneler çeşitli içerim, ima [implication] ve imlemler [signification] aracılığıyla kendinde varolanın bütünlüğüne gönderirler ve nesneler *bu bütünlükten itibaren* kavranır. Nitekim bu masadan hareketle giderek içinde bulunduğum odaya, sonra oradan çıkınca, sofaya, merdivene, sokağa geçtiğim ve en sonunda da sınırdaki bir geçiş olarak dünyayı tüm varolanların toplamı gibi kavradığım doğru değildir. Tam tersine, herhangi bir araç-şeyi, tüm varolanların mutlak bütünlüğünden hareketle algılayamam, çünkü benim birinci varlığım dünyanın-içinde-varlıktır. Nitekim şeyler insan için "*varolduğu*" ölçüde, şeylerin içinde bütünleşmeye doğru devamlı bir çağrı buluruz; bunun sonucunda bu şeyleri kavramak için, bütünsel ve dolaysızca gerçekleşen bütünlükten kalkıp ancak bu bütünlüğe nispetle yorumlanabilen falanca tekil yapılanmaya kadar ineriz. Ama öte yandan bir dünya *varsa*, nedeni dünyada bir kalemde ve bütünlük halinde belirmiş olmamızdır. Gerçekten de, aşkınlığa ayırdığımız bölümde, kendinde şeyin yalnızca kendi aracılığıyla dünyaya

ilişkin hiçbir birlik yaratmaya muktedir olmadığına işaret etmiştik. Ne var ki belirişimiz bir çiledir, şu anlamda ki, bir dünyanın varolması için kendi kendimizi hiçleniş içinde yitiririz. Böylece dünya-içinde-varlığın karşılaştığı ilk fenomen, kendindenin ya da dünyanın bütünlüğü ile benim bütünlüğü bozulmuş bütünlüğüm arasındaki kökensel ilişkidir: kendimi dünyanın bütünlüğü içinde tamamıyla seçerim. Ve nasıl ki dünya*dan* kalkıp tikel bir *buradakine* geliyorsam, bütünlüğü bozulmuş bütün olarak kendi-kendimden kalkarak tekil imkânlarımdan birinin taslağına gelirim, çünkü tikel bir *buradaki*ni, ancak kendi-kendimin tikel bir projesi vesilesiyle dünya fonunda yakalayabilirim. Ama bu durumda, falanca *buradak*ini ancak şu ya da bu imkâna doğru onun ötesine geçmek suretiyle dünya fonu üzerinde yakalayabildiğim gibi, aynı biçimde ancak *buradaki*nin ötesinde yer alan şu ya da bu imkâna doğru nihai ve bütünsel imkânımın fonunda atılımda bulunabilirim. Böylece, bütün tekil mümkün olanlarımın kökensel bütünleşmesi olarak nihai ve toplam imkânım ile varlıkta belirişimle varolanlara gelen bütünlük olarak dünya, kesinlikle bağlılaşık iki nosyondur. Çekici ancak dünya fonu üzerinde algılayabilirim (yani onu "çakmak" için kullanabilirim); ama buna karşın bu "çakma" edimine de ancak kendi bütünlüğümün fonunda ve bütünden kalkarak girişebilirim.

Böylece özgürlüğün temel edimini bulduk; irdeleme durumunda kalabileceğim tikel eyleme anlamını veren de bu temel edimdir: durmadan yenilenen bu edim benim varlığımdan faklı değildir; dünya üzerinde kendi kendimi seçişim ve aynı anda da dünyanın keşfidir. Bu da psikanalizin başlangıçta karşılaştığı bilinçaltı engelinden kurtulmamıza imkân verir. Nitekim şöyle bir itirazla karşılaşabiliriz: eğer bilincin içinde, olmak bilinci olmayan hiçbir şey bulunmuyorsa bu temel seçimin de *bilinçli* seçim olması gerekir; oysa yorgunluğa boyun eğdiğinizde, bu edimin varsaydığı tüm içerimlerin bilincinde olduğunuzu olumlayabilir misiniz? Cevap olarak bunların tümüyle bilincinde olduğumuzu söyleyeceğiz. Ancak bu bilincin kendisi de, genel olarak bilincin yapısı ve yaptığımız seçimle sınırlı olmak zorundadır.

Seçimle ilgili olarak bir noktayı vurgulamak gerekir: burada asla bilinçli bir seçim söz konusu değildir. Ve bunun nedeni de söz konusu seçimin bir kararlaştırma ediminden *daha az* bilinçli ya da *daha az* belirtik olması değil, tersine, her türlü kararın temeli olması ve daha önce gördüğümüz gibi, bir kararın kökensel bir seçimden itibaren

yorumlanmasıdır. Şu halde kökensel özgürlüğü âmillerin ve sâiklerin *nesneler* olarak *konumu* gibi düşünen, sonra da bu âmil ve sâiklerden itibaren seçimi bir *karar* haline getiren yanılsamadan sakınmak gerekir. Tam tersine, âmil ve sâik varolduğu anda, yani şeylerin ve dünyanın yapılarına ilişkin bir değerlendirmeye gidildiği anda, amaçların konumu ve dolayısıyla da seçim esasen vardır. Ama bu, derindeki seçimin bu yüzden bilinçaltı bir edim olduğu anlamına gelmez. Seçim, bizim kendimizle ilgili bilincimizle bir ve aynı şeydir. Bildiğimiz gibi bu bilinç ancak konumsal olmayan bilinç olabilir: biz-bilinçtir, çünkü varlığımızdan ayrı değildir. Ve varlığımız tam da kökensel seçimimiz olduğundan, seçim(in) bilinci biz(e) ilişkin bilincimizle özdeştir. Seçim yapmak için bilinçli olmak ve bilinçli olmak için de seçmek gerekir. Seçim ve bilinç bir ve aynı şeydir. Bilincin "ayıklama olduğunu" bildiren birçok psikologun hissettiği şeydir bu. Ama bu ayıklamayı ontolojik temeline götürmedikleri için, elemenin bir yandan da tözsel bir bilincin nedensiz işlevi olarak göründüğü bir alan üzerinde kalmışlardır. Bu eleştiri özellikle Bergson'a yöneltilebilir. Ama bilincin hiçleştirme olduğu iyice kavranırsa, kendi kendimizin bilincine sahip olmakla kendimizi seçmenin aynı şey olduğu anlaşılır. Gide gibi ahlakçıların, duyguların saflığını tanımlamak istedikleri zaman karşılaşmış oldukları güçlükleri açıklayan şey de budur. Gide[117], istenen bir duygu ile *duyumsanan* bir duygu arasında ne fark vardır diye soruyordu. Doğrusunu söylemek gerekirse hiçbir fark yoktur; "sevmek istemek" ve sevmek aynı şeydir, çünkü sevmek, sevmenin bilincine vararak kendini seven olarak seçmektir. JtccSoç *[Pathos]* özgürse, seçimdir. Descartesçı *cogito*'yu genişletmek gerektiğine -özellikle de Zamansallık'la ilgili bölümde- yeterince işaret ettik. Aslında, daha önce de gördüğümüz gibi, kendi(nin) bilincine varmak, asla anın bilincine varmak anlamına gelmez, çünkü an zihnin bir görüşünden ibarettir. Diyelim ki böyle bir bilincin varolduğunu düşündük, bu durumda bile kendini anın içinde kavrayan bir bilinç başkaca *hiçbir şeyi* kavrayamazdı. Ben kendimle ilgili olarak, ancak şu ya da bu girişime angaje olan, şu ya da başarıyı uman, şu ya da bu çıkıştan çekinen ve bu öncelemeler bütünü aracılığıyla kendi *figürünü* tümüyle taslaklaştıran *bir falanca* adamın bilincine sahip olabilirim. Ve yazmakta olduğum şu anda, kendimi gerçekten de böyle kavrarım; kâğıdın üzerine işaretler çizen elimin basit algısal bilinci değilim, kitabın tamamlanmasına kadar, bu

kitabın -ve genel olarak da felsefeyle uğraşmanın- hayatımdaki anlamına kadar, bu elin çok ilerisindeyim; şöyle bir düşünceyi şu ya da bu tarzda serimlemek ya da bir an için yazmayı bırakmak ya da şif ya da bu göndermeyi aradığım bir kitabı karıştırmak, vb. gibi daha kısıtlı imkânlara yönelik bazı projeler de ana projenin çerçevesi içine, yani olduğum şeyin çerçevesi içine sıkışırlar. Ne var ki bu topyekûn seçime analitik ve farklılaşan bir bilincin tekabül ettiğini sanmak hatalıdır. Benim nihai ve başlangıç projem -çünkü bu proje aynı anda bu ikisidir-, ileride göreceğimiz gibi, her zaman için varlık sorununa ilişkin bir çözüm taslağıdır. Ama bu çözüm önce düşünülüp sonra gerçekleştirilmiş değildir: biz bu çözümüz, onu bizatihi angajmanımızla varederiz ve dolayısıyla bu çözümü ancak yaşayarak kavrayabiliriz. Nitekim her zaman için bütünüyle kendi kendimize mevcutuz, ama tam da tümüyle mevcut olduğumuz için, kendimize dair analitik ve ayrıntılı bir bilince sahip olmayı umamayız. Zaten bu bilinç ancak konuşlandırıcı-olmayan bilinç olabilir.

Ama öte yandan dünya, bizatihi eklemlenişiyle bize tastamam ne isek onun imgesini gönderir. Bu imgeyi -bunu da daha önce gördük- analiz edebildiğimiz, yani ayrıntılı hale getirip analize tabi tuttuğumuz için değil — ama dünya bize zorunlulukla bizim olduğumuz gibi göründüğü için; kendimize doğru dünyanın ötesine geçerek dünyayı olduğu haliyle görünür kılarız. Kendimizi seçerken dünyayı da -kendinde dokusu içinde değil, ifade ettikleriyle, imlemi içinde- seçeriz. Nitekim içsel olumsuzlama -kendimizin dünya olduğunu yadsıyarak, dünyanın dünya şeklinde belirmesini sağladığımız o içsel olumsuzlama- aynı zamanda bir mümkün olana doğru atılım olduğu sürece varolacaktır. Kendimi cansız olana emanet etme, kendimi bedenime terk etme tarzım -ya da tersine, bunlardan birine ya da ötekine karşı katılaşmam- bedenimi ve cansız dünyayı kendi değerleriyle birlikte ortaya çıkartır. Bunun sonucu olarak, burada da yine kendimin ve temel projelerimin tam bir bilincini taşırım ve bu kez, bu bilinç konumsaldır. Ne var ki, tam da konumsal olduğu için, bana gösterdiği de olduğum şeyin aşkın imgesidir. Şeylerin değeri, araçsal rolleri, gerçek yakınlıkları ya da uzaklıkları (bunun onların mekânsal yakınlıkları ya da uzaklıklarıyla hiçbir münasebeti yoktur) imgemi, yani seçimimi taslaklaştırmaktan başkaca bir şey yapmaz. Buruşuk ya da ütülü, sıradan ya da özenli giysilerim (üniforma ya da takım elbise, mintan ya da kolalı gömlek), mobilyalarım, evimin bulunduğu sokak, yaşadığım kent,

çevremdeki kitaplar, oyalanma alışkanlıklarım, benim olan her şey, yani sonuçta durmadan bilincinde olduğum dünya -en azından baktığım ya da kullandığım nesne aracılığıyla içerilmiş imlem olarak-, her şey bana seçimimi, yani varlığımı öğretir. Ama konumsal bilincin yapısı öyledir ki, bu bilgiyi kendi kendimin öznel bir kavranışına indirgeyemem ve bu bilinç beni daha önceki nesnelerin düzeniyle bağlantı halinde ürettiğim ya da kullandığım başka nesnelere gönderirken dünya üzerindeki figürümü giderek biçimlendirdiğimin farkına bile varmam. Nitekim kendisi olduğumuz seçimin bilincine tümüyle sahibiz. Ve eğer, bu açıklamalar uyarınca *seçilmiş-olmamızın* değil, kendimizi *seçmemizin* bilincine sahip olmamız gerektiği yönünde bir itirazla karşılaşırsak, cevabımız şudur: bu bilinç iki "his" [sentiment] aracılığıyla, içdaralması ve sorumlulukla ortaya çıkar. Gerçekten de, bilincimiz düpedüz ve sadece özgürlük olduğu ölçüde, içdaralması, vazgeçme, sorumluluk da kâh gizliden gizliye, kâh olanca güçle, bu bilincin *niteliğini* oluştururlar.

Biraz önce bir soru soruyorduk: diyorduk ki; yorgunluğa boyun eğdim ve hiç şüphesiz başka türlü de *davranabilirdim*, ama ne *pahasına*? Şimdi bu soruya cevap verebilecek durumdayız. Nitekim analizimiz, bu edimin *nedensiz* olmadığını bize gösterdi. Elbette bu edim daha önceki bir bilinç "hali"nin içeriği olarak düşünülen bir âmille ya da bir sâikle açıklanmıyordu; ama bütünleyici parçası olduğu kökensel bir projeden hareketle yorumlanmak zorundaydı. O zaman, aynı anda benim kendime ilişkin kökensel seçimimdeki temel bir değişimi varsaymaksızın edimin değişime uğratılmış olabileceğini varsaymanın mümkün olmadığı besbelli hale gelir. Yorgunluğa bu biçimde boyun eğmem ve yolun kenarına çöküvermem, bedenime ve cansız kendindeye karşı başlangıçta yer alan belli bir katılaşmayı ifade eder. Tavrım dünyaya belli bir bakış çerçevesinde konumlanır ve bu bakışta zorluklar "katlanmaya değmez" gibi görünebilirler, yine bu bakışta, âmil, tam da salt konuşlandırıcı-olmayan bilinç olduğundan ve dolayısıyla mutlak bir amaca doğru kendinin başlangıç projesi (kendi-için-kendindenin belli bir görünüşü) olduğundan, yürüyüşümü durdurma *sâiki* olarak dünyanın kavranmasıdır (sıcak, kentten uzaklaşmış olmak, çabaların nafileliği, vb.). Böylece bu *mümkün olan,* yani duraklamak, *teoride,* ancak nihai ve başlangıçtaki mümkün olandan itibaren, ta kendisi olduğum tüm mümkün olanların hiyerarşisiyle ve bu hiyerarşi içinde bir anlam kazanır. Bu, *zorunlu olarak durmam gerektiğini*

değil, yalnızca şunu içerir: ancak dünya-içinde-olmamın radikal bir değişikliğiyle, yani başlangıç projemdeki ani bir başkalaşımla, yani kendi kendime ve amaçlanma ilişkin bir başka seçimle durmaktan vazgeçebilirim. Zaten bu değişim her zaman için mümkündür. Açığa çıktığında bilincimize özgürlüğümüzü gösteren içdaralması, başlangıç projemizin bu devamlı değişebilirliğine tanıktır. İçdaralmasında kavradığımız olgu sadece kendilerine doğru atılımda bulunduğumuz mümkün olanların gelecekteki özgürlüğümüz tarafından durmadan kemirilmeleri değildir. Bunun yanı sıra seçimimizi, yani kendi kendimizi, *doğrulanamaz* olan gibi de yakalarız, yani bu seçimi daha önceki hiçbir gerçekten türemeyen, tam tersine gerçeği oluşturan imlemler bütününde temel işlevi görmek zorunda olan şey olarak kavrarız. Doğrulanamazlık yalnızca varlığımızın mutlak olumsallığının öznel kabulü değildir, ayrıca bu olumsallığı üstlenmenin içselleştirilmesidir. Çünkü -daha sonra göreceğimiz gibi- hiçlediği kendindenin olumsallığından kaynaklanan seçim, bu olumsallığı kendi-içinin kendisini nedensizce belirlediği düzleme taşır. Nitekim durmadan seçimimize angaje oluruz ve durmadan bu seçimi aniden tersine çevirme, gidişatı durdurma imkânına sahip olmanın bilincini taşırız, çünkü geleceği bizatihi varlığımızla projeleştiririz ve ne olduğumuzu gelecek aracılığıyla kendi kendimize duyurarak bu varlığı varoluşsal özgürlüğümüzle durmadan kemiririz. Ne var ki asla *gerçek* düzeyine geçilmeden her zaman *mümkün* olarak kalan bu gelecek üzerinde hiçbir etkimiz olmaz. Böylece şimdiki seçimimizin hiçlenişi bizi durmadan *tehdit eder,* kendimizi olduğumuzdan başka türlü seçmenin -ve dolayısıyla başka bir hale gelmenin- devamlı tehdidini yaşarız. Seçimimiz mutlak olduğu için *kırılgandır,* yani bu seçimle özgürlüğümüzü ortaya koyarken, aynı anda da bu seçimin, ileride kendisi olacağım bir öte için geçmişleştirilmiş bir *beri* haline gelmesinin devamlı imkânını da ortaya koyarız.

Bununla birlikte, şunu iyi anlayalım: güncel seçimimiz öyledir ki, onu daha sonraki bir seçim aracılığıyla geçmişleştirmek için bize hiçbir *sâik* sağlamaz. Gerçekten de, bizi kısmi eylemlere yöneltebilecek olan bütün âmilleri ve sâikleri kökensel olarak yaratan odur, imlemleriyle, araç-bileşimleriyle ve terslik katsayısıyla dünyayı düzenleyen odur. Doğduğumuz günden ölümümüze kadar bizi tehdit eden bu mutlak değişim devamlı olarak öngörülmez ve anlaşılmaz kalır. Hattâ daha başka temel tutumları *mümkün olanlar* olarak düşünsek bile, bunları ancak dışarıdan

bakarak ve başkasının tavırlarıymış gibi düşünürüz. Bu tutumları, kendi davranışlarımıza atfetmeye çalıştığımızda bile, bu tavırlar dışsallıklarını ve aşılmış-aşkınlık olma vasıflarını koruyacaklardır. Nitekim bunları “anlamak”, esasen bunları seçmiş olmaktır. Bu konuya döneceğiz.

Ayrıca, kökensel seçimi de “her an ortaya çıkan” şey gibi düşünmememiz gerekir; bu, Husserl’in içinden çıkamadığı, bilincin ancı [instantaneiste] kavranışına geri dönmek olur. Tam tersine, kendini zamansallaştıran bilinç olduğuna göre, kökensel seçimin zamanı yaydığını ve üç ekstazın birliğiyle aynı şey olduğunu düşünmek gerekir. Kendimizi seçmek, kendimizi hiçleştirmektir, yani bir geleceğin ortaya çıkıp, geçmişimize bir anlam kazandırarak ne olduğumuzu bize bildirmesini sağlamaktır. Nitekim Descartes’ta olduğu gibi, t anındaki seçimimin *t*, anındaki seçimim üzerinde etkiyemeyeceği biçimde ve birbirinden hiçliklerle ayrılan bir anlar ardışıklığı yoktur. Seçmek, angajmanımla birlikte somut ve devamlı sürenin belli bir sonlu yayılımının [extension] belirmesini sağlamaktır ve bu süre tam da beni kökensel olarak mümkün olanların gerçekleşmesinden ayıran süredir. Böylece, özgürlük, seçim, hiçleme, zamansallık bir ve aynı şeydir.

Bununla birlikte *an,* filozofların beyhude bir icadı değildir. Elbette, kendi işime angaje olduğumda öznel an yoktur; örneğin, düşüncelerimi toparlamaya ve düzene sokmaya çalışarak yazmakta olduğum şu sırada benim için an yoktur, yalnızca beni tanımlayan ereklere (bu kitabın temelini oluşturan düşüncelerin açık hale getirilmesi) doğru kendi kendimin devamlı kovalanan-kovalanışı vardır; ama yine de *an* bizi durmadan *tehdit eder.* Yani biz bizatihi özgürlüğümüzün seçimiyle, anı her zaman için ekstatik birliğimizin kırılması olarak gösterebiliriz. O halde an nedir? An, somut bir projenin zamansallaşma süreci içinden kesilip çıkartılamaz: bunu biraz önce gösterdik. Ama an bu sürecin ilk terimine ya da son terimine de (eğer varolmak zorundaysa) indirgenemez. Çünkü bu terimlerin her ikisi de sürecin bütününe içeriden katılmışlardır ve onun bütünleyici parçasıdırlar. Şu halde bunların her ikisi de anın özelliklerinden ancak birine sahiptirler: nitekim ilk terim, ilk terimi olduğu bu sürece *onun* başlangıcı olduğu için katılır. Ama öte yandan, *bir* başlangıç olmasından ötürü daha önceki bir hiçlik tarafından sınırlandırılır. Son terim sona erdirdiği sürecin sonu olmasından ötürü ona katılır: son nota da ezgiye aittir. Ama *bir* son olmasından ötürü peşinden gelen bir hiçlik tarafından sınırlandırılır. Anın varolabilmesi çifte bir hiçlikle sınırlandırılmasını gerekir. Eğer an, zamansallaşma süreçlerinin hepsinden önce verilecek olursa, bütünüyle kavranamaz olur, bunu daha önce gösterdik. Ama zamansallaşmamızın bizatihi gelişimi içinde, daha önceki süreçlerin çöküşünden sonra birtakım

süreçler belirirse, anları üretebiliriz. O zaman an, bir başlangıç *ve* bir son olur. Kısacası, eğer bir projenin sonu bir başka projenin başlangıcıyla raslaşırsa ortaya ikircikli bir zamansal gerçeklik çıkar ve bu gerçekliği, başlangıcı olmasından ötürü daha önceki bir hiçlik ile sonu olmasından ötürü daha sonraki bir hiçlik sınırlandırır. Ama bu zamansal yapılanma, ancak başlangıcın kendisi de geçmişleştirdiği sürecin sonu gibi verilirse somutlaşır. Kendini daha önceki bir projenin sonu gibi veren bir başlangıç; an, işte böyle olmalıdır. Şu halde an, aynı bir edimin birliği içinde kendi kendimize başlangıç ve son oluyorsak varolur. Şimdi, temel projemizdeki radikal bir değişim durumunda ortaya çıkan şey tam da budur. Nitekim bu değişimin özgürce seçilmesiyle birlikte biz olan bir projeyi zamansallaştırır ve seçtiğimiz varlığı bir gelecek aracılığıyla kendi kendimize bildiririz; böylece salt şimdiki zaman başlangıç olarak yeni zamansallaşmaya ait olur ve kendine özgü başlangıçlık doğasını orada beliren gelecekten alır. Gerçekten de başlangıç olarak nitelemek üzere salt şimdiki zamana geri dönebilen yalnızca gelecektir, aksi takdirde, bu şimdiki zaman herhangi bir şimdiki zamandan başkaca bir şey olmaz. Böylece seçimin şimdiki zamanı, başlatılan yeni bütünle bütünleşen yapı olarak esasen bu bütüne aittir. Ama öte yandan da bu seçimin, şimdiki zamanın daha olacak olduğu geçmişle *bağlantı halinde* belirlen-memesi mümkün değildir. Hattâ şimdiki zaman, ilke olarak, ikame ettiği seçimi geçmiş olarak kavrama kararıdır. İmana gelen bir Tanrı-tanımaz sadece bir inanan değildir: Tanrı-tanımazlığı kendiliğinden yadsımış, içindeki Tanrı-tanımaz olma projesini geçmişleştirmiş bir inanandır. Böylece yeni seçim, bir son olarak başlangıç ve başlangıç olduğu ölçüde de son olarak verilir; çifte bir hiçlikle sınırlanmıştır ve bu haliyle varlığımızın ekstatik birliği içinde bir kırılma gerçekleştirir. Bununla birlikte anın kendisi de bir hiçliktir, çünkü bakışımızı nereye çevirirsek çevirelim kavrayacağımız tek şey sürekli bir zamansallaşmadır; bu zamansallaşma, bakışımızın yönüne göre ya nihai sonunu kendisiyle birlikte sürükleyerek henüz geçmiş olan tamamlanmış ve kapalı dizi olacaktır — ya da başlayan ve ilk terimi gelecekteki bir imkân tarafından kapılan ve sürüklenen yaşayan zamansallaşma olacaktır.

Böylece her temel seçim kovalanan-kovalanışın yönünü tanımlarken bir yandan da kendini zamansallaştırır. Bu demek değildir ki temel seçim bir *ilk atılım* [elan initial] *verir* ya da bu seçimin sınırları içinde durduğum ölçüde yararlanabileceğim, edinilmiş bir şey vardır. Tersine, hiçleyiş

durmadan devam eder ve bu yüzden seçimin özgürce ve durmadan yinelenmesi kaçınılmazdır. Ne var ki, bu yineleme, seçimimi özgürce yinelediğim ölçüde *an be an* değildir: çünkü o zaman an yoktur; yineleme sürecin bütünlüğüne öylesine sıkıca karışmıştır ki, herhangi bir anlık imleme sahip olmadığı gibi sahip olması da mümkün değildir. Ama seçimim tam da özgür olduğu için ve özgürlük tarafından durmadan yinelendiği için, sınırı da bizatihi özgürlüktür; yani anın hayaleti seçime sürekli musallat olur. Seçimimi *tekrar ele alacağım* ölçüde, sürecin geçmişleşmesi şimdiki zamanla tam bir ontolojik devamlılık halinde gerçekleşir. Geçmişleşen süreç, bir *bilme* formunda, yani kendi amaçlarına doğru atılımda bulunan bir bilinç için, asla *nesne* olmadan yaşanmış ve içselleştirilmiş imlem formunda düzenlenmiş olarak, şimdiki hiçlenişte kalır. Ama tam da özgür olduğum içindir ki, yakın geçmişimi her zaman için nesne halinde ortaya koyabilirim. Bunun anlamı şudur: önceki bilincim kendi kendisini birlikte-mevcut olan gerçeğin içsel olumsuzlanması olarak oluşturduğu ölçüde ve doğrultusunu “tekrar-ele alışlar” olarak ortaya konan amaçlarla kendine duyurduğu ölçüde, geçmiş(in) konumsal olmayan salt bilinci olduğu halde, yeni seçim sırasında bilinç kendi geçmişini nesne olarak ortaya koyar. Yani bilinç kendi geçmişini *takdir eder* ve kendi nirengilerini ona göre belirler. Yakın geçmişi nesneleştiren bu edim, başka amaçlara ilişkin yeni seçimle aynı şeydir: zamanlaşmanın hiçleyici çatlağı olarak anı ortaya çıkaran bu edimdir.

Bu analizle varılan sonuçları bir başka özgürlük teorisiyle, örneğin Leibniz’inkiyle kıyaslamak, bu sonuçların anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bizim için olduğu gibi Leibniz için de, Âdem elmayı aldığında, onu almaması da *mümkün* olabilirdi. Ne var ki hem Leibniz’e hem de bize göre, bu davranışın öylesine çok sayıda ve öylesine dal budak salmış ima ve içeriği vardır ki, Âdem’in elmayı almamasının da mümkün olduğunu söylemek, sonuçta bir başka Âdem’in mümkün olduğunu söylemektir. Böylece Âdem’in olumsallığı özgürlüğüyle aynı şeydir, çünkü bu olumsallık, bu gerçek Âdem’in sonsuz sayıda mümkün Âdem’lerle çevrili olduğu anlamına gelir. Bu mümkün Âdem’lerin her birinin gerçek Âdem karşısındaki vasıflarını, onun bütün yüklemlerinin, yani sonuçta onun tözünün, hafif ya da derin bir biçimde değişikliğe uğramasıyla kazandıkları anlamına gelir. Şu halde, Leibniz’e göre insan-gerçekliği tarafından talep edilen özgürlük üç farklı nosyonun düzenlenmesi gibidir: 1) bir edimi

yerine getirmeye rasyonel olarak karar veren kişi; 2) eyleyen olarak bizatihi doğasıyla bu edimi tastamam kavranılır kılan kişi; 3) olumsal olan, yani aynı durumda başka edimler gerçekleştiren başka bireyler gibi varolan kişi özgürdür. Ne var ki, mümkün olanların zorunlu bağlantısı yüzünden Âdem'in başka türlü bir davranışı, ancak başka bir Adem için ve onun tarafından mümkündür ve bir başka Âdem'in varoluşu da bir başka dünyanın varoluşunu gerektirir. Leibniz gibi biz de Âdem'in davranışının tüm kişiliğini angaje ettiğini ve başka türlü bir davranışın Âdem'in başka bir kişiliğinin sınırları içinde ve ışığında kavranması gerektiğini kabul ediyoruz. Ama Leibniz, Âdem'in bizatihi tözü görüşünü formülleştirip bu tözü bir öncül olarak en başa yerleştirir ve Âdem'in edimini de bu tözün kısmi sonuçlarından biri olarak bu tözden türetirken, yani kronolojik düzeni mantıksal düzenin sembolik bir ifadesinden ibaret olmaya indirgerken, özgürlük fikrinin tümüyle karşısında yer alan bir zorunlulukçuluğun içine düşer. Nitekim buradan çıkan sonuç, bir yandan edimin Âdem'in bizatihi özü tarafından kesinlikle zorunlu kılınmasıdır. Böylece özgürlüğü mümkün kılan olumsallık, Leibniz'e göre, tümüyle Âdem'in özünde içerilmiş olur. Ve öte yandan bu öz Âdem'in kendisi tarafından değil, Tanrı tarafından seçilmiştir. Bu yüzden Âdem tarafından gerçekleştirilen edimin zorunlulukla Âdem'in özünden kaynaklandığı, dolayısıyla gerçekleşmesinin Âdem'in kendisine bağlı olduğu ve başkaca hiç kimseden kaynaklanmadığı doğrudur, bu da elbette özgürlüğün bir koşuludur. Ama Âdem'in özü, Âdem'in kendisi için bir veridir: onu Âdem seçmemiştir, Âdem olmayı seçemezdi. Bundan dolayı kendi varlığının sorumluluğunu hiçbir biçimde taşımamaktadır. Böylece bu varlık bir kez verili olduğunda, ediminin görece sorumluluğunun ona atfedilebilmesinin fazlaca bir önemi yoktur. Bunun tersine, bize göre Âdem bir özle tanımlanmaz, çünkü insan-gerçekliği için öz varoluştan sonra gelir. Âdem, amaçları konusunda yaptığı seçimle, yani mantıksal düzenle hiçbir ortak yanı bulunmayan ekstatik bir zamansallaşmanın belirişiyle tanımlanır. Böylece Âdem'in olumsallığı, kendi kendisiyle ilgili sonlu seçimi ifade eder. Ama bu andan itibaren ona kişiliğini bildiren şey de geçmiş değil, gelecektir: Âdem, ne olduğunu kendilerine doğru atılımda bulunduğu erekler aracılığıyla öğrenmeyi seçer — yani zevklerinin, eğilimlerinin, nefretlerinin, vb. bütünü ile ve bu bütüne bağlı bir *yön* ve tematik düzen varolduğunda seçer. Böylece Leibniz'e "Elbette, Âdem elmayı almayı seçti, ama Âdem olmayı seçmedi" dediğimiz

zaman, Leibniz'e yönelttiğimiz itiraz, bizim yaklaşımımıza yöneltilebilir olmaktan çıkar. Nitekim bize göre özgürlük sorunu Âdem'in kendisi tarafından yapılan seçimin, yani özün varoluş tarafından belirlenmesinin düzeyinde yer alır. Ayrıca, Leibniz gibi biz de Âdem'in, başka bir Âdem'i gerektiren başka bir davranışının başka bir dünyayı gerektirdiğini kabul ediyoruz, ama bu "başka dünya"yı, içinde öteki Âdem'in yer alacağı bir eş-mümkün olanlar düzeni gibi anlamıyoruz: Âdem'in dünya-içinde-varlığının başka türlü olması, sadece dünyanın başka bir yüzünün açınlanışına tekabül eder. Nihayet, Leibniz'e göre, öteki Âdem tarafından gerçekleştirilmesi mümkün olan davranış bir başka mümkün dünyada düzenlendiğinden, bir mümkün olan olarak ve ezelden ebede, olumsal ve gerçek Âdem'in onu gerçekleştirmesinden önce varolur. Burada da yine, Leibniz için öz varoluştan önce gelir ve kronolojik düzen mantığın ezeli düzenine bağlı kalır. Bunun tersine, bize göre mümkün olan, Âdem'in yeni bir projesiyle yeni imkânlara ilişkin mümkün olan olarak varedilmediğinde, başkası olmanın salt ve form kazanmamış imkânından ibaret olarak kalır. Nitekim Leibniz'in mümkün olanı sonsuza kadar soyut mümkün olan olarak kalır, oysa bizim için mümkün olan ancak kendini mümkün kılarak, yani ne olduğunu Âdem'e duyurmak üzere ortaya çıkar. Bunun sonucunda, Leibniz'de psikolojik açıklamanın düzeni geçmişten şimdiye doğru ilerler ve bu ardışıklık da özlerin ezeli düzenini ifade eden olarak ortaya çıkar; sonuçta her şey mantıksal sonsuzluk içinde dondurulur ve tek olumsallık ilkenin olumsallığıdır, bu da Âdem'in, Tanrısal anlama yetisinin bir postülası olduğu anlamına gelir. Bize göre, tersine, yorumun düzeni kesinlikle *kronolojiktir,* zamanı hiçbir biçimde saklıkla mantıksal *(akıl)* ya da mantıksal-kronolojik *(sebep,* determinizm) bir zincirlenmeye *indirgemeye* çalışmaz. Dolayısıyla bu düzen gelecek zamandan itibaren yorumlanır.

Ama bir noktaya özellikle işaret etmek gerek: yukarıdaki analizlerimiz saklıkla *teoriktir.* Âdem'in bir başka davranışta bulunması yalnızca *teoride* ve ancak Âdem'in kendini Âdem olarak seçtiği amaçların tümden altüst olmasının sınırları içinde mümkündür. Görüşlerimizi önce azami ölçüde basit bir biçimde serimlemek için olaya böyle yaklaştık — ve bu yüzden Leibnizci gibi görünmüş olabiliriz. Aslında, gerçek çok daha başka bir biçimde karmaşıktır. Çünkü gerçekten de yorum düzeni mantıksal değil, baştan sona kronolojiktir: bir edimin, kendi-içinin özgürlüğü

tarafından ortaya konan kökensel amaçlardan itibaren *kavranması* bir *zihin işlemi* olmaz. Ve mümkün olanların, ilk ve nihai mümkün olandan kalkıp kavranmak istenen türev mümkün olana kadar aşağı doğru ilerleyen hiyerarşisinin, bir ilkeden kalkıp onun sonucuna ulaşan tümdengelimli diziyle hiçbir ortak yanı yoktur. Her şeyden önce türev mümkün olanın (yorgunluğa karşı direnmek ya da kendini yorgunluğa terk etmek) temel mümkün olanla bağlantısı, bir *çıkarsanabilirlik [deductibilite*] bağlantısı değildir. Bütünün kısmi yapıyla bağlantısıdır bu. Söz konusu tekil yapıyı "kavramaya" imkân veren, projenin bir bütün halindeki görünüşüdür. Ama Gestaltçılar eksiksiz formların tamlığı'nın bazı ikincil yapıların değişebilirliğini dışlamadığını bize gösterdiler. Belli bir şeklin özgül vasfını değişikliğe uğratmaksızın ona ekleyebileceğim ya da ondan çıkarabileceğim kimi çizgiler vardır. Bunun tersine, şekilden çıkarılmalarıyla birlikte şekli hemen yok eden ve bir başka şeklin ortaya çıkmasına yol açan başka çizgiler de vardır. İkincil mümkün olanların temel mümkün olanla ya da benim için mümkün olanların biçimsel bütünüyle münasebeti konusunda da aynı şey geçerlidir. Düşünülen ikincil mümkün olanın imlemi, elbette her zaman, ben olan imlem bütününe gönderir. Ama başka mümkün olanlar da, imlem bütününü değişikliğe uğratmaksızın ikincil mümkün olanın yerini alabilirler, yani kendilerini her zaman ve aynı ölçüde anlamaya imkân veren form olarak bu bütünü gösterirler — ya da gerçekleşmenin ontolojik düzeni içinde, bütüne ulaşmanın araçları olarak ve bu bütün ışığında, tastamam aynı biçimde proje olarak düşünülmüş olabilirler. Kısacası, kavrayış bir zorunluluğun kavranması değil, fiili bir bağlantının yorumlanmasıdır. Böylece edimlerimizin psikolojik yorumu çoğu kez Stoa'nın "belirsizler" nosyonuna geri dönmek zorunda kalır. Yorgunluğumu gidermek için yolun kıyısına oturmam ya da uzakta gördüğüm handa mola vermek için yüz adım daha atmam belirlenmiş değildir. Bunun anlamı şudur: nihai mümkün olanım olarak seçtiğim bileşik ve topyekûn formun yakalanışı, mümkün olanlardan birinin değil de ötekinin seçilmiş olduğunu anlamak için *yeterli değildir.* Burada, âmillerden ve sâiklerden yoksun bir edim değil, sâiklerin ve âmillerin kendiliğinden bir icadı vardır ve bu icat ediş bir yandan benim temel seçimimin çerçevesi içinde yer alır, bir yandan da bu seçimi zenginleştirir. Bunun gibi, her *buradaki,* dünya fonu üzerinde ve olgusallığımın perspektifi içinde görünmek zorundadır, ama şu anda fondan yükselen form olarak neden bu mürekkep hokkasını değil de bu bardağı

kavradığımı anlamaya ne olgusallığım ne de dünya imkân verir. Bu belirsizler karşısında tümüyle ve koşullanmamış olarak özgürüz. Zaten belirsiz bir mümkün olanı seçme, sonra bir başka mümkün olan için onu terk etme olgusu sürenin kesilmesi olarak *anın* belirlenmesini sağlamaz: tersine, bu özgür seçimlerin hepsi de -ardışık ve çelişik olsalar bile- benim temel projemin birliği içinde bütünleşirler. Bu hiçbir biçimde seçimlerimin nedensiz edimler gibi kavranmak zorunda olduğunu göstermez: nitekim bunlar ne olursa olsunlar, her zaman kökensel seçimden itibaren yorumlanırlar ve bu seçimi zenginleştirip somutlaştırdıkları ölçüde âmillerini de her zaman beraberlerinde taşırlar, yani sâiklerinin bilinci, ya da dilerseniz durumun şu ya da bu tarzda eklemlenmiş olarak yakalanması onlara eşlik eder.

Ayrıca, ikincil mümkün olanın temel mümkün olanla bağlantısına ilişkin kesin bir değerlendirmeyi zorlaştıran şey, bu bağlantı hakkında karar vermek için başvurulabilecek hiçbir *a priori* ölçünün olmamasıdır. Tersine, ikincil mümkün olanı temel mümkün olanın imlemi olarak düşünmeyi seçen bizzat kendi-içindir. Özgür öznenin temel hedefine sırt çevirdiği izlenimini edindiğimiz noktada, çoğu kez gözlemcinin hata katsayısını devreye sokarız, yani düşünülen edimin nihai amaçlarla münasebetini değerlendirmede kendi ölçülerimizden yararlanırız. Ama kendi-için, özgürlüğüyle yalnızca birincil ve ikincil amaçlarını icat etmekle kalmaz: aynı anda da bunları birbirine bağlamaya imkân veren tüm bir yorumlama sistemini icat eder. Dolayısıyla, birincil mümkün olanlardan kalkarak ikincil mümkün olanları anlamak için tümel bir sistem öngörmek hiçbir şekilde söz konusu değildir; özne her durumda kendi mihenk taşlarını ve kişisel kıstaslarını getirmek zorundadır.

Nihayet kendi-için, seçtiği temel amaçlara ters düşen istençli kararlar da verebilir. Bu kararlar ancak istençli, yani düşünümsel olabilirler. Gerçekten de bunlar ancak izlediğim amaçlar konusunda içtenlikle ya da içtenlikten uzak bir şekilde yaptığım bir hatadan kaynaklanabilir ve benim kendisi olduğum âmiller bütünü düşünümsel bilinç tarafından bir nesne kimliğiyle keşfedildiğinde bu hataya düşülebilir. Üzerine düşünülmemiş bilinç kendinin kendi imkânlarına doğru kendiliğinden atılımda bulunması olduğundan, kendi kendisi hakkında asla aldanamaz: nitekim nesnel duruma ilişkin değerlendirme hatalarını, kendiye ilişkin yanılgılar olarak adlandırmaktan kaçınmak gerekir — bunlar, ulaşılmak istenen sonuçların

kesinlikle karşıtı olan sonuçlara yol açabilecek hatalardır, bununla birlikte belirlenen amaçların bilinmemesinin söz konusu olmadığı hatalardır. Buna karşılık düşünümsel tavır bin türlü hata imkânına yol açar ve bunu da, salt âmili -yani üzerine düşünülmüş bilinci- bir hemen-hemen-nesne [quasi-objet] olarak kavrayarak değil de, bu üzerine düşünülmüş bilinç içinde gerçekten psişik nesneler oluşturmayı hedefleyen olarak yapar; bu psişik nesneler, kitabımızın ikinci Kısmı'nın Üçüncü Bölümü'nde gördüğümüz üzere, yalnızca muhtemel nesnelerdir, hattâ sahte nesneler bile olabilirler. Şu halde, bizzat kendimle ilgili hatalar söz konusu olduğunda, başlangıç projemle çelişen, bununla birlikte başlangıç projemi temelden değiştirmeyen birtakım projeleri düşünümsel olarak, yani istenç düzleminde kendime dayatmam mümkündür. Böylece, örneğin, eğer başlangıç projemde, başkalarının arasında kendimi onlardan aşağı biri olarak seçmeyi hedeflemişsem (aşağılık duygusu diye adlandırılan şey) ve eğer, örneğin, kekelemek bu ilk projeden itibaren anlaşılan ve yorumlanan bir davranışsa, birtakım toplumsal nedenlerle ve kendimi başkalarından aşağı görmeye ilişkin seçimimi bilmezden gelerek kekemeliğimi düzeltmeye karar verebilirim. Hattâ yine de kendimi aşağı hissetmekten ve öyle görmek istemekten vazgeçmeksizin *bunu başarabilirim.* Nitekim bir sonuç almak için bazı teknik imkânlardan yararlanmam yeterlidir. Bu, genelde, kendinin istençli reformu diye adlandırılan şeydir. Ama bu sonuçlarla, katlandığım kusurun yalnızca *yeri değişmiş* olur: onun yerine, izlediğim bütünsel amacı kendi tarzında ifade eden bir başkası doğacaktır. Kendi üzerine yöneltilen istençli edimin bu derin etkisizliği şaşırtıcı görünebilir, o yüzden seçilen örneği daha yakından çözümleyeceğiz.

Öncelikle belirtelim ki, bütünsel amaçların seçilişi bütünüyle özgür olmakla birlikte, bu seçim ne zorunlu olarak, hattâ ne de çoğu kez sevinçle gerçekleştirilir. Kendimizi seçme zorunluluğumuzu, güç istenciyle karıştırmamak gerekir. Seçim, boyun eğme ya da huzursuzluk içinde yapılabilir, bir kaçış olabilir, kendini aldatarak gerçekleşebilir. Kendimizi kaçan, ele gelmez, duraksayan, vb. gibi seçebiliriz; hattâ kendimizi seçmemeyi bile seçebiliriz: bu farklı durumlarda, amaçlar, fiili bir durumun ötesinde ortaya konur ve bu amaçların sorumluluğu bize aittir: varlığımız her ne olursa olsun, bu varlık seçimdir ve kendimizi "büyük" ya da "soylu" ya da "aşağı" ve "aşağılanan" olarak seçmek de bize bağlıdır. Ama bizatihi varlık dokumuz olarak tam da aşağılanmayı seçmişsek, kendimizi

aşağılanan, küskün, başkalarından aşağı görülen biri, vb. olarak gerçekleştiririz. Burada imlemden yoksun *veriler* söz konusu değildir. Kendini aşağılanan kimliğiyle gerçekleştiren kişi, bu yoldan kendini birtakım amaçlara ulaşmanın bir *aracı* olarak oluşturur: örneğin, seçilen aşağılanma, tıpkı mazoşizmde olduğu gibi, bizi kendi-için varoluştan kurtarmaya yönelik bir araçla eritilebilir, içimizi daraltan özgürlüğümüzü ötekileri lehine reddeden bir proje olabilir. Projemiz, kendi-için-varlığımızın başkası-için-varlığımız tarafından tümüyle emilmesini amaçlayabilir. Her türlü şıkta, "aşağılık kompleksi", ancak başkası-için-varlığımızın özgürce yakalanmasında temellenmişse ortaya çıkabilir. Durum olarak başkası-için-varlık, *sâik* olarak eyleyecektir, ama bunun için özgür projemizden başka bir şey olmayan bir *âmil* tarafından keşfedilmesi gerekir. Böylece, hissedilen ve yaşanan aşağılık duygusu, bizi bir *şeye* benzer kılmak, yani bizi dünyanın ortasında salt dışsallık olarak varetmek için seçilen araçtır. Ama söylemek bile gereksiz ki aşağılık duygusu bizim bu seçim aracılığıyla ona kazandırdığımız *doğaya* uygun biçimde, yani utanç, öfke ve üzüntü içinde yaşanmak zorundadır. Böylece aşağılık duygusunu *seçmek*, belli etmeden bir *aurea mediocritash*[118] yetinmek demek değildir, bu duyguyu açığa çıkaran başkaldırıları ve umutsuzluğu üretmek ve üstlenmektir. Örneğin, bir dizi faaliyet ve işlerde kendimi göstermek için diretebilirim, *çünkü* bunlarda başkalarına nispetle kendimi aşağı konumda bulurum, oysa herhangi bir başka alanda güçlük çekmeden ortalamayı tutturabilirdim. Seçtiğim şey bu verimsiz çabadır, çünkü verimsizdir: ya -kalabalıkta kaybolmak yerine- sonuncu olmayı tercih ettiğim için, ya da *varlığa* ulaşmakta en iyi yol olarak yılgınlığı ve utancı seçtiğim için. Ama şurası açıktır ki, aşağı durumda bulunduğum alanı, ben eylem alanı olarak ancak bir tek şekilde *seçebilirim:* seçimimin, bu alanda üstün olmanın üzerine düşünülmüş *istencini* içermesi koşuluyla. Alt sıralarda bir sanatçı olmayı seçmek, zorunlulukla büyük bir sanatçı olmak *istemeyi* seçmektir: aksi takdirde alt sıralarda olmak ne maruz kalınan, ne de kabullenilen bir durum olur: nitekim, sıradan bir sanatçı olmayı seçmek hiçbir biçimde aşağılık duygusu arayışını içermez, sonluluğu seçmenin sıradan bir örneğidir. Bunun tersine, aşağılık duygusunun seçilmesi, istencin kovaladığı amaç ile elde edilen amaç arasındaki bir *mesafenin* durmadan açılmasını içerir. Büyük olmak isteyen ve aşağı sıralarda yer almayı seçen

sanatçı bu sapmayı yönelimsel olarak sürdürür ve tıpkı Penelope gibi gündüz yaptığını gece yok eder. Bu anlamda, sanatsal çalışmaları sırasında durmadan *istenç* düzleminde kalır ve bu yüzden umutsuz bir enerji sergiler. Ama bizatihi istenci *kendini aldatmaya dayalıdır*, yani bu istenç kendiliğinden bilinç tarafından seçilen gerçek amaçları kabullenmekten kaçar ve birtakım sahte psişik nesneleri âmiller olarak (zafer aşkı, güzel aşkı, vb.) oluşturur ki bunlar üzerinde düşünebilsin, bunlardan hareketle karar verebilsin. İstenç burada hiçbir biçimde temel seçimin karşıtı değildir, tam tersine, hedefleri ve ilkesel kendini aldatması içinde ancak aşağılık duygusuna ilişkin temel seçim perspektifinde kavranabilir. Dahası, bu istenç düşünümsel bilinç vasfıyla sahte psişik nesneleri bir kendini aldatma içinde âmil olarak oluştururken, bunun tersine, üzerine düşünülmemiş ve kendi(nin) konuşlandırıcı-olmayan bilinci vasfıyla kendini aldatma(nın) bilincedir ve bunun sonucunda kendi-için tarafından kovalanan temel proje(nin) bilincidir. Kendiliğinden bilinç ile istenç arasındaki ayrılık, böylece, olduğu gibi saptanan fiili bir veri değildir. Tersine, bu ikiliğe doğru temel özgürlüğümüzle daha başlangıçta atılımda bulunuruz ve onu gerçekleştiririz ve bu ikilik ancak temel projemiz olarak kendimizi başkalarından aşağı durumda seçmenin derin birliği içinde ve onun aracılığıyla kavranır. Ama tam da bu ayrılık, istençli bir muhakemenin kendini aldatarak aşağılık duygumuzu birtakım işler marifetiyle telafi etmeye ya da gizlemeye karar vermesini içerir ve bu işlerin derindeki hedefi de, tersine, bu aşağılık duygusunu *ölçmemize* imkân vermektir. Görüldüğü gibi analizimiz, Adler’in aşağılık kompleksini konumlandırdığı iki düzlemi de kabul etmemize imkân veriyor: bu aşağılık duygusuna ilişkin temel bir kabul olduğunu biz de onaylıyor ve Adler gibi biz de bu derin duyguyu telafi etmeye ya da gizlemeye yönelik edimlerin, işlerin ve olumlamaların dengesiz ve girift bir gelişme gösterdiklerini kabul ediyoruz. Ancak: 1) Temel kabulü bilinçaltından hareketle düşünmeyi kendimize yasaklıyoruz: bu kabul bilinçaltı olmaktan öylesine uzaktır ki, istencin bizatihi kendini aldatışını oluşturur. Bundan ötürü, düşünülen iki düzlem arasına bilinçaltı ile bilincin farkını değil, üzerine düşünülmemiş ve temel bilinci, ona bağımlı olan üzerine düşünülmüş bilinçten ayıran farkı koyuyoruz, 2) Kendini aldatma kavramının -bunu kitabımızın Birinci Kısmı’nda gösterdik- Adler’in kullandığı sansür, gizleme ve bilinçaltı kavramlarının yerini almak zorunda olduğunu düşünüyoruz. 3) *Cogito*’ya açımlandığı

haliyle bilincin birliği fazlasıyla derindir ve bu yüzden iki düzlem (bilinç ve bilinçaltı) halindeki bu ayrılmayı bir düzlemi ötekine getiren ve bunları birleştiren daha derinlikli bir sentetik yönelimle yeniden ele alınmadan kabul edemiyoruz. Öyle ki, aşağılık duygusunun içinde, fazladan bir imlem daha kavrıyoruz: aşağılık duygusu yalnızca kabul edilmekle kalmaz, bu kabullenme bir *seçimdir;* istenç aşağılık duygusunu yalnızca istikrarsız ve zayıf olumlamalarla gizlemeye çalışmaz, tam da bütün bu olumlamaların zaafiyet ve istikrarsızlığını *seçen* daha derin bir yönelim, kaçmak iddiasında olduğumuz ama utanç ve yenilgi duygusu içinde duyumsayacağımız bu aşağılık duygusunu daha da duyulur kılan yönelimiyle istenci kateder. Nitekim "Minderwertigkeit"a[119] katlanan kişi kendi kendinin celladı olmayı *seçmiştir.* Utancı ve katlanmayı seçmiştir, ama bu, utanç ve katlanma en büyük şiddetle gerçekleştiğinde söz konusu kişi sevinç duyacağı anlamına gelmez, tam tersine.

Ama başlangıç projemizin sınırları içinde üreyen bir istenç tarafından kendini aldatarak seçilmiş olmakla beraber, bu yeni mümkün olanlar yine de belli bir ölçüde başlangıç projesine *karşı* gerçekleşirler. Aşağılık duygumuzu, tam da bu duyguyu yaratmak *için*, kendimizden gizlemeye çalışmamız ölçüsünde, başkalarından aşağıda olmayı seçen başlangıç projemizi kendiliğindenlik düzleminde görünür kılan utangaçlığımızı ve kekemeliğimizi ortadan kaldırmak isteyebiliriz. O zaman, bu tezahürleri yok etmek için sistemli ve üzerine düşünülmüş bir çabaya girişiriz. Bunu psikanaliste koşan hastaların içinde bulundukları ruh haliyle yaparız. Yani, bir yandan kendimizi bir gerçekleşmeye uyarlarken, bir yandan da bunu reddederiz: böylece hasta artık kendinden gizleyemediği bazı bozukluklarından kurtulmak için isteyerek psikanaliste gitmeye karar verir ve yalnızca kendini hekimin elleri arasına bırakmış olmaktan ötürü sağaltılma riskiyle karşı karşıyadır. Ama öte yandan, bu riski göze almasının nedeni, sağaltılmak için nafile yere her şeyi yaptığına ve dolayısıyla sağaltılamaz olduğuna kendi kendisini inandırmaktır. Dolayısıyla psikanalitik sağaltıma kendini aldatmayla ve art niyetle yaklaşır. Bir yandan kendini isteyerek sağaltıma bırakırken, tüm çabalarının hedefi bu sağaltımı başarısızlığa uğratmak olacaktır. Bunun gibi, Janet'nin incelediği ruhargınlığı [psychastenie] vakalarında da hastalar, yönelimsel bir biçimde sürdürdükleri ve *kurtulmak istedikleri* bir saplantıya

katlanmaktadırlar. Ama bundan kurtulmaya yönelik istençlerinin hedefi, bu saplantıları *katlanılanlar* olarak olumlamak ve dolayısıyla da onları olanca şiddetleri içinde gerçekleştirmektir. Gerisi bilinir: hasta saplantılarını söyleyemez, yerlerde yuvarlanır, ağlar, ama gereken itirafı yapmaya bir türlü karar veremez. Burada istencin hastalığa karşı verdiği bir mücadeleden söz etmek beyhudedir: bu süreçler, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan bir varlıkta, kendini aldatmanın ekstatik birliği içinde cereyan ederler. Bunun gibi, psikanalist hastanın başlangıç projesini kavramak üzere olduğunda, hasta ya sağaltımı bırakır ya da yalan söylemeye koyulur. Bu direnişleri bir başkaldırı ya da bilinçaltındaki bir kaygıyla açıklamak da beyhudedir: bilinçaltı, tam da bir bilinç olmasaydı, psikanalitik soruşturmayla kaydedilen gelişmelerden nasıl haberdar olabilirdi? Ama hasta oyununu sonuna kadar sürdürüyorsa, kısmi bir sağaltıma maruz kalması gerekir, yani kendisini hekimin yardımına başvurmaya yönelten marazi fenomenlerin ortadan kalkışını kendi içinde gerçekleştirmesi gerekir. Nitekim en az kötü olanı seçmiş olur: sağaltılamaz olduğuna inanmak için gelmişken, -projesini gün ışığında kavramaktan ve bunun sonucu olarak bu projeyi hiçleyerek özgür bir biçimde başkası haline gelmekten kurtulmak için- sağaltılmış gibi yaparak evine dönmek zorunda kalır. Bunun gibi, kekemeliğimden ve utangaçlığımdan kurtulmak için kullanacağım yöntemler de kendini aldatarak denenmiş olabilirler. Yine de bunların etkililiğini kabul etmek zorunda kalabilirim. O durumda utangaçlık ve kekemelik kaybolacaktır: bu en az kötü olandır. Olgusal ve konuşkan bir kendinden eminlik gelip bunların yerini alacaktır. Ama bu sağaltımların tıpkı isterinin elektrikle sağaltımında olduğu gibi olanları da vardır. Bilindiği gibi bu sağaltım bacaktaki isterik bir kasılmanın ortadan kalkmasını sağlayabilir, ama bir zaman sonra kasılmanın bu kez kolda ortaya çıktığı görülür. Bunun nedeni isteri sağaltımının ancak bütün halinde gerçekleşebilmesidir, çünkü isteri kendi-içinin bütüncül bir projesidir. Kısmi isterinin yalnızca tezahürleri değişir. Böylece utangaçlığın ve kekemeliğin sağaltımı, daha başka bozuklukların, örneğin, tam da beyhude ve aynı biçimde dengesiz bir güvenin oluşturulmasına uzanan bir proje içinde sineye çekilir ve seçilir. Nitekim *istençli* bir kararı ortaya koyan âmil, amaçlarımın özgürce yapılan temel seçiminden kaynaklandığı için, bu karar bizatihi amaçlarla ancak görünürde mücadele eder; şu halde istencin etkililiği yalnızca benim temel projem çerçevesinde mümkündür; ben ancak

projemin radikal bir biçimde değişikliğe uğramasıyla “aşağılık duygum”dan “kurtulabilirim”; bu değişiklik sâ-iklerini ve âmillerini asla daha önceki projede, hattâ duyumsadığım katlanmalarda ve utançlarda bile bulamaz, çünkü bunların mutlak amacı benim aşağılık duyguma ilişkin projemi *gerçekleştirişimdir.* Aşağılık duygusu “içinde” olan olarak, bu duygudan kurtulabileceğimi bile düşünemem, çünkü ondan kurtulmayı düşlesem bile bu düşün durumumun iğrençliğini bana doğrudan doğruya ve daha çok duyumsatan kesin bir işlevi vardır, dolayısıyla ancak aşağılaştırıcı yönelimin içinde ve bu yönelimle yorumlanabilir. Ama yine de ben her uğrakta başlangıçtaki bu seçimimi olumsal ve doğrulanamaz olarak kavrarım, dolayısıyla her uğrakta seçimimi aniden *nesnel* bir biçimde düşünmeye, sonra da onun ötesine geçmeye ve özgürleştirici *anın* belirmesini sağlayarak onu geçmişleştirmeye çalışırım. İçimin daralması, aniden içimdeki şeytandan kurtarılmaktan duyduğum korku, yani radikal bir biçimde başkası haline gelmekten duyduğum korku buradan kaynaklanır; ama kökensel projemi bütünüyle başkalaştırmama yol açan “dönüşümlerin” sıklıkla görülmesi de yine buradan kaynaklanır. Filozoflar tarafından incelenmemiş olan bu dönüşümler, çoğu kez edebiyatçılara ilham vermiştir. Gide’in Philoktetes’inin, nefretine varıncaya kadar temel projesinden, varlık nedeninden ve varlığından vazgeçtiği anı hatırlayalım; Raskolnikov’un kendini ihbar etmeye karar verdiği *anı* hatırlayalım. Daha önceki proje geçmişin içinde ve yeni bir projenin ışığında yıkılırken, yeni projenin eskisinin yıkıntıları üzerinde belirdiği ve henüz kendini yalnızca taslak halinde sunduğu, aşağılanmanın, içdaralmasının, sevincin, umudun sıkı sıkıya birbirine geçtiği anlar, kavramak için elimizden bıraktığımız ve elimizden bırakmak için kavradığımız bu olağanüstü ve harikulade anlar çoğu kez özgürlüğümüzün en aydınlık, en heyecan veren imgesi gibi görünmüşlerdir. Ama bunların her biri, özgürlüğün nice tezahürleri arasından yalnızca biridirler.

Bu biçimde ortaya konulduğunda, istençli kararların etkisizliği “paradoksu” daha masum görünür ve söylediği de şudur: istenç aracılığıyla kendi kendimizi baştan sona *inşa edebiliriz*, ama bu edimi önceleyen istencin kendisi de, inkâr edermiş gibi görünebildiği kökensel projede anlamını bulur. Bunun sonucu olarak bu inşa etme edimi bildirdiği işlevden bambaşka bir işleve sahiptir; nihayet bu edim ancak ayrıntı olan yapılara ulaşabilir ve tıpkı bir teoremin sonuçlarının bu teoreme karşı

çıkartılamayacağı ve onu değiştiremeyeceği gibi, içinden çıktığı özgün projeyi asla değişikliğe uğratmaz.

Bu uzun tartışma sonunda özgürlüğe ilişkin ontolojik kavrayışımızı bir parça olsun kesinleştirmeyi başardık gibi görünüyor. Şimdi elde ettiğimiz çeşitli sonuçları bir bütün halinde yeniden gözden geçirelim.

1) İnsan-gerçekliğine yönelttiğimiz bir ilk bakışın bize öğrettiği şey, insan-gerçekliği için olmanın yapmaya indirgendiğidir. Eğilimlerin, dikkatin, algının, vb. hareket ettirici yapılarını gösteren 19. Yüzyıl psikologları haklıydılar. Ne var ki hareketin kendisi de edimdir. Nitekim insan-gerçekliği içinde mizacın, karakterin, tutkuların, aklın ilkelerinin, şeyler gibi varolan edinilmiş ya da doğuştan datalar olarak göründükleri hiçbir veri bulamıyoruz, insana ilişkin tek ampirik irdeleme, insanı, davranışların ya da "tutumların" düzenli birliği olarak gösterir. Hırslı, korkak ya da uzlaşmaz olmak sadece şu ya da bu koşulda, şu ya da bu tarzda davranmaktır. Davranışçılar yegâne olumlu psikolojik incelemenin, davranışların kesin bir biçimde tanımlanan durumlar içinde incelenmesi olması gerektiğini düşünmekte haklıydılar. Janet ve Gestaltçıların çalışmalarının bize heyecana bağlı davranışları keşfetme imkânını sağlamasında olduğu gibi, algısal davranışlardan da söz etmek zorundayız, çünkü algılama ancak dünya karşısında alınan bir tavır olarak düşünülebilir. Heidegger'in gösterdiği gibi, bilimcinin çıkarsız bir tavrı bile nesne karşısındaki çıkarsız bir tavır alıştır ve bundan ötürü birçok davranış arasında herhangi bir davranıştır. Böylece insan-gerçekliği, etkimek için önceden var değildir, insan-gerçekliği için olmak, eylemektir ve eylemekten vazgeçmek, olmaktan vazgeçmektir.

2) Ama insan-gerçekliği eylemse, bu demektir ki eyleme kararlılığının kendisi de eylemdir. Bu ilkeyi reddetmek ve insan-gerçekliğinin dünyanın ya da kendi kendisinin daha önceki bir durumu aracılığıyla eyleme karar verebildiğini kabul etmek, bir *veriyi* dizinin kökenine yerleştirmek olur. O zaman da bu *edimler*, edim olarak ortadan kalkarlar, yerlerini bir *hareketler* dizisine bırakırlar. Davranış nosyonu Janet ve davranışçılarda işte böylece kendiliğinden tahrip olur. Edimin varlığı özerkliğini gerektirir.

3) Zaten, edim salt *hareket* değilse, bir yönelim aracılığıyla tanımlanmak zorundadır. Bu yönelim hangi şekilde düşünülürse düşünülsün, elde edilecek bir sonuca doğru verinin ötesine geçilmesinden

başkaca bir şey olamaz. Nitekim bu veri salt mevcudiyet olduğundan, kendiden dışarı çıkamaz. Tam da varolduğu içindir ki, tümüyle ve yalnızca olduğu şeydir. Şu halde, bu veri tüm anlamını ulaşılacak bir sonuçtan, yani bir varolmayandan devşiren bir fenomenin nedenini açıklayamaz. Örneğin, psikologlar eğilimi fiili bir durum kıldıklarında, bu eğilimi içerdiği her türlü *iştahtan* (*ad-petitio*) yoksun bıraktıklarını görmezler. Gerçekten de, cinsel eğilim, örneğin uykudan farklılaşabiliyorsa, bu ancak cinsel eğilimin amacı açısından olabilir ve aslında bu amaç yoktur. Ne olduğunu henüz olmadığı bir şey aracılığıyla duyuran bir fenomenin ontolojik yapısının ne olabildiğini psikologların kendi kendilerine sormaları gerekirdi. İnsan-gerçekliğinin temel yapısı olan yönelim, şu halde hiçbir durumda bir veri aracılığıyla açıklanamaz; o veriden kaynaklandığı iddia edilse bile. Ama yönelimi amacıyla yorumlamak istersek, bu amaca bir *veri* varlığı kazandırmaktan kaçınmak gerekir. Nitekim amacın sonuçtan daha önce ve ona ulaşmak üzere verildiğini kabul etmek mümkün olsaydı, o zaman bu amaca kendi hiçliğinin bağrında bir tür kendin-de-varlık ve tam anlamıyla sihirli türde çekici bir yetenek bahşetmek gerekirdi. Zaten, realistlerin tezlerinde, verili bir insan-gerçekliği ile verili bir amaç arasındaki bağlantıyı, töz-bilinç ile töz-gerçeklik arasındaki bağlantıdan daha fazla anlayamayacağımız açıktır. Eğilimin, ya da edimin kendi amacıyla yorumlanmak zorunda olmasının nedeni, yönelimin amacını kendi dışına *koyan* bir yapıya sahip olmasıdır. Yönelim böylece, kendisini duyuran amacı seçerek varedilir.

4) Yönelim amacın seçilmesi olduğundan ve dünya bizim davranışlarımız içinde kendini gösterdiğinden, dünyayı açığa vuran şey amacın yönelimsel seçimidir ve dünya da seçilen amaca göre şöyle ya da böyle (şu ya da bu düzen içinde) kendini gösterir. Dünyayı aydınlatan amaç, dünyanın elde edilmesi gereken ama henüz varolmayan bir durumudur. Yönelim, amacın konuşlandırıcı bilincidir. Ama böyle olması, kendini, kendi imkânının konuşlandırıcı-olmayan bilinci kılmasıyla mümkündür. Böylece, eğer karnım açsa *amacım* iyi bir yemek olabilir. Ama yürüdüğüm tozlu yolun ötesinde, bu yolun *doğrultusu* olarak (yol, sofranın kurulu, yemeklerin hazır olduğu ve beklenmekte olduğum, vb. bir otele *doğru* gider) kendisine doğru atılımda bulunduğum bu yemek, ancak bu yemeği yeme imkânıma yönelik konuşlandırıcı-olmayan projeme bağlılaşık olarak kavranabilir. Böylece yönelim çift yönlü ama birlikçi bir belirişle dünyayı

henüz varolmayan bir amaçtan kalkarak aydınlatır ve kendi kendisini de kendi için mümkün olanı seçerek tanımlar. Amacım dünyanın belli bir nesnel durumudur, benim için mümkün olan, öznelliğimin belli bir yapısıdır; biri konuşlandırıcı bilinçte açığa çıkarken, öteki konuşlandırıcı-olmayan bilinci karakterize etmek üzere ona doğru çekilir.

5) Veri yönelimi açıklayamasa da, yönelim bizatihi belirişiyle herhangi bir veriden kopuşu gerçekleştirmelidir. Başka türlüsü olamaz, aksi takdirde mevcut bir doluluğun devamlı olarak yerini alan yeni bir mevcut doluluk elde ederdik ve geleceği önceden kafamızda canlandıramazdık. Zaten bu kopuş verinin *değerlendirilmesi* için de zorunludur. Nitekim veri eğer değerlendirilmiş olmasaydı asla bir eylem için bir neden olamazdı. Ama bu değerlendirme ancak veri karşısında belli bir mesafe alarak, veriyi paranteze alarak gerçekleştirilebilir ve bu, tam da devamlılıkta bir kopuşu varsayar. Ayrıca, değerlendirme, beyhude olmamak için, bir şeyin ışığında yapılmak zorundadır. Veriyi değerlendirmeye yarayan bu şey de amaçtan başkası olamaz. Yönelim böylece tek bir birlikçi beliriş içinde amacı ortaya koyar, kendini seçer ve veriyi amaçtan hareketle değerlendirir. Bu koşullarda veri, henüz varolmayan bir şey olarak değerlendirilir; kendinde-varlık, varlık-olmayanın ışığında aydınlanır. Buradan çıkan sonuç verinin iki yönlü bir hiçlemeyle donatılmasıdır: bir yandan, yönelimden kopmasıyla birlikte yönelim üzerindeki her türlü etkililiğini kaybettiği için hiçlenir; öte yandan, bu etkililik ona bir hiçlikten, yani değerlendirmeden itibaren geri verildiği için yeni bir hiçleyişe maruz kalır. Edim olarak insan-gerçekliği kendini ancak kendi varlığı içinde veriden kopuş olarak kavrayabilir. İnsan-gerçekliği veriden koparak ve onu henüz-var-olma-yanın [non-encore-existant] ışığında aydınlatarak veriyi *var* kılan varlıktır.

6) Verinin ancak onu açınlayan bir hiçleyişin sınırları içinde görünmesinin bu zorunluluğu, kitabımızın İkinci Kısmı’nda betimlediğimiz *içsel olumsuzlama* ile bir ve aynı şeydir. Bilincin veri olmaksızın varolabileceğini düşünmek anlamsızdır: bu durumda bilinç hiçin bilinci olarak kendi kendisi(nin) bilinci olur, yani mutlak hiçlik olur. Ama bilincin veriden hareketle varolması hiçbir biçimde bilinci verinin koşullandırdığı anlamına gelmez: bilinç, verinin düpedüz olumsuzlanmasıdır, varolan belli bir veriden uzaklaşma ve henüz varolmayan belli bir amaca doğru angaje olma olarak varolur. Ama ayrıca, bu içsel olumsuzlama da kendi kendisi karşısında durmadan mesafe alan bir varlıktan başkasının edimi olamaz.

Eğer bu varlık kendi kendisinin olumsuzlaması olmasaydı, ne ise o olurdu, yani düpedüz bir veri olurdu; bundan ötürü, başkaca hiçbir *datum* ile hiçbir bağlantısı olamazdı, çünkü veri, doğası gereği, olduğu şeyden ibarettir. Böylece, bir dünyanın ortaya çıkmasının her türlü imkârtı dışlanmış olur. Kendi-içinin bir veri olmamak için durmadan kendine karşı bir mesafe alması, yani esasen artık olmadığı bir *datum* olarak kendinin arkasında kalması gerekir. Kendi-içinin bu özelliği, onun, o *idiyken* olduğu şeyde *hiçbir yardım, hiçbir dayanak noktası* bulamayan varlık oluşuna işaret eder. Ama tersine kendi-için özgürdür ve bir dünyanın varolmasını sağlayabilir, çünkü *ne idiyse onu ne olacaksa onun ışığında daha olacak olan varlıktır.* Şu halde kendi-içinin özgürlüğü onun *varlığı* olarak belirir. Ama bir veri de, bir özellik de olmadığından, bu özgürlük ancak kendini seçmek suretiyle olabilir. Kendi-içinin özgürlüğü her zaman *angajedir,* burada, kendi-içinin seçiminden önce varolan, belirlenmemiş bir kudret olan bir özgürlük söz konusu değildir. Kendimizi ancak yapılmakta olan seçim olarak kavrarız. Ama özgürlük basitçe bu seçimin hep belirlenmemiş olması durumudur.

7) Dayanak noktası olmaksızın yapılan ve kendi nedenlerini kendi kendisine buyuran böylesi bir seçim *saçma* görünebilir ve gerçekten de saçmadır. Çünkü özgürlük kendi varlığımızın *seçimi*dir, ama kendi varlığının *temeli* değildir. Bu bölümde özgürlük ile olgusallık arasındaki bu münasebete yeniden değineceğiz. Şimdilik insan-gerçekliğinin kendini dilediği gibi seçebildiğini, seçmemezlik edemeyeceğini, hattâ olmayı reddetmesinin bile mümkün olmadığını söylemekle yetineceğiz: aslında intihar, olmanın seçimi ve olumlanmasıdır. İnsan-gerçekliği kendisine *verilen* bu varlık aracılığıyla, varlığın tümel olumsallığına ve saçmalık diye adlandırdığımız şeye katılır. Bu seçim, gerekçesiz olduğu için değil, seçmeme imkânı bulunmadığı için saçmadır. Hangisi olursa olsun, seçim temellendirilir ve varlık tarafından yeniden yakalanır, çünkü olan seçimdir. Ama burada işaret edilmesi gereken şudur: bu seçim, rasyonel bir evrende birtakım *gerekçeler* aracılığıyla başka fenomenlerle bağlı olmayan bir fenomenin birdenbire ortaya çıkması anlamında saçma değildir: seçim, bütün temellere ve bütün gerekçelere varlık kazandıran şey, bizatihi saçma nosyonuna bir anlam veren şey olması bakımından saçmadır. Bütün gerekçelerin ötesinde olan olarak saçmadır. Böylece özgürlük, varlığını amacı ışığında aydınlatmak üzere varlığına doğru döndüğü ölçüde düpedüz ve sadece olumsallık değildir, devamlı olarak olumsallıktan kaçıştır,

olumsallığın içselleştirilmesi, hiçlenmesi ve öznelleştirilmesidir ve olumsallık bu biçimde değişikliğe uğratıldığında bütünüyle seçimin beyhudeliğine geçer.

8) Özgür proje temeldir, çünkü benim varlığımdır. Ne sevilme hırsı ya da tutkusu, ne de aşağılık duygusu temel proje olarak düşünülebilir. Tersine, bunların bir ilk projeden itibaren anlaşılmaları, bu ilk projenin de artık başkaca hiçbir projeden kalkarak yorumlanamayan bütünsel proje olarak kabul edilmesi gerekir. Bu başlangıç projesini belirtikleştirmek için özel bir fenomenolojik yöntem zorunludur. Bizim varoluşsal psikanaliz adını verdiğimiz yöntem bu yöntemdir. Bir sonraki bölümümüzde bundan söz edeceğiz. Daha şimdiden, ben olan temel projenin dünyanın şu ya da bu tikel nesnesiyle münasebetlerimi ilgilendiren bir proje olduğunu değil, bütün olarak dünya-içinde-varlığım olduğunu ve -dünyanın kendisi de ancak bir amaç ışığında kendini açığa vurduğuna göre- bu projenin kendi-içinin varlıkla sürdürmek istediği belli türde bir münasebeti amaç olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu proje anlık bir proje değildir, çünkü zaman “içinde” olamaz. Sonradan “zaman kazanmak” üzere zamandışı bir proje de değildir. Bu nedenle Kant’ın “anlaşılabilir karakterin seçimi”ni kabul etmiyoruz. Seçimin yapısı, zorunlu olarak dünya içindeki seçim olmasını gerektirir. *Hiçten hareketle* yapılan seçim, *hiç karşısındaki* seçim, hiçbir şeyin seçimi olmazdı ve seçim olarak hiçleşirdi. Yalnızca fenomene özgü seçim vardır, bununla birlikte burada fenomenin mutlağı imlediğini iyi anlamak gerekir. Ayrıca seçim bizatihi ortaya çıktığında zamansallaşır, çünkü bir geleceğin şimdiki zamanı aydınlatmasına ve kendinde “data”lara *geçmişlik* imlemini vererek şimdiki zamanı şimdiki zaman olarak oluşturmasına yol açar. Bununla birlikte, burada, temel projenin kendi-içinin bütün “yaşam”ına yaygın olduğunu düşünmemek gerekir. Özgürlük da-yanak-noktasız-olmak ve tramplensiz-olmak olduğundan, proje, varolmak için durmadan yenilenmek zorundadır. Kendimi durmaksızın seçerim ve asla seçilmiş-olan şeklinde varolamam, yoksa yeniden kendindenin salt ve basit varoluşu içine yuvarlanırım. Kendimi durmaksızın seçmek zorunluluğu kendisi olduğum kovalama-kovalananla bir ve aynı şeydir. Ama tam da bir *seçim* söz konusu olduğu içindir ki, bu seçim gerçekleştiği ölçüde genellikle daha başka seçimleri de mümkün olanlar olarak gösterir. Öteki seçimlerin imkânı ne belirtikleştirilir, ne ortaya konur, doğrulanamazlık duygusu içinde yaşanır ve yaptığım seçimle, dolayısıyla

da varlığımın saçmalığı olgusuyla dile gelen de o imkândır. Özgürlüğüm böylece özgürlüğümü kemirir. Gerçekten de, özgür olarak bütün mümkün olanlarıma doğru atılımda bulunurum, ama bu yoldan da özgür olduğumu ve bu ilk projeyi hiçlememin ve geçmişleştirmemin her zaman mümkün olduğunu ortaya koyarım. Böylece kendi-için kendini kavradığını düşündüğü anda ve kendisine doğru atılımda bulunulan bir hiçlik-aracılığıyla ne *olduğunu* kendine bildirdiğini düşündüğü anda kendinden kurtulur, ç&nkü bizatihi bu yoldan, olduğundan başka türlü olabileceğini ortaya koyar. *Anın* birdenbire belirmesi için, yani eskisinin yıkıntısı üzerinde yeni bir projenin ortaya konması için kendi-içinin dogrulanamazlığmı açıklığa kavuşturması yeterli olacaktır. Bununla birlikte yeni projenin ortaya çıkmasının mutlak koşulu eskisinin hiçlenmesi olduğundan, kendi-için, kendine yeni bir varoluş veremez: eski projeyi geçmişe ötelediği anda, bu projeyi “idi” formunda olacaktır — bu demektir ki eski proje bundan böyle kendi-içinin durumuna aittir. Hiçbir varlık yasası, kendileri olduğum farklı projelere *a priori* olarak bir sayı atfedemez: kendi-içinin özünü koşullandıran gerçekten de varoluşudur. Ama her tekil kendi-için konusunda tekil bir fikre sahip olmak için, onların her birinin tarihini yoklamak gerekir. Dünya üzerinde tikel bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik tikel projelerimiz, kendisi olduğumuz global proje içinde bütünleşirler. Ama tam da tümüyle seçim ve edim olduğumuz için, bu kısmi projeleri kararlaştıran global proje değildir: bunların kendileri de seçim olmak zorundadır ve her birinde belli bir olumsallık, öngörülemezlik ve saçmalık payı kalır; yine de her proje, kendisine doğru atılımda bulunulduğu ölçüde, durumun tikel öğeleri karşısında global projenin özgülleşmesi olduğundan, her zaman dünya-içinde-varlık bütünlüğüme nispetle anlaşılır.

Bu birkaç gözlem aracılığıyla kendi-içinin özgürlüğünü kökensel varoluşu içinde betimlediğimizi düşünüyoruz. Ne var ki bu özgürlüğün, onun koşulu olarak değil ama birçok yönden, bir veri kazandığı da dikkatlerden kaçmamıştır: her şeyden önce, özgürlük ancak bir verinin hiçlenişi olarak kavranır (S 5) ve özgürlük içsel olumsuzlama ve bilinç olması ölçüsünde, bilince bir şeyin bilinci olmayı buyuran zorunluluktan pay alır (S 6). Ayrıca özgürlük, seçme özgürlüğüdür, ama seçmeme özgürlüğü değildir. Gerçekten de, seçmemek, seçmemeyi seçmektir. Buradan şu sonuç çıkar: seçim seçilmiş-varlığın temelidir, ama seçmenin

temeli değildir. Özgürlüğün saçmalığı (S 7) buradan gelir. Burada da yine özgürlük bizi bir veriye, kendi-içinin bizatihi olgusallığından başkası olmayan bir veriye gönderir. Nihayet global proje, bütünlüğü içinde dünyayı aydınlatmakla birlikte, durumun şu ya da bu öğesi vesilesiyle ve dolayısıyla dünyanın olumsallığı nedeniyle özel bir nitelik kazanabilir. Şu halde bütün bu açıklamalar bizi zorlu bir sorun karşısında bırakıyor: özgürlüğün olgusallıkla münasebetleri sorunu karşısında. Zaten bu açıklamalar ister istemez karşılaşacağımız somut itirazlarla da buluşuyorlar: kısa boyluysam uzun boylu olmayı seçebilir miyim? Çolaksam iki kola birden sahip olmayı seçebilir miyim? vb.; bu itirazlar tam da olgusal durumumun kendimi özgürce seçişime getireceği “sınırlar”a ilişkindir. Dolayısıyla özgürlüğün öteki görünümünü, “tersini” de incelemek gerekiyor: olgusallıkla ilişkisini.

II. ÖZGÜRLÜK VE OLGUSALLIK: DURUM

Sağduyunun özgürlüğe karşı kullandığı belirleyici kanıt güçsüzlüğümüzü hatırlatmaktan ibarettir. Durumumuzu dilediğimiz gibi değiştirebilmemiz şöyle dursun, kendi kendimizi de değiştiremiyor gibiyiz. Ne toplumsal sınıfımın, ulusumun, ailemin yazgısından kurtulmakta, ne gücümü ve servetimi kurmakta, ne de en önemsiz açlıklarımı ya da alışkanlıklarımı yenmekte “özgür”üm. İşçi, Fransız, kalıtımsal-frengili ya da veremli olarak doğarım. Hangisi olursa olsun bir yaşamın tarihi, bir yenilginin tarihidir. Şeylerin terslik katsayısı öyledir ki, en küçücük bir sonuç elde etmek için bile yıllar süren sabır gerekir. Yine de “doğaya hükmetmek için ona itaat etmek” gerekir, yani eylemimi determinizmin ilmekleri arasına sıkıştırmam gerekir. İnsan, “kendini yapan” olarak görünmekten ziyade iklim ve toprakla, ırk ve sınıfla, dille, parçası olduğu topluluğun tarihiyle, kalıtımla, çocukluğunun bireysel koşullarıyla, edinilen alışkanlıklarla, hayatının büyük ve küçük olaylarıyla “yapılan” gibi görünür.

Bu argüman, insan özgürlüğünü savunanları asla derinlemesine sarsmamıştır: ilk olarak Descartes, hem istencin sonsuz olduğunu, hem de “talihten çok kendimizi yenmeye gayret etmek” gerektiğini kabul ediyordu. Burada birtakım ayrımlar yapmak gerekir; deterministler tarafından dile getirilen pek çok olgu dikkate alınamaz. Özellikle de şeylerin terslik katsayısı, özgürlüğümüze karşı bir kanıt olamaz, çünkü bu terslik katsayısı

bizim aracılığımızla, yani bir amacın daha önceki aracılığıyla ortaya çıkar. Yerinden oynatmak istediğimde yoğun bir direnç gösteren şu kaya, manzarayı seyretmek için üzerine tırmanmak istediğimde, tam tersine, değerli bir yardımcı olacaktır. Kaya, kendi kendisinde -eğer kendi kendisinde ne olabildiği düşünülebilirse- nötrdür, yani karşıt ya da yardımcı olarak görünmek üzere bir amaç tarafından aydınlatılmayı bekler. Yine de her iki tarzda kendini ancak önceden kurulu bir araç bileşimi içinde gösterebilir. Dağcı kazmaları ve değnekleri olmadığında, daha önce belirlenmiş patikalar, tırmanmanın tekniği olmadığında kayaya tırmanmak ne kolay ne de zahmetlidir; böyle bir sorun gündeme gelmez, kaya kendinde dağcılık tekniğiyle hiçbir münasebet sürdürmez. Böylece, ham şeyler (Heidegger'in "ham varolanlar" (existants bruts) adını verdiği şey) baştan itibaren bizim eylem özgürlüğümüzü sınırlayabilse de, bu şeyler tarafından sınırları gösterilen çerçeveyi, tekniği ve amaçları önceden oluşturmak zorunda olan bizatihi bizim özgürlüğümüzdür. Hattâ kaya "tırmanılması fazlasıyla güç" gibi görünürse ve tırmanmaktan vazgeçmek zorunda kalırsak, hemen belirtelim ki bu şekilde görünmesinin nedeni başlangıçta "tırmanılabilir" olarak kavranmış olmasıdır; dolayısıyla özgürlüğümüzün sonradan karşılaşacağı sınırları oluşturan, özgürlüğümüzdür, Elbette, bu açıklamalardan sonra, düşünülen kendindeye ait adlandırılmaz ve düşünülmez bir *residuum*[120] kalır ve özgürlüğümüz tarafından aydınlatılan bir dünyada, falanca kayayı bir başka kayaya nispetle tırmanmak için daha elverişli kılar. Ama bu *kalıntının* özgürlüğün kökensel bir sınırı olması bir yana, özgürlük, asıl onun -yani ham haliyle kendinde'nin- sayesinde özgürlük olarak belirir. Nitekim genel kanı da bizimle birlikte kabul edecektir ki, *özgür* denen varlık, projelerini *gerçekleştirebilen* varlıktır. Ama edimin bir *gerçekleşme* içerebilmesi için, mümkün bir amaca doğru atılımda bulunulması ile bu amacın gerçekleşmesi arasında *a priori* bir fark olması gerekir. Gerçekleştirmek için tasarlamak, kavramak yeterli olursa, mümkün olanın artık hiçbir biçimde gerçekten ayrılmadığı, düşlerdekine benzeyen bir dünyanın içine gömülüveririm. O andan itibaren, dünyanın bilincimin gösterdiği değişimlere bağlı olarak değişikliğe uğradığını görmeye mahkûm olur, kendi kavrayışıma göre, sıradan bir kurguyu gerçek bir seçimden ayıracak olan yargıyı askıya alma, "paranteze alma" işlemini uygulayamam. Nesne

sadece kavrandığı anda ortaya çıktığından, ne seçilen nesne olacaktır, ne de yalnızca temenni edilen nesne olacaktır. Sıradan *temenni* [souhait], yani seçebileceğim *tasavvur* [representation] ile *seçim* [choix] arasındaki ayrılık ortadan kalktığında, özgürlük de bu ayrılıkla birlikte kaybolur. Olduğumuz şeyi kendi kendimize bildirdiğimiz nihai terim bir *amaç* olduğunda, yani, ele aldığımız varsayım bağlamında, bu nihai terim temennimizi karşılayacak olan gibi gerçek bir varolan değil de henüz varolmayan bir nesne olduğunda, özgürüz. Ama o andan itibaren bu *amaç*, bir yandan erişilebilir olarak kalırken bizden ayrılırsa aşkın olabilir ancak. Bizi bu amaçtan yalnızca gerçek bir varlıklar bütünlüğü ayırabilir — keza bu amaç da ancak beni ondan ayıran gerçek varolanların gelecekteki hali olarak kavranabilir. Bu amaç varolanların belli bir düzenine ilişkin taslaktan, yani varolanlara güncel ilişkileri temelinde kazandırılan bir dizi düzenlemeden başka şey değildir. Nitekim, kendi-için içsel olumsuzlamayla, varolanları kurdukları karşılıklı ilişkiler içinde ortaya koyduğu amaçla aydınlatır ve varolurken yakaladığı belirlenimlerden hareketle bu amaca doğru atılımda bulunur. Daha önce gördük, ortada bir döngü yoktur, çünkü kendi-içinin belirişi bir çırpıda olur. Ama eğer böyleyse, varolanların düzeni bile özgürlüğün kendisi için zorunludur. Özgürlük, bu varolanlar aracılığıyladır ki kovaladığı ve kendisine ne olduğunu bildiren amaçtan ayrı düşer ve yeniden onunla buluşur. Öyle ki, özgürlüğün varolanda açığa çıkardığı direnişler, özgürlük için bir tehlike olmaktan ziyade, özgürlük olarak belirmesine imkân verirler. Özgür kendi-için, ancak direnen bir dünya üzerinde angaje olarak varolabilir. Bu angajman dışında, özgürlük, determinizm, zorunluluk nosyonlarının anlamları bile kalmaz.

Bunun dışında, genel kanıya karşı belirtmek gerekir ki “özgür olmak” deyişi, “istenen şeyi elde etmek” değil, “istemeye (seçimin geniş anlatıcıyla) kendi kendine karar vermek” anlamını taşır. Başka türlü söylersek, başarı özgürlük için hiçbir zaman önem taşımaz. Genel kanı ile filozofları burada karşı karşıya getiren tartışma bir yanlış anlamadan kaynaklanır: tarihî, siyasi ve ahlaki rastlantıların ürünü olan ampirik ve popüler “özgürlük” kavramı, “seçilen amaçları elde etme yeteneği’yle eşdeğer tutulur. Özgürlüğün teknik ve felsefece kavramı, bizim burada göz önüne aldığımız yegâne kavram, yalnızca şunu imler: seçimin özerkliği. Bununla birlikte, *yapmak* la özdeş olan seçimin düşten ve temenniden ayrılmak için bir gerçekleşme başlangıcı varsaydığına işaret etmek gerekir.

Nitekim bir tutuklunun hapishaneden çıkmakta her zaman özgür olduğunu söylemeyiz, bu saçma olur, salıverilmeyi temenni etmekte her zaman özgür olduğunu da söylemeyiz, bu da herkesin bildiği bir gerçeğin anlamsızca yinelenmesi olur, ama onun kaçmaya çalışmakta (ya da kendini kurtarmakta) her zaman özgür olduğunu söyleriz — yani içinde bulunduğu koşullar ne olursa olsun, kaçışını projelendirebilir ve bir eylem başlangıcıyla projesinin değerini kendi kendisine öğretebilir. Bizim özgürlük tanımımız seçmek ve yapmak arasında ayrım yapmadığından, bizi yönelim ve edim arasında ayrım yapmaktan da vazgeçmeye zorluyor. Düşünce nasıl ki onu ifade eden dilden ayrılmazsa, yönelimi de edimden ayırmak mümkün değildir ve sözümüzün bize düşüncemizi öğretmesinde olduğu gibi, edimlerimiz de bize yönelimlerimizi öğretirler, yani yönelimlerimizi dışarı çıkarmamıza, şemalaştırmamıza ve onları yaşamakla yetineceğimize onlardan birer nesne yapmamıza, yani onların konuşlandırıcı-olmayan bilincine varmamıza imkân verirler. Seçimin özgürlüğü ile elde etmenin özgürlüğü arasındaki bu temel ayrımı, Stoacılıktan sonra hiç şüphesiz Descartes görmüştü. Bu temel ayrım, “istemek” ve “yapabilmek” üzerinde bugün bile özgürlüğün yandaşları ile hasımlarını karşı karşıya getiren her türlü tartışmaya son verir.

Özgürlüğün, ötesine geçtiği ya da hiçlediği *veri* olgusundan ötürü, birtakım sınırlarla karşılaştığı ya da karşılaşır göründüğü de bir o kadar gerçektir. Şeyin terslik katsayısının ve *engel olma* vasfının (araç vasfına bağlı olan) bir özgürlüğün varoluşu için zorunluluğunu göstermek aynı argümandan iki tarafın da yararlanmasını sağlamak olur, çünkü bu katsayı özgürlüğün veri tarafından geçersizleştirilmediğini göstermeye imkân verirken, öte yandan da özgürlüğün ontolojik koşullanması gibi bir şeye işaret eder. Bazı çağdaş filozoflar gibi “engel yoksa özgürlük de yoktur” demekte haklı olmaz mıyız? Ve özgürlüğün kendi engelini kendisi için yarattığını kabul edemeyeceğimizden -bu, kendiliğindenlik denilen şeyin ne olduğunu anlayan herkes açısından saçmadır- burada kendindenin kendi-için üzerinde sanki ontolojik bir öncelik hakkı varmış gibi görünür. Şu halde daha önceki açıklamaları sadece alanı tanımlama girişimleri olarak düşünmek ve olgusallık sorununu başından itibaren yeniden ele almak gerekiyor.

Kendi-içinin özgür olduğunu gösterdik. Ama bu, onun kendi kendisinin temeli olduğunu göstermez. Eğer özgür olmak kendi kendisinin

temeli olmaya işaret etseydi, özgürlüğün kendi varlığının *varoluşuna* karar vermesi gerekirdi. Ve bu zorunluluk iki türlü anlaşılabilir. Özgürlük, önce kendi özgür-varlığı hakkında karar vermelidir, yani yalnızca bir amacın seçilişi değil, aynı zamanda kendi kendisinin özgürlük olarak seçilişi olmalıdır. Dolayısıyla bu da özgür olma imkânı ile özgür olmama imkânının, ikisinden birinin özgürce seçilişinden önce, yani özgürlüğün özgürce seçilişinden önce de var olmalarını varsayar. Ne var ki o zaman, özgür olmayı seçecek, yani, aslında, esasen olduğu şeyi olmayı seçecek daha önceki bir özgürlük gerekeceğinden sonsuza gönderilmiş oluruz, çünkü daha önceki özgürlük de onu seçecek daha önceki bir başka özgürlüğe ihtiyaç duyacak ve bu böylece devam edip gidecekti. Aslında, biz seçen bir özgürlüğüz, ama özgür olmayı seçmiyoruz: biz özgürlüğe mahkumuz, yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, özgürlüğün içine fırlatılmışız, ya da Heidegger'in ifadesiyle "bırakılmışız". Ve görüldüğü gibi, bu bırakılmanın da özgürlüğün bizatihi varoluşundan başkaca kaynağı yoktur. Bu durumda özgürlüğü veriden, olgudan kurtuluş olarak tanımlarsak, olgudan kurtuluşta da bir *olgu* vardır. Bu, özgürlüğün olgusallığıdır.

Ama yine, özgürlüğün kendi temeli olmaması olgusu, aynı sonuçlara götürecek daha başka bir tarzda da anlaşılabilir. Gerçekten de, özgürlük kendi varlığının varoluşu hakkında karar verseydi, varlığın yalnızca özgür-olmayan olarak mümkün olması gerekmezdi, ayrıca benim mutlak varolmayışımın da mümkün olması gerekirdi. Başka türlü söylersek, özgürlüğün başlangıç projesinde amacın sâiklere doğru dönerek onları oluşturduğunu gördük; ama özgürlük kendi kendisinin temeli olmak zorundaysa, bunun yanında amacın da varoluşun belirmesini sağlamak üzere bu varoluşun kendisine dönmesi şarttır. Buradan nasıl bir sonuç çıkacağını görüyoruz: kendi-için, kendine önerdiği amaca ulaşmak için kendi kendisini hiçlikten devşirecektir. Amacı tarafından meşrulaştırılan bu varoluş, *fiili* varoluş değil, varoluş *hakkı* olur. Ve kendi-içinin kökensel olumsallığından kopmaya çalışırken izlediği bin türlü yoldan birinin de, varolma hakkı olarak kendini başkalarına kabul ettirmeye çalışmak olduğu gerçektir. Biz yerine getirdiğimiz işlevden yola çıkarak bize varoluş kazandırmaya yönelecek geniş bir proje çerçevesinde bireysel haklarımıza sarılırız, insanın sıkça işleviyle özdeşleşmeye yönelmesinin ve kendisini "yargıtay başkanı", "defterdar", vb. gibi görmeye çalışmasının nedeni

budur. Nitekim bu işlevlerden her birinin, amacı tarafından doğrulanan kendi varoluşu vardır. Bunlardan biriyle özdeşleşmek, kendi varoluşunu olumsallıktan kurtarılmış gibi düşünmektir. Ne var ki kökensel olumsallıktan kurtulmak için harcanan bu çabalar olumsallığın varlığını daha sağlam bir biçimde kurmaktan başka bir şey yapmazlar. Özgürlük, ortaya koyduğu amaç aracılığıyla kendi varoluşu hakkında karar veremez. Hiç şüphesiz, özgürlük bir amaç hakkında yaptığı seçimle varolur, ama ne olduğunu amacı aracılığıyla kendine bildiren bir özgürlüğün *varlığı* olgusunda özgür değildir. Kendi kendisini varlığa gösteren bir özgürlüğün anlamı bile kalmaz. Nitekim özgürlük belirsiz bir kudretten ibaret değildir. -Öyle olmuş olsaydı, hiçlik ya da kendinde olurdu; özgürlüğün çıplak ve seçimlerinden önce varolan bir kudret gibi kavranabilmesi, kendinde ile hiçliğin uygunsuz bir biçimde sentezlenmesindendir. Özgürlük daha belirdiği anda kendini "yapmak" olarak belirler. Ama daha önce gördüğümüz gibi, *yapmak* bir verinin hiçlenişini varsayar. Bir şey, bir *şeyden* yapılır. Özgürlük böylece dolu bir varlığın belirişi değil, verili bir varlık karşısındaki varlık eksikliğidir. Ve eğer özgürlük bu varlık boşluğuysa, biraz önce söylediğimiz bu varlık hiçliğiyse, varlığın bağrında bir boşluk olarak belirmek için *tüm varlığı* varsayar. Demek ki hiçlikten kalkarak varoluşa karar veremez, çünkü hiçlikten hareketle üretilen her şey ancak kendinde-varlık olabilir. Zaten bu kitabın Birinci Kısmında, hiçliğin varlığın bağrından başkaca hiçbir yerde görünemediğini kanıtlamıştık. Burada genel kanının gerekirlikleriyle buluşuyoruz: ampirik yönden, biz ancak şeylerin belli bir hali karşısında ve şeylerin bu haline rağmen özgür olabiliriz. Bir bakıma, sanki şeylerin hali karşısında bu hal beni zorlamadıkça özgür olurum. Böylece, ampirik ve pratik özgürlük anlayışı tümüyle olumsuzdur, bir durumu düşünerek işe başlar ve bu durumun beni şu ya da bu amacı kovalamakta *özgür bıraktığını* saptar. Hattâ bu durumun özgürlüğümü koşullandırdığı bile söylenebilir, şu anlamda ki *özgürlük orada beni zorlamamak için vardır.* Sokağa çıkma yasağı başladıktan sonra sokakta dolaşma yasağının kaldırılması — benim açımdan geceleyin gezinme özgürlüğü (örneğin bana bir izin belgesiyle sağlanmış olan bir özgürlük) ne anlam taşıyacaktır?

Böylece özgürlük, varlıktan kurtulmak için varlığı varsayan daha düşük bir varlıktır. Özgürlük ne varolmamakta özgürdür, ne de özgür olmamakta. Bu iki yapının bağlantısını hemen kavrayacağız: nitekim

özgürlük varlıktan kurtuluş olduğundan, kendini varlığın *yanında*, yanal olarak ve kuşbakışı izleyen bir projedeki gibi üretemez: insan kapatılmadığı bir hücreden kaçamaz. Kendinin varlığın dışında ve ona karışmaksızın yansıtılması, hiçbir biçimde bu varlığın hiçlenişi olarak oluşamaz. Özgürlük varlık içindeki bir angajmandan kurtuluştur, kendisi *olduğu* bir varlığın hiçlenişidir. Bu, insan-gerçekliğinin *daha sonra* özgür olmak için *önce* varolduğunu göstermez. Sonra ve önce, özgürlüğün kendisi tarafından yaratılan terimlerdir. Özgürlüğün belirişi, kendisi *olduğu varlık* ile ortasında olduğu varlığın ikili hiçlenişiyle gerçekleşir. Doğal olarak, kendinde-varlık anlamında değildir bu. Ama kendisi ardından kendi varlığı olan bu varlığı, seçtiği amaç ışığında ve yetersizlikleri içinde aydınlatarak *var kılar*: seçmediği bu varlık, kendisi ardından *daha olacak olduğu* varlıktır ve tam da aydınlatmak üzere ona doğru döndüğü ölçüde, kendinin olan bu varlığın varlık *plenum'*uyla münasebet halinde görünmesini, yani dünyanın ortasında varolmasını sağlar. Özgürlüğün, özgür olmamakta ve varolmamakta özgür olmadığını söylüyorduk. Çünkü gerçekten de özgür olmamakta özgür olamamak, özgürlüğün *olgusallığı*dır ve varolmamakta özgür olamamak da onun *olumsallığıdır.* Olumsallık ve olgusallık bir ve aynı şeydir: özgürlüğün, *olmamanın* (yani hiçleyişin) formunda daha olacak olduğu tek varlık vardır. Özgürlüğün *olgusu* olarak varolmak ya da dünyanın ortasındaki bir varlığı daha olacak olmak bir ve aynı şeydir ve bu da özgürlüğün kökensel olarak *veriyle münasebet* olduğunu ifade eder.

Ama veriyle bu münasebet nedir? Ve acaba bu münasebeti verinin (kendindenin) özgürlüğü koşullandırması olarak mı anlamak gerekir? Daha yakından bakalım: veri, ne özgürlüğün *sebebidir* [cause] (çünkü veriden başkasını üretemez) ne *nedenidir* [raison] (çünkü her "neden" özgürlük aracılığıyla dünyaya gelir). Veri, özgürlüğün *zorunlu koşulu* da değildir, çünkü salt olumsallığın alanı üzerindeyiz. Özgürlüğün üzerinde eylemek zorunda olduğu bir *olmazsa olmaz madde* de değildir veri, çünkü bu, özgürlüğün Aristoteles'teki bir form ya da Stoacı bir *pneuma* gibi, baştan hazır bir biçimde varolduğunu ve üzerinde çalışacağı bir madde aradığını varsaymak olur. Veri hiçbir şeyde özgürlüğün oluşumuna girmez, çünkü özgürlük verinin içsel olumsuzlanması olarak içselleşir. Veri sadece, özgürlüğün kendini seçim kılarak yadsımaya uğraştığı salt olumsallıktır, özgürlüğün varolmayan bir amaç ışığında aydınlatıp yetersizlik ve olumsuz-bütünlükle renklendirdiği varlık doluluğudur, *özgürlük varolduğu* ölçüde

bizatihi özgürlük tür — ve özgürlük ne yaparsa yapsın, verinin varlığından kurtulamaz, Okurun anlamış olacağı üzere, bu veri, kendindeyi daha olacak olan kendi-için tarafından hiçlenen kendindeden, dünya üzerindeki bakış açısı olarak bedenden, kendi-içinin ‘idi’ kipindeki özü olarak geçmişten başka bir şey değildir: tek bir gerçeklik için üç tanımlama. Özgürlük, hiçleyen mesafe alışıyla kendinde”ler” arasında, yani böylece *dünya* olarak açığa çıkan varlık *plenum*’u ile bu *plenum* ortasında daha olacak olduğu ve *bir* varlık gibi, daha olacak olduğu bir *buradaki* gibi açığa çıkan varlık arasında, amacın bakış açısından bir ilişkiler sisteminin kurulmasını sağlar. Böylece, bir amaca doğru bizatihi atılımda bulunmasıyla, özgürlük, daha olacak olduğu özel bir *datum*’u dünyanın ortasında olmak olarak oluşturur. Özgürlük bu *datum*’u seçmez, çünkü bu kendi kendisinin varoluşunu seçmek olur, ama amacıyla ilgili seçimiyle bu *datum*’un şu ya da bu tarzda, şu ya da bu ışık altında ve dünyanın kendisinin keşfiyle bağlantı halinde açığa çıkmasını sağlar. Böylece, özgürlüğün olumsallığı ve bu olumsallığı kendi olumsallığıyla çevreleyen dünya, özgürlüğe ancak seçtiği amaç ışığında görünürler. Yani ham varolanlar gibi değil de tek bir hiçleyişin aydınlatıcı birliği içinde görünürler. Ve özgürlük, bu bütünü asla salt *datum* olarak yeniden kavrayamaz, çünkü bunun her türlü seçimin dışında olması ve dolayısıyla da özgürlüğün özgürlük olmaktan çıkması gerekir. Orada sırf *özgürlüğü, zorlamamak* için bulunan bu *datum*, işbu özgürlüğe yalnızca onun seçtiği amaç aracılığıyla *esasen aydınlatılan* olarak göründüğü ölçüde, dünyanın varlık *plenum*’u içindeki özgürlüğün olumsallığını *durum* [situation] diye adlandıracağız. Böylece *datum*, kendi-içine hiçbir zaman ham varolan ve kendinde gibi görünmez; her zaman *sâik [motif] olarak* keşfedilir, çünkü ancak kendisini aydınlatan bir amaç ışığında açığa çıkar. Durum ve motivasyon aynı şeydir. Kendi-için, varlık içinde angaje olan, varlık tarafından kuşatılan, varlık tarafından tehdit edilen olarak keşfedilir; kendisini çevreleyen şeylerin halini bir savunma ya da saldırı tepkisi için sâik olarak keşfeder. Ama bu keşfi, amacı özgürce ortaya koyduğu için yapabilir ve şeylerin durumu da bu amaca göre tehditkâr ya da uygundur. Bu açıklamaların bize öğretmesi gereken şudur; kendindenin olumsallığı ile özgürlüğün ortak ürünü olan *durum* ikircikli bir fenomendir, kendi-içinin özgürlüğün ve ham varolanın bu fenomendeki katkısını ayırt etmesi mümkün değildir. Nitekim özgürlüğün, kendisinden kurtulmak için daha olacak olduğu bir olumsallıktan kaçış olması gibi, durum da rastgele

nitelendirilmesine izin vermeyen ham bir verinin özgür koordinasyonu ve özgür nitelenmesidir. İşte bana “tırmanılamaz” gibi görünen bu kayanın dibindeyim. Bu demektir ki kaya bana kendisine doğru atılımda bulunduğum bir tırmanışın ışığında görünür — dünya-içinde-varlığım olan bir başlangıç projesinden hareketle anlamını kazanan ikincil projedir. Böylece, kaya, özgürlüğümün başta yaptığı seçiminin etkisiyle dünya fonunda belirir. Ama öte yandan, özgürlüğümün karar veremeyecek olduğu şey, “tırmanılması gereken” kayanın tırmanmaya elverişli olup olmadığıdır. Tırmanmaya elverişli olup olmamak kayanın ham varlığının parçasıdır. Bununla birlikte kaya, genel teması tırmanma olan bir “durum” içinde özgürlükle bütünleştirilirse tırmanma karşısındaki direncini ortaya koyabilir. Yoldan geçen ve özgür projesi manzaranın salt estetik düzeniyle ilgilenen herhangi bir kişi kayayı ne tırmanılabilir olarak ne de tırmanılamaz olarak keşfeder: sadece güzel ya da çirkin olarak görür. Nitekim her özel vakada özgürlüğün payına düşen şeyi ve kendi-içinin ham varlığının payına düşen şeyi belirlemek imkânsızdır. Kendi başına veri, *direniş* ya da *yardım* olarak ancak atılımda bulunan özgürlüğün ışığında açığa çıkar. Ama atılımda bulunan özgürlük öyle bir aydınlatma düzeni kurar ki, kendinde, orada, *olduğu gibi,* yani direnen ya da elverişli olarak keşfedilir ve elbette verinin direnişi de onun kendinde niteliği olarak doğrudan doğruya değil, yalnızca özgür bir aydınlatma ve özgür bir yansıtma içinde, kavranamaz bir *quid*’in belirtisi olarak kabul edilebilir. Şu halde dünya, yalnızca bir özgürlüğün özgür belirişi içinde ve onun aracılığıyla kavranan amacı gerçekleştirilemez kılabilen direnişleri geliştirip açığa çıkarır. İnsan ancak özgürlüğünün alanı içinde engellerle karşılaşır. Dahası: falanca tikel varolanın engel olma vasfı içinde ham varolan ile özgürlüğün payına düşenleri *a priori* olarak belirlemek de mümkün değildir. Gerçekten de, benim için engel olan şey bir başkası için engel olmayacaktır. Mutlak engel yoktur, engel, kendi terslik katsayısını özgürce icat edilen, özgürce edinilen teknikler içinde açığa çıkarır; bu katsayıyı, özgürlük tarafından ortaya konan amacın taşıdığı değer şeklinde de açığa çıkarır. Eğer ne pahasına olursa olsun dağın zirvesine ulaşmak istiyorsam, bu kaya bir engel olmayacaktır; bunun tersine, kendisine doğru atılımda bulunduğum tırmanışı gerçekleştirme arzuma özgürce birtakım sınırlar koyarsam, kaya cesaretimi kıracaktır. Dünya böylece terslik katsayıları aracılığıyla, bana hedef bellediğim amaçlara bağlanma tarzımı gösterir; öyle

ki, bana benim hakkımda mı, yoksa kendi hakkında mı bir bilgi yerdiğini asla bilemem. Ayrıca, verinin teslik katsayısı, hiçbir zaman, salt hiçleyici fışkırma olan özgürlüğümle sıradan münasebet değildir: verinin terslik katsayısı kaya olan *datum* ile özgürlüğümün daha olacak olduğu *datum* arasındaki münasebettir; yani olmadığı olumsal ile salt olgusallığı arasındaki münasebettir ve bu münasebet özgürlük aracılığıyla aydınlanır. Eşit bir tırmanma arzusunun hedefi olsa da, kaya atletik bir dağcı için tırmanılması kolay, acemi, antrenmansız ve cılız yapılı bir başkası için tırmanılması zor olacaktır. Ama bu kez de beden, ancak özgür bir seçime nispetle iyi ya da kötü antrenmanlı olarak açınlanır. Ben orada olduğum ve kendimi ne isem o kıldığım içindir ki, kaya bedenim karşısında bir terslik katsayısı geliştirir. Kentte yaşayan ve bedeni büründüğü cübbesinin altında gizlenmiş olarak savunma yapan avukat için, kayaya tırmanmak ne kolay ne de zordur: kaya, hiçbir biçimde yüzeye çıkmaksızın "dünya" bütünü içinde erimiştir. Ve bir anlamda, kendim yarattığım zorluklarla (dağcılık, bisiklete binmek, spor) kapıştırmak suretiyle bedenimi cılız olarak seçen de benim. Spor yapmayı seçmiş olmasam, kentlerde otursam ve yalnızca ticaretle ya da entelektüel faaliyetlerle uğraşsam bedenim hiç de bu bakış açısından nitelenmezdi. Böylece özgürlüğün paradoksunu fark etmeye başlıyoruz: yalnızca *durum* halinde özgürlük vardır ve ancak özgürlük aracılığıyla durum olur. İnsan-gerçekliği her yerde yaratmadığı engeller ve direnişlerle karşılaşır; ne var ki bu direnişler ve bu engeller, ancak insan-gerçekliği olan özgür seçim içinde ve bu seçim aracılığıyla anlam kazanırlar. Ama bu açıklamaların doğrultusunu daha iyi kavramak ve içerdiklerinden, ima ettiklerinden yararlanmak için, şimdi de bunların ışığında birkaç belirgin örneği analiz etmek gerekiyor. Özgürlüğün olgusallığı dediğimiz şey, özgürlüğün *daha olacak olduğu* ve kendi projesiyle aydınlattığı veridir. Bu veri pek çok tarzda, yine de aynı bir aydınlanmanın mutlak birliği içinde görünür. Bu veri *benim* yerim, benim *bedenim, benim geçmişimdir*, başkalarının göstermeleriyle esasen belirlendiği ölçüde *benim konumumdur,* nihayet *benim başkasıyla temel ilişkimdir.* Durumun bu farklı yapılarını peşpeşe ve belirgin örnekler üzerinde inceleyeceğiz. Ama bunlardan hiçbirinin tek başına verilmediği ve içlerinden biri yaktık olarak düşünüldüğünde, onu ötekilerin sentetik fonu üzerinde göstermekten öteye gidilemediği asla gözden kaçırılmamalıdır.

A) *Benim Yerim [Ma place]*

Benim yerim, bana dünya fonu üzerinde görünen buradakilerin mekânsal düzeni ve tekil doğasıyla tanımlanır. Doğal olarak da “ikamet ettiğim” yerdir (toprağıyla, iklimiyle, zenginlikleriyle, akarsularının ve dağlarının yapısıyla benim “ülkem”), ama aynı zamanda ve daha basitçe, şu anda bana görünen ve düzenlerinin bizatihi gerekçesi olarak beni gösteren nesnelerin yerleşim ve düzenidir (bir masa, masanın öteki tarafında bir pencere, sokak ve deniz). Benim bir yerimin olmaması mümkün değildir, aksi takdirde dünyayı kuşbakışı görürüm ve dünya hiçbir biçimde tezahür etmez, bunu daha önce gördük. Öte yandan, bu güncel yer bana özgürlüğüm aracılığıyla verilmiş olabilse de (oraya “geldim”), ben orayı ancak daha önce işgal ettiğim yer şeklinde ve nesnelerin kendileri tarafından çizilen yolları izleyerek işgal edebildim. Ve bu daha önceki yer beni bir başka yere, bu başka yer daha başka bir yere gönderir; *yerimin salt olumsallığına,* yani yerlerimi *benden* başka bir şeye göndermeyen olumsallığına kadar, bu böylece devam eder: son nokta doğumun bana kazandırdığı yerdir. Bu sonuncu yeri, beni dünyaya getirdiğinde annemin işgal etmekte olduğu yerle açıklamak gerçekten de hiçbir şeye yaramaz: zincir kopmuştur, ebeveynlerim tarafından özgürce seçilen yerlerin *benim* yerlerimin açıklaması olarak hiçbir değeri olamaz; eğer bunlardan biri benim kökensel yerimle bağlantısı içinde düşünülüyorsa — örneğin, şöyle denildiğinde olduğu gibi: ben Bordeaux’da doğdum, çünkü memur olan babam oraya atanmıştı — ben Tours’da doğdum çünkü büyük annem ve büyük babamın orada toprakları vardı ve annem, bana hamileliği sırasında babamın ölümünü haber aldığında, onların yanına sığınmıştı —, bunun nedeni, doğumun ve bana kazandırdığı yerin *benim için* ne kadar olumsal şeyler olduklarını daha da iyi ortaya koymaktır. *Böylece* doğmak, daha başka vasıflarının yanı sıra, *kendi yerini almak* ya da daha iyisi, biraz önce söylediklerimizin gereği olarak bu yeri *kabul etmektir.* Ve ben yeni yerleri belirli kurallar uyarınca bu kökensel yerden hareketle işgal edeceğim için, burada özgürlüğüme yönelik güçlü bir sınırlandırma varmış gibi görünür. Zaten sorun, üzerinde biraz düşünüldüğünde, karmaşıklaşır: nitekim özgür istenç yandaşları, halen işgal edilen her türlü yerden itibaren sonsuz sayıda başka yerlerin seçimime sunulduğunu gösterirler; buna karşılık özgürlüğün hasımları, aynı olgudan ötürü sonsuz sayıda yerin bana yasaklandığını, ayrıca nesnelerin bana çevrilen yüzünü de benim seçmediğimi ve bu yüzün bütün ötekilerden öncelikli olduğunu ileri sürerler; *yerimin,* beni ben

yapmaya katkıda bulunmaksızın varoluşumun daha başka koşullarına (gıda rejimi, iklim, vb.) fazlasıyla derinden bağlı olduğunu da eklerler. Özgürlüğün yandaşları ile hasımları arasında bir karara varmak imkânsız gibi görünüyor. Bunun nedeni, tartışmanın hakiki alanına taşınmamasıdır.

Aslında, eğer soruyu gerektiği gibi sormak istersek şu antinomiden yola çıkmamız gerekir: insan-gerçekliği kökensel olarak yerini şeylerin ortasında alır — insan-gerçekliği, nesnelerin bir yeri olmasını sağlayandır, insan-gerçekliği olmaksızın ne mekân ne de yer *varolur* —, bununla birlikte yer değiştirmeyi nesnelere getiren bu insan-gerçekliği, kendi yerini, bu yere hiçbir biçimde egemen olmaksızın, nesneler arasında alır. Doğrusunu söylemek gerekirse, burada bir gizem yoktur: ama betimleme antinomiden yola çıkmak zorundadır, özgürlük ile olgusallığın tastamam münasebetini bize verecek olan bu antinomidir.

Geometrik mekân, yani mekânsal ilişkilerin salt karşılıklılığı, daha önce gördüğümüz üzere salt bir hiçliktir. Keşfedebileceğim tek somut yer değişikliği, mutlak uzamdır [etendue absolue], yani tam da merkez olarak düşünülen, mesafelerin kesinlikle ve karşılıklılık olmaksızın nesneden bana doğru hesaplandıkları kendi yerimle tanımlanan uzamdır. Ve tek mutlak uzam da, kesinlikle *ben olan* bir yerden itibaren açılan uzamdır. Başkaca hiçbir nokta, hemen anında tümel görecelik içine sürüklenmeksizin, mutlak atıf merkezi olarak seçilemez. Sınırları içinde kendimi özgür ya da özgür-olmayan olarak kavrayacağım, kendini bana yardımcı ya da ters (ayırıcı) olarak sunacak bir uzam *varsa*, bunun nedeni her şeyden önce kendi yerimi, seçim de zorunluluk da olmaksızın, *oradaki-varlığımın* düpedüz mutlak olgusu olarak *varetmemdir*. Ben oradayım; burada değil, *orada*, işte, uzamın ve buna bağlı olarak da şeylerle kökensel münasebetlerimin (oradakilerle değil de, buradakilerle) kaynağında duran mutlak ve anlaşılmaz olgu. Salt olumsallık olgusu — saçma olgu.

Ne var ki, öte yandan, *ben olan* bu yer bir münasebettir. Hiç şüphesiz tekyönlü ilişki, ama yine de ilişki. Eğer yerimi *var etmekle* yetinirsem bu temel münasebeti kurmak için aynı zamanda başka yerde olamam, kendisine göre yerimi tanımladığım nesnenin muğlak bir anlayışına bile sahip olamam. Yalnızca, beni çevreleyen yakalanamaz ve düşünülemez nesnelerin haberim olmadan bende kışkırtabilecekleri içsel belirlenmeleri varedebilirim. Aynı anda da mutlak uzamın bizatihi gerçekliği ortadan kalkar ve bir yeri andıran her türlü şeyden kurtulurum. Beri yanda, ne özgür

olanım ne de özgür olmayanım: zorlama olmadan, zorlamayı olumsuzlamanın hiçbir aracına sahip olmadan sak varolanım. Kökende benim yerim olarak tanımlanan uzam gibi bir şeyin dünyaya gelmesi ve aynı anda da beni kesin bir biçimde tanımlaması için yalnızca yerimi varetmem, yani *daha orada olacak olmam* yeterli değildir: aynı zamanda tümüyle orada olamamam da gerekir ki, şurada, on metre uzağımda konumlandırdığım ve kendi yerimi bilmemi sağlayan nesnenin yanında olabileyim. Gerçekten de, yerimi tanımlayan tekyönlü münasebet, olduğum bir şey ile olmadığım bir şey arasındaki münasebet olarak dile getirilir. Bu münasebetin açığa çıkmak için ortaya konmuş olması gerekir. Dolayısıyla şu işlemleri yapabilecek durumda olmamı varsayar: 1) *olduğum şeyden kurtulmak ve onu hiçlemek,* öyle ki, *varedilen* olmakla beraber, kendisi olduğum şey yine de bir münasebetin sonu olarak açınlanabilsin. Bu münasebet, gerçekten de, nesnelerin sıradan temaşası içinde değil (eğer mekânı salt temaşadan türetmeye kalksaydık, nesnelerin mutlak *mesafelerle* değil, mutlak *boyutlarla* verildikleri yönünde bir itirazla karşılaşabilirdik), dolaysız eylemimizde ("üzerimize geliyor", "ondan kurtulalım", "onun peşinden koşuyorum", vb.) dolaysız bir biçimde verilir ve bu haliyle de oradaki-varlık olmamın anlaşılmasını içerir. Ama aynı zamanda benim başka *buradakilerin* oradaki-varlığından itibaren ne olduğumu da tanımlamak gerekir. Ben, oradaki-varlık olarak, kendisine doğru koşarak gelinen kişiyim, dağın zirvesine varmazdan önce bir saat daha tırmanmak zorunda olan kişiyim, vb. Dolayısıyla, örneğin, dağın zirvesine baktığım zaman benden bir kaçış söz konusudur ve bu kaçışın yanı sıra, kendimi *konumlandırmak* üzere zirveden kalkıp oradaki-varlığıma uzanan bir mesafe alma işlemi gerçekleştiririm. Nitekim "daha olacak olduğum" şeyi bizatihi ondan kaçışımla olmak zorundayım. Kendimi yerim aracılığıyla tanımlamam için önce kendi kendimden kurtulmam gerekir ki, kendimi dünyanın merkezi olarak daha sıkıca tanımlayacağım koordinatları belirleyebileyim. §una da işaret etmek gerekir ki, *oradaki-varlığım* şeyleri tesbit edecek ve konumlandıracak olan öteye geçme edimini hiçbir biçimde belirleyemez, çünkü o projeleştirmeye muktedir olmayan *salt* veridir ve zaten kendini falan ya da filan *oradaki-varlık* olarak sıkıca tanımlaması için, mesafe almanın izlediği öteye geçme ediminin onu esasen belirlemesi gerekir. 2) *kendisi olmadığım ve kendisine ne olduğumu duyurduğum dünyanın-ortasında*-buradakilerden *içsel olumsuzlamayla kaçmak.* Daha

önce gördük, bunları keşfetmek ve bunlardan kaçmak, bir ve aynı olumsuzlamanın sonucudur. Burada da yine örtüsü-açılan, keşfedilen [decouverte] olarak “datum” karşısında içsel olumsuzlama ilk ve kendiliğinden gerçekleşen işlemdir. *Datum*’un kavrama gücümüzü *kışkırttığı* kabul edilemez; tersine, kendisi *olduğum* oradaki-varlığa mesafelerini bildiren bir *buradakinin (var) olması* için, benim tam da salt olumsuzlamayla ondan kurtulmam gerekir. Hiçleyiş, içsel olumsuzlama, kendisi olduğum oradaki-varlığa belirleyici dönüş; bu üç işlem aslında tek bir işlemdir. Bunlar, beni hiçleyerek, ne olduğumu gelecek aracılığıyla bana duyurmak için bir amaca doğru atılmış olan kökensel bir aşkınlığın uğraklarından başka bir şey değildirler. Böylece *benim* yerimi bana veren ve beni konumlandırarak bu yeri benim yerim olarak tanımlayan, benim özgürlüğümdür; ontolojik yapım ne isem o olmamak ve ne değilsem o olmak olduğu için, kendisi olduğum bu oradaki-varlıkla kesin bir biçimde *sınırlı* olabilirim.

Beri yanda, tamamen aşkınlığı varsayan yerin bu belirlenişi ancak bir amaca göre gerçekleşebilir. Yerim, amaç ışığında anlamını kazanır. Çünkü ben hiçbir zaman *sadece orada* olamam: Ama yerim, ya tam da bir sürgün yeri gibi kavranır, ya da tersine, Mauriac’ın, yaralı boğanın arenada her zaman dönüp geldiği yere benzeterek *querencia* adını verdiği, güvenli ve yeğlenen doğal yer gibi kavranır: yapmak üzere atılımda bulunduğum şeye göredir ki — dünyanın bütünlüğüyle ve dolayısıyla dünya-içindeki-varlığımla münasebetledir ki, yerim bana bir yardımcı ya da bir engel gibi görünür. Yerinde olmak, öncelikle ...den uzakta ya da ...nin yakınında olmaktır — yani yer, henüz varolmayan ama ulaşılmak istenen bir varlığa nispetle bir anlam taşır. Yeri tanımlayan, bu amacın ulaşılırlığı ya da ulaşılmazlığıdır. Şu halde konumum, varlık-olmayanın ve geleceğin ışığında aktüel olarak anlaşılabilir: orada-olmak demek, çaydanlığa uzanmak için, kolunu uzatıp yazı kalemini mürekkep hokkasına batırabilmek için, gözlerimi yormadan okumak istiyorsam sırtımı pencereye dönmem için, dostum Pierre’i görmek istiyorsam bisikletimin pedallarına asılıp sıcak bir öğleden sonranın iki saatlik yorgunluğuna katlanmak için, Anny’yi özlediysem trene atlayıp uykusuz bir gece geçirmek için yalnızca bir adım atmak zorunda olmam demektir. Bir sömürgede oturan kişi için orada-olmak, Fransa’ya yirmi günlük mesafede olmaktır -daha da iyisi: eğer bir memursa ve ödenekli yolculuğunun beklentisi içinde ise Bordeaux ya da

Etaples'a altı ay yedi gün uzakta olmaktır. Bir asker için orada-olmak, terhisten yüz on, yüz yirmi gün ötede olmaktır; gelecek — kendisine doğru atılımda bulunulan gelecek — her yerde devreye girer: kendisine doğru atılımda bulunulan proje Bordeaux ya da Etaples'da geçireceğim gelecekteki yaşamımdır, askerin gelecekteki terhisidir, mürekkebe batırdığım bir kalemle yazacağım gelecekteki sözcüktür, bana yerimi imleyen ve bu yeri asabiyet ya da sabırsızlıkla ya da sıla özlemi içinde bekleyen benim için vareden, bütünüyle bunlardır. Tersine, eğer bir insan topluluğundan ya da kamuoyundan kaçıyorsam, yerim, bu insanların saklandığım kasabanın köşesinde beni bulmaları, kasabaya ulaşmaları, vb. için gerekecek zamanla tanımlanır. Bu durumda, yerimi uygun yer olarak bana bildiren şey, seçtiğim o yalnızlıktır. Burada, kendi yerinde olmak demek, güvende olmak demektir.

Amacımın böylece seçilmesi saklıkla mekânsal münasebetlere (yukarı ve aşağı, sağ ve sol, vb.) kadar sızar ve bu amaca varoluşsal bir anlam kazandırır. Dağ, eğer eteklerinde kalırsam "ezici"dir; tersine, eğer tepesinde bulunuyorsam, gururumun bizatihi projesiyle kavranır ve başka insanlar karşısında kendime atfettiğim üstünlüğü sembolize eder. Irmakların yeri, denize olan mesafe, vb. de devreye girerler ve sembolik anlamlarla donatılırlar: amacım ışığında oluşturulan yerim, bütünsel bağlantılarında olduğu gibi tüm ayrıntılarında da sembolik olarak bana bu amacı hatırlatır. Varoluşsal psikanalizin nesnesini ve yöntemlerini daha iyi tanımlamaya çalıştığımızda bu konuya döneceğiz. Nesneler karşısındaki *mesafemize* dair münasebet, ancak o münasebeti kurma tarzımızı oluşturan semboller ve imlemlerle kavranabilir. Kaldı ki bu ham münasebetin kendisi de, ancak mesafeleri ölçmeye ve onları katetmeye imkân veren tekniklerin seçimine göre anlam taşır. Oturduğum kasabaya yirmi kilometre mesafede olan ve ona bir tramvay hattıyla bağlı bulunan falanca kent, dört kilometre ötede, ama iki bin sekiz yüz metre yükseklikteki bir kayalık tepeye nispetle bana çok daha yakındır. Heidegger, gündelik uğraşıların kullandığımız araçlara, salt geometrik mesafeyle hiçbir ortak yanı bulunmayan yerlerini nasıl kazandırdıklarını göstermiştir: Heidegger, bir kez burnumun üstündeki yerini alan gözlüğümün, bana gösterdiği nesneden çok daha uzağımda olduğunu söyler.

Nitekim belirtmek gerekir ki yerimin olgusallığı, ancak amacıma ilişkin özgür seçimim aracılığıyla ve o seçim içinde açığa çıkar. Özgürlük,

olgusallığımın keşfi için zorunludur. Bu olgusallığı, kendimi fırlattığım geleceğin her aşamasında öğrenirim; bu seçilen gelecekten itibarendir ki, olgusallık bana güçsüzlük, olumsallık, zaaf, saçmalık olarak görünür. New-York'u görebilme düşüm karşısında, Mont-de-Marsan'da yaşamam saçma ve rahatsız edicidir. Ama buna karşılık, olgusallık da özgürlüğün keşfedebileceği tek gerçektir, bir amaç koyarak hiçleyebileceği tek gerçektir, bir amaç koymaya anlam kazandıran tek gerçektir. Çünkü amaç durumu aydınlatabiliyorsa, bu, amacın durumu değişikliğe uğratmaya yönelik bir atılım olarak kurulmuş olmasındandır. Yer, kendilerine doğru atıldığım değişikliklerden itibaren görünür. Ama *değiştirmek,* tam da benim yerim olan bir şeyi değiştirmeyi içerir. Böylece, *özgürlük olgusallığımın hatasıdır.* Özgürlük bu olgusallığı belirli bir zaaf olarak kavramak üzere ona yönelmezden "önce", bu olgusallığın "quid"ini tanımlamaya ya da betimlemeye kalkışmak kesinlikle beyhudedir. Özgürlük işgal ettiğim yerin sınırlarını belli türden bir eksiklik olarak çizmeden önce, yerim, işin aslını söylemek gerekirse, hiçbir şey "değildir", çünkü her türlü yeri anlaşılır kılan mekân bile yoktur. Öte yandan sorunun kendisi de anlaşılabilir türden değildir, çünkü anlamı olmayan bir "önce" içerir: nitekim öncenin ya da sonranın yönlerine göre zamansallaşan özgürlüğün ta kendisidir. Yine de bu ham ve düşünülmez "quid", özgürlüğü özgürlük kılan şeydir. Özgürlüğümün bizatihi olgusallığıdır.

Özgürlüğün olgusallığı keşfettiği ve onu yer olarak kavradığı edimde, yalnızca bu edimin içinde tanımlanan bu yer arzularımı *köstekleyen* şey, *engel,* vb. olarak kendini gösterir. Yerin bir engel olmasa başka türlü nasıl mümkün olur ki? *Neye* engeldir? Yer neyi *yapmaya* zorlar? Mensup olduğu siyasi partinin yenilgisinden sonra Arjantin'e gitmek üzere Fransa'yı terk eden bir göçmene atfedilen bir söz vardır: kendisine, Arjantin'in "çok uzakta" olduğu hatırlatıldığında şu karşılığı vermiştir: "Nereden uzakta?" Ve açıkça ortadadır ki, Arjantin Fransa'da kalanlara "uzak" görünse de, onların Fransız olarak yerlerini belirleyen örtük bir ulusal projeye göre uzaktır. Enternasyonalci devrimci için Arjantin, herhangi bir başka ülke gibi dünya üzerindeki bir merkezdir. Ama tam da bir ilk proje aracılığıyla, Fransa toprağını daha önceden mutlak yerimiz olarak oluşturmuşsak -ve birtakım felaketler bizi göçmeye zorlarsa-, Arjantin, bu başlangıç projesi karşısında "sürgün toprağı" olarak, "çok uzak" olarak görünür; bu ilk projeye göre kendimizi vatandan dışlanmış hissederiz. Böylece özgürlük,

katlandığımız engelleri kendi kendine yaratır. Amacını ortaya koyarak -ve onu erişilmez ya da güçlükle erişilebilir amaç gibi seçerek- işgal ettiğimiz yeri projelerimize karşı üstesinden gelinemeyen ya da zorlukla üstesinden gelinen direniş olarak gösteren, özgürlüğün kendisidir. Kullanılabilirlik münasebetinin ilk türü olarak, nesneler arasındaki mekânsal bağlantıları kurarak, mesafeleri ölçmeye ve onların ötesine geçmeye imkân veren teknikleri kararlaştırarak kendi kendisinin *kısıtlamasını* oluşturan da yine odur. Ne var ki özgürlük tam *da kısıtlı* olabilir, çünkü özgürlük seçimdir. İleriki sayfalarda göreceğiz, her seçim elemeyi ve ayıklamayı varsayar; her seçim sonluluğun seçimidir. Nitekim özgürlük ancak kendi kendisinin kısıtlanması olarak olgusallığı oluştururken gerçekten özgür olabilir. Dolayısıyla, Mont-de-Marsan'da yaşayan küçük bir memur olmamdan ötürü New-York'a gitmekte *özgür olmadığımı* söylemek hiçbir şeye yaramaz. Tersine, New-York'a gitme projeme nispetle kendimi Mont-de-Marsan'da *konumlandırırım*. Örneğin, eğer projem Mont-de-Marsan'da varsıl bir üretici haline gelmek olsaydı, dünya içinde işgal ettiğim yerin, Mont-de-Marsan'ın New-York'la ve Çin'le olan münasebeti bambaşka olacaktı. Birinci şıkta, Mont-de-Marsan dünya fonu üzerinde New-York, Melbourne ve Şanghay ile düzenli bağlantı içinde belirir; ikinci şıkta, belirsizleşen dünya fonu üzerinde yüzeye çıkar. New-York'a gitme projemin *gerçek* önemine gelince, buna yalnızca ben karar veririm: bu olsa olsa, kendimi Mont-de-Marsan'dan hoşnut olmayan biri olarak seçme tarzımdır; bu durumda her şey Mont-de-Marsan üzerinde odaklanır, ben sadece kendi yerimi durmadan hiçleyerek, yaşadığım kent karşısında durmadan geriye doğru mesafe alarak yaşama ihtiyacını duyumsarım — ve bu, aynı zamanda tümüyle angaje olduğum bir proje de olabilir. Birinci şıkta, kendi yerimi üstesinden gelinemeyen engel olarak kavrayacak ve onu dolaylı yoldan dünya içinde tanımlamak için sadece bir bağdan yararlanacağım; bunun tersine, ikinci şıkta, engeller artık varolmayacaklar, yerim de bir bağlantı noktası değil, bir hareket noktası olacak: çünkü New-York'a *gitmek* için, ne olursa olsun, bir hareket noktası gerekir. Nitekim hangi uğrakta olursa olsun, kendimi dünya içinde angaje olan olarak, kendi olumsal yerimde kavrarım. Ama olumsal yerime anlamını veren ve benim özgürlüğüm olan şey tam da bu angajmandır. Elbette, daha doğarken *yer alıyorum*, ama aldığım yerden sorumluyum. Burada özgürlüğün ve olgusallığın durum içindeki koparılamaz bağı daha açık bir şekilde

görülüyor, çünkü olgusallık olmadan özgürlük -hiçleyiş ve seçme kudreti olarak- varolmaz ve özgürlük olmadan olgusallık keşfedilmez, hattâ olgusallık hiçbir anlam taşımaz.

B) *Benim Geçmişim [Mon passe]*

Bir geçmişimiz var. Hiç şüphesiz bu geçmişin, önceki fenomenin onun sonucu olan fenomeni belirlediği gibi edimlerimizi belirlemediğini gösterebildik, hiç şüphesiz geçmişin şimdiki zamanı oluşturacak ve geleceğin öntaslağını yapacak güçte olmadığını da gösterdik. Yine de, geleceğe doğru kendinden kaçan özgürlük, keyfince kendine bir geçmiş edinemeyeceği gibi, besbelli bir şey ki kendi kendisini geçmişsiz olarak da üretemez. Özgürlüğün geçmişi daha olacak olduğu geçmiştir ve bu geçmiş onulmazdır; hattâ ilk bakışta, özgürlük sanki bu geçmişi hiçbir biçimde değiştiremezmiş gibi görünür: geçmiş, onu gözden geçirmek için yüzümüzü ona doğru çevirmemize bile imkân vermeden erimdışı kalan ve belli bir mesafeden bize musallat olan şeydir. Eylemlerimizi belirlemese de, en azından öyledir ki ancak *ondan itibaren* yeni kararlar alabiliriz. Denizcilik okuluna gitmiş ve deniz subayı olmuşsam, kendime baktığım ve kendimi düşündüğüm her an angajeyim; daha kendimi kavradığım anda, ikinci kaptan olarak komuta ettiğim geminin güvertesinde nöbetteyim. Bu olguya karşı aniden isyan edebilirim, istifamı verebilirim, intiharıma karar verebilirim: bu en uç önlemler benimki olan geçmiş vesilesiyle alınan önlemlerdir; bu geçmişi yok etmeyi hedeflemelerinin nedeni bu geçmişin varolmasıdır ve en radikal kararlarım geçmişim karşısında ancak olumsuz konum alma noktasına kadar gidebilirler. Ama bu, temelde, platform ve bakış açısı olarak geçmişin muazzam önemini kabul etmektir; beni geçmişimden koparmaya yönelik her eylem önce *işbu geçmişten* itibaren kavranmak zorundadır, yani her şeyden önce, yok etmek istediği bu tekil geçmişten *itibaren* doğduğunu kabul etmek zorundadır; atasözünün dediği gibi, edimlerimiz bizi kovalar. Geçmiş şimdiki zamandır ve fark edilmeksizin şimdiki zamanın içinde erir: altı ay önce seçtiğim giysidir, yaptırdığım evdir, geçen kış yazmaya koyulduğum kitaptır, karımdır, ona vaat ettiğim şeylerdir, çocuklarımdır; *olduğum* her şeyi, olmuş-olmak kipinde daha olacağım. Böylelikle geçmişin önemi abartılmış olamaz, çünkü benim için “Wesen ist was gewesen ist”, olmak, olmuş olmaktır. Ama burada daha önce işaret edilen paradoksla karşılaşıyoruz: kendimi geçmiş olmaksızın düşünemem, dahası kendim hakkımda hiçbir şey *düşünemem,* çünkü *olduğum* üzerinde düşünürüm ve ben geçmişte varım; ama öte yandan da ben, geçmişi kendine ve dünyaya getiren varlığım.

Bu paradoksu daha yakından inceleyelim: özgürlük seçim olduğundan ötürü değişmedir. Özgürlük kendisine doğru atılımda bulunduğu amaçla,

yani daha olacak olduğu gelecekle tanımlanır. Ama gelecek tam da *olduğu şeyin henüz-ol-mayan-hali* olduğu için, ancak olduğuyla sıkıca bir bağlantının içinde düşünülebilir. Ve henüz olmayanı aydınlatan da olamaz: çünkü olan, eksikliktir ve bunun sonucu olarak da ancak eksikliğini çektiği şeyden itibaren bilinebilir. Olanı aydınlatan amaçtır. Ama olanın ne olduğunu kendine bildirmek üzere gelecekteki amacı aramaya çıkmak için, geriye doğru hiçleyen bir mesafe alış içinde çoktan olanın ötesinde olmak gerekir. Bu da esasen olanı yalıtık bir sistem halinde açıkça gösterir. Şu halde, olan şey anlamını ancak geleceğe doğru *ötesine geçildiğinde* kazanır. Şu halde, olan şey, geçmiştir. Geçmişin, hem "değiştirilmek zorunda olan şey" olmak vasfıyla geleceğin seçimi için ne kadar kaçınılmaz olduğu ve bunun sonucunda, özgürce girişilen hiçbir öteye geçme ediminin bir geçmişten hareket etmeksizin gerçekleşemeyeceği — hem de, öte yandan, geçmişin bizatihi bu doğasının bir geleceğin kökensel olarak seçilişinden itibaren geçmişe geldiği görülüyor. Geçmiş, özellikle de onulmazlık vasfını, telafi edilemezliğini gelecek için yaptığım seçimden alır: geçmiş, gelecek içindeki yeni bir düzeni düşündüğüm ve kendisine doğru atılımda bulunduğum şeyse, bu geçmişin kendisi de *orada bırakılan* şeydir, dolayısıyla kendisi de her türlü değişiklik perspektifinin dışında olan şeydir: böylece, geleceğin gerçekleşebilir olması için, geçmişin onulmaz olması gerekir.

Ben pekâlâ varolmayabilirim; ama eğer varsam, bir geçmişe sahip olmamam mümkün değildir. "Olumsallığımın zorunluluğunun" burada kazandığı form böyledir. Ama öte yandan gördük ki, kendi-içini karakterize eden şey her şeyden önce iki varoluşsal özellikti:

1) bilinçte, varlık bilinci, olmak bilinci olmayan hiçbir şey olmaz;

2) varlığım varlığımın içinde sorudur — bu demektir ki, bana *seçilmiş olmayan* hiçbir şey gelmez.

Nitekim yalnızca *geçmiş* olan bir geçmişin, şimdiki halle her türlü bağlantısını kaybederek onurlu bir varoluş içinde çökeceğini gördük. Bir geçmişe "sahip olmamız" için, bu geçmişi geleceğe yönelik bizatihi projemizle ayakta tutmamız gerekir: geçmişimizi bir yerlerden almayız; ama olumsallığımızın zorunluluğu bu geçmişi seçmememizin imkânsızlığını içerir. "Kendi geçmişini daha olacak olmak"ın taşıdığı anlam budur — burada tümüyle zamansal bakış açısından düşünülen bu zorunluluğun, temelde özgürlüğün birincil yapısından ayrılmadığı

görülüyor: Özgürlük, kendisi olduğu varlığın hiçlenişi olmak zorundadır ve bizatihi bu hiçlemeyle, kendisi olduğu bir varlığı *var* kılar.

Ama özgürlük bir amacın geçmiş olarak seçilişi ise, karşılık olarak geçmiş de ancak seçilen amaca nispetle ne ise odur. Geçmişte, değişmez bir öğe vardır: beş yaşımdayken boğmacaya yakalandım — ve tam anlamıyla değişken bir öğe vardır: varlığımın bütünlüğü karşısında ham olgunun imlemi. Ama öte yandan, geçmiş olgunun imlemi varlığımın bütünlüğüne dört bir yandan sızdığından (çocukluğumda geçirdiğim boğmacayı, bu hastalığımın imlemini tanımlayan belli bir proje dışında "hatırlamam" mümkün değildir), sonuç olarak değişmez ham varoluşu, içerdiği gerçek anlamdan ayırmak benim için imkânsızdır. "Dört yaşında boğmaca geçirdim" demek bin türlü projeyi varsayar; özellikle de takvimin bireysel varoluşumu işaretleme sistemi olarak kabulünü (dolayısıyla toplumsal olan karşısında kökensel bir tavır alışı), üçüncü kişilerin benim çocukluğumla olan ilişkileri konusundaki kararlı bir inancı (ve bu da elbette ebeveynlerime karşı belli bir saygı ve sevgiyle birlikte yürür, bunun anlamını oluşturur) varsayar. Ham olgunun kendisi *vardır:* ama başkalarının tanıklıkları, tarihi, hastalığın teknik adı -benim projelerime bağlı imlemler bütünü- dışında, ne *olabilir* ki? Böylece, bu ham varoluş, *zorunlulukla var* ve *değişmez olmakla birlikte,* sanki bir anıda içerilen bütün ünlemlerin sistemli bir açıklamasının erimdışı ve ideal hedefini de temsil eder. Bergson'un salt anıdan [souvenir] söz ettiği anlamda, anının hiç şüphesiz "saf" bir maddesi vardır: bu maddenin saflığı içinde görünmeyi de taşıyan bir proje ile, ancak böyle bir proje sayesinde saf madde ortaya çıkar.

Şimdi, geçmişin imlemi şimdiki projeme sıkı sıkıya bağımlıdır. Bu, hiçbir biçimde demek değildir ki ben daha önceki edimlerimin anlamını keyfimce değiştirebilirim; tam tersine, daha olacak olduğum geçmişin benim için ve başkaları için taşıyabileceği imleme kesinlikle ben olan temel proje karar verir. Gerçekten de geçmişin *taşıdıklarının* her anma yalnızca ben karar verebilirim: her bir durumda daha önceki falan ya da filan olayın önemini tartışmak, kararlaştırmak ve değerlendirmek suretiyle değil, hedeflerime doğru atılımda bulunarak kendimle birlikte geçmişi kurtarırım ve eylem aracılığıyla onun imlemine *karar veririm.* On beş yaşımdayken yaşadığım o mistik bunalım düpedüz ergenlik çağma özgü bir rastlantı mıdır, yoksa tersine, o deneyim gelecekteki dine yönelişin bir ilk işareti mi "olmuştur", buna kim karar verecektir? Dine bağlanmaya -yirmi yaşımda,

otuz yaşımda- karar verip vermememe bağlı olarak, elbette ben. Dine bağlanma projesi, bir yeniyetmelik bunalımına başlangıçta ciddiye almamış olduğum bir içedoğuş değeri kazandırır bir anda. Bir hırsızlık suçundan sonra hapishanede geçirdiğim günlerin yararlı ya da zararlı olduğuna kim karar verecektir? Hırsızlıktan vazgeçmeme ya da kötülükle diretmeme bağlı olarak, elbette ben. Bir gezinin eğitici değeri, bir aşk vaadinin içtenliği, geçmiş bir niyetin saflığı, vb. konusunda kim karar verebilir? Bunları aydınlatan amaçlarıma bağlı olarak, ben, her zaman ben.

Böylece bütün geçmişim ısrarcı, acil, dayalıcı olarak oradadır, ama bu geçmişin anlamını ve bana verdiği buyrukları, amacımın bizatihi projesiyle ben seçerim. Hiç şüphesiz bu angajmanların üzerimdeki ağırlıklarını hissederim, hiç şüphesiz bir zamanlar üstlendiğim evlilik bağı, geçen yıl satın aldığım ve döşediğim ev imkânlarımı sınırlar ve bana davranışımı dikte eder: ama tam da projelerim böyle olduğu içindir ki evlilik bağını yeniden üstlenirim, yani tam da evlilik bağını bozmaya yönelik bir projem için, bu bağı "geçmiş, ötesine geçilmiş, ölmüş bir evlilik bağı" kılmadığım için, tersine, angajmanlara bağlılığı ya da eş ve baba olarak "onurlu bir yaşam"a sahip olma kararını, vb. içeren projelerim geçmişteki evlilik andını zorunlu olarak aydınlattıkları ve ona her zaman güncel olan değerini kazandırdıkları için bu bağı üstlenirim. Böylece geçmişin aciliyeti gelecekten gelir. Eğer temel projemi, Schlumberger'in kahramanı gibi[121] kökten değiştirmeye kalkar ve örneğin, mutluluğun sürekliliğinden kurtulmak istersem, daha önceki angajmanlarım bütün aciliyetlerini kaybederler. Bunlar artık orada tıpkı Ortaçağ'dan kalma o kuleler ve duvarlar gibidirler; yadsınamazlar, ama önceden katedilmiş bir aşama olarak, bugün artık ötesine geçilmiş ve kesinlikle ölmüş bir siyasi ve ekonomik varoluş evresini ve bir uygarlığı hatırlatmaktan başkaca bir anlamı bulunmayan şeyler olarak kalırlar. Geçmişin yaşamakta mı, yoksa ölmüş mü olduğuna gelecek karar verir. Nitekim geçmiş, varlığımın güncel belirişi olarak, kökende projedir. Ve proje olduğu ölçüde de öngörüdür [anticipation]; anlamını, öntaslaklaştırdığı gelecekten alır. Geçmiş bütünüyle geçmişe kaydığında, mutlak değerini belirleyen de bir zamanlar kendisi olan öncelemelerin doğrulanması ya da geçersizleştirilmesidir. Ne var ki bu öngörüleri kendi hesabına alarak, yani bunların peşinden, önceledikleri geleceği öngörerek anlamlarını doğrulamak, ya da bu

öngörüleri sadece bir başka gelecek önceleyerek geçersizleştirmek, tam da güncel özgürlüğüme bağlıdır. Bu ikinci durumda, geçmiş, kolu kanadı kırılan ve aldatılan beklenti olarak düşer; “güçsüz”dür. Çünkü geçmişin yegâne gücü, ona gelecekten gelir: geçmişimi hangi tarzda yaşarsam yaşayayım, hangi tarzda değerlendirirsem değerlendireyim, bunu ancak geleceğe ilişkin bir projenin ışığında yapabilirim. Böylece gelecekteki seçimlerimin düzeni geçmişime ilişkin bir düzeni de belirleyecek ve bu düzenin kronolojik hiçbir yönü bulunmayacaktır. Önce, *her zaman canlı* ve her zaman doğrulanan geçmiş olacaktır: aşkıma angaje oluşum, falanca iş sözleşmeleri, kendim hakkında hep sadık kaldığım falanca imge. Sonra, artık hoşuma gitmeyen ve dolaylı olarak elimde tuttuğum ikircikli geçmiş vardır: örneğin, üzerimde taşıdığım -ve modayı izleme tutkusu taşıdığım bir dönemde satın aldığım- şu giysi şimdi beni düpedüz rahatsız eder ve bundan ötürü onu “seçmiş” olduğum geçmiş gerçekten de ölmüştür. Ama beri yanda tutumlu davranma konusundaki güncel projem öyledir ki, bir başka giysi almaktansa eskisini giymeye devam etmek zorundayımdır. O andan itibaren giysim hem ölü hem de yaşayan bir geçmişe aittir; tıpkı belirli bir amaçla kurulmuş olan ve kurucu olan siyasi rejimden sonra da tümüyle farklı, hattâ kimi zaman zıt amaçların hizmetine koşuldukları için yaşamaya devam eden toplumsal kurumlar gibi. Canlı geçmiş, yarı-ölü geçmiş, hayatta kalmalar, ikirciklilikler, antinomiler: bu geçmişlik katmanları bütününü benim projemin birliği düzenler. Geçmişimin herhangi bir parçasını, tıpkı sanat eserinde olduğu gibi, her kısmi yapının hem daha başka kısmi yapıları hem de yapının tamamını, gösterdiği hiyerarşik ve çok yönlü bir düzen içine sokan karmaşık göndermeler sistemini bu proje kurar.

Zaten geçmişimizin değerine, düzenine ve yapısına ilişkin bu karar, düpedüz *tarihsel* seçimdir genelde, insan topluluklarının tarihsel olmaları sadece bir geçmişe sahip olmalarından ileri gelmez, bu geçmişi *anıt* [monument] vasfıyla yinelemelerinden kaynaklanır. Amerikan kapitalizmi kârlı işlemler gerçekleştireceği bir fırsat olarak gördüğü için 1914-1918 Avrupa savaşma girmeye karar verdiğinde, *tarihsel* değildir: yalnızca yararcıdır. Ama yararcı projelerinin ışığında, Amerika Birleşik Devletleri Fransa ile daha önceki ilişkilerini ele aldığında ve bu ilişkilere “Fransızlara ödenmesi gereken bir onur borcu” *anlamı* verdiğinde, Amerika’nın bu kararı tarihsel hale gelir ve özellikle de ünlü “La Fayette, işte geldik!” sözüyle tarihselleşir. Eklemek bile gereksiz ki, eğer güncel çıkarlarına

ilişkin farklı bir görüş Amerika Birleşik Devletleri'ni Almanya'nın yanında yer almaya sürüklemiş olsaydı, anıtsal düzlemde yineleyeceği geçmiş öğeler bulmaktan geri kalmayacaktı: örneğin "kan kardeşliği" üzerinde temellenecek ve esas itibariyle 19. Yüzyılda Amerika'ya giden göçmenler arasındaki Almanların oranını dikkate alacak bir propaganda düşünülebilecekti. Geçmişe yönelik bu göndermeleri salt reklama yönelik girişimler gibi düşünmek beyhudedir: gerçekten de esas olgu, bunların kitlelerin katılımını sağlamak için *zorunlu* olması ve dolayısıyla da kitlelerin geçmişlerini aydınlatan ve doğrulayan siyasi bir projeyi talep etmeleridir. Bunun dışında, geçmişin böyle *yaratıldığı* da besbellidir: böylece, bir yandan Amerikalıların büyük ekonomik çıkarlarını, öte yandan da iki demokratik kapitalizmin *güncel* yakınlıklarını *imleyen* ortak bir Fransız-Amerikan geçmişi *(var) olmuştur.* Bunun gibi, 1938'e doğru, gelişmekte olan uluslararası olayların kaygısı içindeki yeni kuşakların, birdenbire yeni bir bakış açısıyla algıladıkları 1918-1938 dönemini, 1939 savaşı patlak vermezden önce bile "iki-savaş-arası" diye adlandırdıkları görülmüştür. O zaman, düşünülen dönem sınırlı, ötesine geçilmiş ve olumsuzlanmış formda oluşturulmuş oluyordu, oysaki bu dönemi yaşamış olanlar, şimdiki zamanları ve yakın geçmişleriyle devamlılık halindeki bir geleceğe doğru atılımda bulunarak, o dönemi sürekli ve sınırsız bir ilerlemenin başlangıcı gibi duyumsamışlardı. Demek oluyor ki geçmişin tanımlı bir döneminin şimdiki zamanla devamlılık hali mi, yoksa uzaklaşan ve yüze çıkılan kesikli bir zaman parçası mı olduğuna karar veren güncel projedir. Nitekim falanca olayın, örneğin Bastille'in alınmasının nihai bir *anlam* kazanması için *sonlu* bir insanlık tarihi gerekir. Gerçekten de, Bastille'in 1789'da alındığını hiç kimse yadsımaz: bu değişmez olgudur. Ama bu olayı, kendine ses getiren bir geçmiş yaratma kaygısındaki Konvansiyon meclisinin çarpıcı bir eyleme dönüştürmeyi başardığı sonuçsuz bir ayaklanma, halkın yarı yarıya dağılmış bir kaleye saldırısı olarak mı görmek zorundayız? Yoksa onu halkın gücünü ortaya koyduğu ilk nümayiş, bu yoldan sağlamlaşıp güven kazandığı ve "Ekim Günleri"nde doğrudan Versailles'a karşı yürüyüşe geçtiği bir eylem olarak mı düşünmek gerekir? Bu konuda bugün karar vermek isteyen kişi, tarihçinin kendisinin de *tarihsel* olduğunu, yani "Tarih"i kendi projeleri ile toplumunun projeleri ışığında aydınlatarak tarihselleştiğini unutur. Nitekim toplumsal geçmişin

anlamının sürekli olarak “ertelenmekte” olduğunu askıda olduğunu söylemek gerekir.

Şimdi, tastamam toplumlar gibi, insanın da *anıtsal* ve *ertelenmekte olan* bir geçmişi vardır. Geçmişin böylece durmadan sorgulanması, bilgelerin çok erken tarihlerde hissettikleri ve Yunan tragedyacılarının, örneğin, bütün oyunlarında yer alan “Ölmeden önce hiç kimse için mutlu denemez” atasözüyle dile getirdikleri şeydir. Ve kendi-içinin durmadan tarihselleşmesi özgürlüğünün, durmadan olumlanmasıdır.

Bu bir yana, geçmişin “ertelenen” olma özelliğinin, kendi-içine, daha önceki tarihinin muğlak ya da tamamlanmamış bir veçhesi altında göründüğünü sanmamak gerekir. Tersine, kendi-içinin, kendi tarzında ifade ettiği seçim gibi, geçmiş de kendi-için tarafından her an kesinlikle belirlenmiş olarak kavranır. Bunun gibi, Titus Kemeri ya da Trajane Sütunu, anlamlarının tarihsel evrimi ne olursa olsun, onlara bakan Romalı’ya ya da turiste baştan sona bireyleşmiş gerçekler olarak görünür. Ve geçmiş, onu aydınlatan proje ışığında, tümüyle zorlayıcı olarak açığa çıkar. Gerçekten de, geçmişin erteleniyor olması hiçbir biçimde bir mucize değildir, yalnızca, kendindenin geçmişleştirilme düzleminde, insan-gerçekliğinin geçmişe dönmezden önce sahip olduğu projeleri ve “bekleme halindeki” görünümünü dile getirir. Bu insan-gerçekliği öngörülmez bir özgürlük tarafından kemirilen özgür bir proje olduğu içindir ki, kendi-içinin daha sonraki projelerine “geçmişte” bağımlı hale gelir. Kendini geçmişleştirerek durmadan beklemeye -mahkûm ettiği şey, gelecekteki bir özgürlükten beklediği bu benzeşikleşmedir [homologation]. Böylece, geçmiş sonsuzcasına ertelenme halindedir, çünkü insan-gerçekliği durmadan bekleme halinde “idi” ve bekleme halinde “olacaktır”. Ve hem bekleme hem de erteleme, özgürlüğün kökensel kurucuları olarak onu daha da belirgin bir biçimde olumlamaktan başka bir şey yapmazlar. Kendi-içinin geçmişinin ertelenme halinde olduğunu söylemek, şimdiki zamanının bir bekleme olduğunu söylemek, geleceğinin özgür bir proje olduğunu ya da bu projeyi daha olacak olmaksızın hiçbir şey olamayacağını ya da kendi-içinin bütünlüğü-bozulmuş-bütünlük olduğunu söylemek, bir ve aynı şeydir. Ancak tam da bu hal bana halen göründüğü şekliyle geçmişimde hiçbir belirsizlik gerektirmez: sadece, geçmişimin nihai olacağına ilişkin güncel keşfimi sorgulamak ister. Ama şimdiki zamanımın, hiçbir şekilde öngörülemeyen bir doğrulamanın ya da bir geçersizleştirmenin beklentisi

olması gibi, bu beklenti içinde sürüklenen geçmiş de beklentinin *belirgin* [precis] olması ölçüsünde *belirgindir.* Ne var ki, şimdiki zamanımın anlamı, kesin bir biçimde bireyselleştirilmiş olmakla birlikte, tümüyle bu beklentiye bağımlıdır ve beklentinin kendisi de mutlak bir hiçliğin, yani henüz olmayan özgür bir projenin bağımlılığı altındadır. Şu halde geçmişim somut ve kesin bir önermedir ve *bu haliyle,* onay bekler. Kafka'nın *Dava*'sının göstermeye çalıştığı gibi, insan-gerçekliğinin belirleyici vasfı sürekli bir biçimde *davacı olmaktır.* Özgür olmak demek, sürekli bir biçimde *özgürlük duruşmasında yer* almaktır. Bununla birlikte geçmiş -güncel özgür seçimim yönünden bakıldığında-, bir kez bu seçimle belirlendikten sonra, projemin ayrılmaz parçası ve zorunlu koşuludur. Bunu daha iyi açıklayacak bir örnek verelim. Restorasyon döneminde, bir "demi-solde"un[122] geçmişi, Rusya'dan geri çekilen kahramanlardan biri olmuş olmaktı. Ve buraya kadarki açıklamalarımızın gösterdiği gibi, bu geçmiş bile geleceğin özgürce yapılan bir seçim olduğunu anlamaya imkân verir. Napoleon'un eski askeri, 18. Louis'nin yönetimiyle, yeni örf ve âdetlerle uyuşmamayı seçerek, sonuna kadar İmparator'un utkulu dönüşünü beklemeyi seçerek, bu dönüşü çabuklaştırmak için komplo girişiminde bile bulunmayı ve tam ücret yerine yarım ücret almayı seçerek, kendine bir Beresina kahramanı geçmişini seçmiştir. Yeni yönetimden yana olmanın projesini yapan kişi elbette aynı geçmişi seçmeyecekti. Ama buna karşılık, yarım-ücretle yetiniyorsa, neredeyse sefalet düzeyinde yaşıyorsa, hırçınlaşıyor ve imparatorun dönüşünü bekliyorsa, nedeni, Rusya seferindeki kahramanlardan biri olmasıdır. Şunu anlayalım: bu geçmiş her türlü kurucu yinelemeden önce devreye girmediği gibi, burada asla determinizm söz konusu değildir: ama "İmparatorluk askeri" geçmişi bir kez *seçildiğinde,* bu geçmişi kendi-içinin davranışları *gerçekleştirir.* Hattâ bu geçmişi seçmek ve onu davranışlarıyla gerçekleştirmek arasında hiçbir fark yoktur. Kendi-için böylece muzaffer geçmişini öznelerarası bir gerçeğe dönüştürmeye uğraşırken, bu gerçeği başkalarının gözünde başkası-için-nesnellik vasfıyla oluşturur (örneğin, valilerin bu eski askerlerin yarattıkları tehlike konusunda verdikleri raporlar). Başkaları tarafından bu vasfıyla görülen eski asker, şimdiki sefalet ve düşkünlüğünü telafi etmek üzere bundan böyle seçtiği bir geçmişe layık olmak için eyler. Uzlaşmaz görünür, her türlü mali yardım şansını kaybeder: çünkü geçmişine layık olmaması "mümkün değildir".

Böylece geçmişimizi belli bir amaç ışığında seçeriz, ama o andan itibaren geçmiş kendini dayatır ve bizi tüketir: *kendinden* kaynaklanan ve bizim daha olacak olduğumuzdan farklı bir varoluşa sahip olduğu için değil, sadece şu nedenlerle: 1) geçmiş, kendisi olduğumuz amacın güncel olarak açığa çıkan maddeleşmesidir; 2) geçmiş, bizim için ve başkaları için, dünyanın ortasında belirir; hiçbir zaman yalnız değildir, tümel geçmişe dalar ve buradan hareketle kendini başkalarının değerlendirmesine sunar. Nasıl ki geometrici dilediği herhangi bir figürü çizmekte özgürdür, ama hemen anında sonsuz sayıdaki başka mümkün figürlerle sonsuz sayıda bağlantı kurmaksızın tek bir figür bile tasarlayamaz; bunun gibi, kendimizle ilgili özgür seçimimiz de geçmişimize ilişkin belli bir değerlendirici düzen, oluşturarak bu geçmişin dünyayla ve başkalarıyla sonsuz sayıdaki münasebetlerini ortaya çıkartır. Bu sonsuz münasebetler *izlenecek* sonsuz *sayıdaki davranış* olarak bize sunulur, çünkü biz geçmişimizi gelecekte değerlendiririz. Ve geçmişimiz temel projemiz çerçevesinde göründüğü ölçüde bu davranışları sürdürmek *zorunda* kalırız. Nitekim bu projeyi istemek bu geçmişi istemektir ve bu geçmişi istemek onu ikincil türden bin türlü davranışla gerçekleştirmek istemektir. Mantık yönünden, geçmişin gerekirlikleri hipotetik emperatiflerdir: “Eğer şu geçmişe sahip olmak istiyorsan, şöyle ya da böyle davran.” Ama ilk terim somut ve kategorik seçim olduğundan, emperatifin kendisi de kategorik emperatife dönüşür.

Ama geçmişimin zorlama gücü özgür ve düşünen seçimimden ve bu seçimin kendine verdiği güçten ödünç alındığından, bir geçmişin zorlayıcı kudretini *a priori* olarak belirlemek mümkün değildir. Özgür seçimim yalnızca geçmişin içeriğinden ve bu içeriğin düzeninden hareketle karar vermez, aynı zamanda da geçmişimin güncelliğime katılışına göre karar verir. Henüz kararlaştırmadığım temel bir perspektif içinde, başlıca projelerimden biri *ilerlemekse,* yani belli bir yönde dün ya da bir önceki saatte olduğumdan her zaman ve ne pahasına olursa olsun *daha ileriye gitmekse,* bu ilerlemeci proje benim geçmişime kıyasla bir takım *ayrılmalara* yol açar. Bu durumda geçmiş, sağladığım ilerlemelerin tepesinden bir tür acımayla biraz küçümseyerek baktığım şeydir, ahlaki değerlendirme ve yargının saklıkla *edilgin nesnesi* olan şeydir – “o zamanlar ne budalaymışım!” ya da “ne kadar kötüymüşüm!”-, geçmiş kendimi ondan ayırabilmem için varolan şeydir. Bir daha ona ne dönerim ne de dönmek isterim. Bu elbette, o geçmiş varolmaktan çıktığı için değildir,

ne var ki geçmiş yalnızca *benim artık olmadığım o ben* olarak vardır, yani *benim artık olmadığım ben olarak daha olacak olduğum o varlık* olarak. İşlevi, karşı çıkmak üzere kendim hakkında seçtiğim şey, kendi kendimi ölçmeme imkân veren şey olmaktır. Şu halde böylesi bir kendi-için kendini kendiyle dayanışmaksızın seçer, ama bu onun geçmişini yıktığı anlamına gelmez, kendi-için bu geçmişle dayanışmaya girmemek, tam da olanca özgürlüğünü olumlamak için bu geçmişi ortaya koyar (geçmiş olan, geçmişin karşısında bir çeşit angajman ve bir tür gelenektir). Bunun tersine, projesi zamanın reddini ve geçmişle sıkı sıkıya dayanışmayı içeren kendi-içinler de vardır. Bunlar, sağlam bir zemin bulma arzusuyla, tersine, geçmişi *ne iseler o olarak* seçmişlerdir, geriye kalanlar belirsiz ve geleneğe yakışmayan kaçıştan ibarettir. Bu kendi-içinler *önce* kaçışın reddini, yani *reddin reddini* seçmişlerdir; bunun sonucunda geçmişin işlevi onları sadakata zorlamaktır. Nitekim birinciler eski bir kabahatin günahını düşünmeksizin ve küçümsemeyle çıkartırlarken, aynı günah çıkartma ötekiler için imkânsızdır, meğer ki temel projelerini değiştirmeye karar vermesinler. Bu durumda, olana ilişkin ve projelerinin özsel bir yapısını oluşturan inançlarına zarar vermemek için, olabilecek her türlü kendini aldatmaya, bulabilecekleri her türlü kaçamağa başvururlar.

Böylece, kendi-için, geleceğe ilişkin seçimiyle geçmiş olgusallığına bir değer, bir hiyerarşi ve bunlardan kalkarak edimlerini ve davranışlarını *motive eden* bir aciliyet atfettiğinde, tıpkı işgal edilen yer gibi geçmiş de durumla bütünleşir.

C) Benim *Etrafım* (Mes entours)

Benim "etrafımı", yukarıda anlattığımız işgal ettiğim yerle karıştırmamak gerekir. Etraf, kendilerine özgü terslik ve kullanılabilirlik katsayılarıyla beni çevreleyen araç-şeylerdir. Elbette, yerimi işgal etmek suretiyle etrafın keşfini temellendirir ve yer değiştirerek -daha önce gördüğümüz üzere, özgürce gerçekleştirdiğim işlemle- yeni etrafların ortaya çıkmasını sağlarım. Ama karşı yönden, etraf benim hiçbir dahlim olmaksızın başkaları aracılığıyla da değişebilir ya da değiştirilebilir. Elbette, Bergson'un, *Matiere et Memoire*'da [Madde ve Bellek] işaret ettiği gibi, yerimin değişmesi etrafımda da baştan sona değişikliğe yol açar, oysa yerimin değiştiğinden söz edebilmek için etrafımda baştan sona ve eşzamanlı bir değişmenin düşünülmesi gerekir; ne var ki, etrafın bu

topyekûn değişikliği düşünülebilir değildir. Ama şu da bir gerçektir ki, eylem alanım nesnelerin görünüp kaybolmalarıyla durmaksızın katedilir ve benim bunlarda hiçbir dahlim olmaz. Genel olarak bütünlüklerin terslik ve kullanılabilirlik katsayısı yalnızca benim yerime değil, aletlerin kendilerine özgü gizilgüçlülüğüne de bağlıdır. Nitekim varolduğum andan itibaren, çevremde gizilgüçlülüklerini benim için ve bana karşı geliştiren benden farklı varoluşların ortasına atılmışımdır; bisikletimin üstünde, en çabuk şekilde komşu kente ulaşmak isterim. Bu proje kişisel amaçlarımı, yerimin ve kentin yerimden uzaklığının değerlendirilmesini ve araçların (*çabaların*) izlenen amaca özgürce uyarlanmasını gerektirir. Ama bir lastik patlar, güneş fazlasıyla yakıcıdır, rüzgâr karşıdan esmektedir, vb. bunların hepsi de öngörmediğim fenomenlerdir: etrafım bunlardır. Elbette benim esas projemin içinde ve bu proje aracılığıyla tezahür ederler; rüzgâr bu proje için aşırı ya da "uygun" rüzgâr olarak görünebilir, güneş bu projeye elverişli ya da elverişsiz bir sıcaklık olarak ortaya çıkar. Bu devamlı "arıziliklerin" sentetik düzeni Almanların, benim *Umwelt'*im[123] olarak adlandırdıkları şeyin birliğini' oluşturur ve bu "Umwelt" ancak özgür bir projenin, yani ben olan amaçları seçmenin sınırları içinde keşfedilebilir. Yine de betimlememizde bununla yetinmek fazlasıyla basit olur. Çevremdeki her nesnenin esasen açığa çıkmış bir durum içinde kendini duyurduğu ve bu nesneler toplamının kendi başına bir durum oluşturamadığı doğru ise; her aletin dünya üzerindeki durum fonundan yükseldiği doğru ise, bir aracın aniden dönüşmesinin ya da aniden belirmesinin, durumu radikal bir değişime uğratmaya katkıda bulunabileceği de bir o kadar doğrudur: lastiğim patlamaya görsün, kasabaya olan mesafem birdenbire değişir; şimdi artık tekerleğin dönüşüyle değil, adımlarla hesaplanacak bir mesafedir. Bu olgudan ötürü, görmek istediğim kişinin evine ulaştığımda onun çoktan trene binip gitmiş olacağı kanaatine varabilirim ve bu kanaat beni başka kararlar almaya yöneltebilir (hareket noktama geri dönmek, bir telgraf çekmek, vb.). Hattâ örneğin, bu kişiyle giriştiğimiz pazarlığı sonuçlandıramayacağımdan emin olarak, bir başka kişiye dönebilir, bir başka sözleşme imzalayabilirim. Belki de girişimimi tümüyle terk ederim ve projemin tümüyle sonuçsuz kaldığını kabul etmek zorunda kalırım. Bu durumda, Pierre'i zamanında haberdar etmeyi, onunla anlaşmayı *başaramadığımı*, vb. söylerim. *Güçsüzlüğümün* bu açık kabulü,

özgürlüğümün sınırlarının en açık itirafı değil midir? Hiç şüphesiz, benim *seçme* özgürlüğüm, *elde etme* özgürlüğümle karıştırılmamalıdır, bunu daha önce gördük. Ama etrafın tersliği pek çok durumda tam da projemdeki değişikliğin vesilesi olduğuna göre, burada devreye giren bizatihi seçimim değil midir?

Tartışmanın temeline inmezden önce, onu belirginleştirmek ve sınırlamak gerekiyor. Eğer etrafta ortaya çıkan değişiklikler projelerimde birtakım değişmelere yol açabiliyorlarsa, bu ancak iki çekince altında olabilir. Birincisine göre, bunlar benim esas projemi terk etmeme yol açamazlar, çünkü bu proje, tersine, değişikliklerin önemini ölçmeme yarar. Gerçekten de, bu değişikliklerin şu ya da bu projeden vazgeçme *sâikleri* olarak kavranmaları ancak daha temel bir proje ışığında mümkündür; aksi takdirde bunlar hiçbir biçimde sâik olamazlar, çünkü sâik hareketli-bilinç aracılığıyla yakalanır ve bu bilincin kendisi de bir amacın özgür-seçimidir. Eğer gökyüzünü kaplayan bulutlar beni gezintiye çıkma projemden vazgeçmeye yöneltebiliyorlarsa, bunun nedeni, bulutların, gezintinin değerini gökyüzünün belli bir durumuyla ilişkilendiren özgür bir tahmin içinde kavranmalarıdır. Bu da adım adım, genel olarak bir gezintinin değerine, doğayla ilişkime ve bu ilişkinin dünyayla sürdürdüğüm ilişkiler bütünü içinde işgal ettiği yere gönderir. İkinci çekinceye göre, ortaya çıkan ya da kaybolan nesne, hiçbir şekilde, projeden kısmen de olsa vazgeçmeye *kışkırtamaz*. Gerçekten de, bu nesnenin kökensel durumun içinde bir *eksiklik* gibi yakalanması gerekir; şu halde ortaya çıkması ya da kaybolmasıyla ilgili verinin hiçlenmiş olması, benim “o nesne karşısında” mesafe almam ve dolayısıyla bu nesne önünde kendi kendimi belirlemem demektir. Daha önce de gösterdik, celladın kerpetenleri bile bizi özgür olmaktan alıkoymaz. Bu demek değildir ki güçlüklerin üstesinden gelmek, hasarı onarmak her zaman için mümkündür; bu sadece şu anlama gelir ki, belli bir yönde devam etmenin *imkânsızlığı bile* özgürce oluşturulmak zorundadır; şeylere imkânsızlığı getiren bizim özgür vazgeçişimizdir, yoksa izlenecek davranışın imkânsızlığı bizim vazgeçişimizi kışkırtmaz.

Bunu böylece belirttikten sonra, verinin mevcudiyetinin, burada da yine, özgürlüğümüz için bir engel olması şöyle dursun, özgürlüğün bizatihi varoluşu tarafından talep edildiğini kabul etmek gerekir. Bu özgürlük *ben* olan belli bir özgürlüktür. Ama ben, kendindenin belli bir içsel olumsuzlanmasından başkaca kimim ki? Olumsuzladığım bu kendinde

olmaksızın, hiçlik halinde silinip giderim. Kitabımızın Giriş bölümünde, bir kendindenin varlığı konusunda bilincin “ontolojik kanıt”tan yararlanabildiğine işaret etmiştik. Gerçekten de, eğer bir şeyin bilinci varsa, kökensel olarak bu “bir şey”in *gerçek* bir varlığa sahip olması, yani *bilinçle göreli olmaması* gerekir. Ama şimdi bu kanıtın daha geniş bir kapsamı olduğunu görüyoruz: genellikle bir şey *yapmam* gerektiğinde, varoluşu genellikle benim varoluşumdan ve özellikle de benim edimimden bağımsız olan varlıklar üzerinde eylemem gerekir. Edimim bu varoluşu bana *açınlayabilir*; bu varoluşu koşullandırmaz. Özgür olmak, değiştirmek-için-özgür-olmaktır. Şu halde özgürlük değiştirilecek etrafın varlığını içerir: aşılacak engeller, kullanılacak aletler. Elbette, bunları engeller olarak açığa çıkaran özgürlüğün kendisidir, ama bunların varlığının *anlamını* kendi özgür seçimiyle ancak yorumlayabilir. Özgürlüğün olması için, bunların, olanca hamlıklarıyla, sadece orada olmaları gerekir. Özgür olmak, *yapmak-için-özgür-olmak*tır ve *dünya-içinde-özgür-olmak*tır. Ama eğer böyle ise, kendini bir şeyleri değiştirme özgürlüğü olarak kabul eden özgürlük, kökensel projesi içinde, üzerinde etkide bulunduğu verinin bağımsız varlığını da örtük bir biçimde kabul eder ve öngörür. Kendindeyi bağımsız olarak açığa çıkaran içsel olumsuzlamadır ve kendindenin *şey* vasfını oluşturan da bu bağımsızlıktır. Ama bu yüzden özgürlüğün sadece varlığının belirişiyle ortaya koyduğu şey, *sanki kendinden başka şeyle uğraşır gibi* olmasıdır. Yapmak, tam da, varolmak için kendinden başka şeye ihtiyaç duymayan şeyi değiştirmektir, ilke olarak, eylem karşısında kayıtsız olan, varoluşunu ya da oluşunu [devenir] eylemsiz sürdürebilen şey üzerinde eylemektir. Kendindenin benim dışımda kalan bu kayıtsızlığı [indifference] olmaksızın, bizatihi *yapmak* nosyonu anlamını kaybederdi (bunu, yukarıda, temenni ve karar konusunda gösterdik) ve bunun sonucunda, özgürlüğün kendisi de çökerdi. Böylece, genel olarak bir özgürlüğün bizatihi projesi esasen birtakım direnişlerin öngörülmesini ve onların kabulünü gerektiren bir seçimdir. Özgürlük, yalnızca, esasen kayıtsız olan kendindelerin direnişler olarak görünecekleri çerçeveyi oluşturmakla kalmaz, ama genel olarak bizatihi projesi, bu direnişler karşısındaki zaferiyle, direnen bir dünya üzerindeki *yapma* projesidir. Her özgür proje, kendisine doğru atılımda bulunularak, şeylerin bağımsızlığından kaynaklanan öngörülmezlik payını öngörür, çünkü bir özgürlük tam da bu bağımsızlıktan itibaren oluşur. Pierre’i görmek için

komşu kasabaya gitmek üzere atılımda bulunduğum andan itibaren, lastik patlamaları, “ters rüzgâr”, öngörülebilir ve öngörülemez bin türlü kaza, bizatihi projemin içinde verilidir ve onun anlamını oluşturur. Aynı biçimde, projelerimi bozan beklenmedik lastik patlaması benim seçimimle öntaslaklaştırılmış bir dünya içinde gelip *yerini alır,* demem o ki, ben onu *beklenmedik şey olarak hep bekliyordum.* Ve hattâ bir su baskını ya da toprak kayması gibi, aklımın köşesinden bile geçirmediğim bir şey yüzünden yolum engellense bile, bu öngörülmezlik bir bakıma öngörülmüştür: projemde belli bir belirsizlik payı “öngörülmez olan için” korunmuştur; tıpkı Romalıların tapınaklarında bilinmeyen Tanrılar için de bir yer ayırmış olmaları gibi, bu da “güç koşulların” deneyimiyle ya da ampirik sakınımla değil, projemin bizatihi yapısıyla olur. Nitekim bir bakıma insan-gerçekliğini hiçbir şeyin şaşırtmadığını söylemek mümkündür. Bu açıklamalar özgür bir seçimin yeni bir özelliğini gün ışığına çıkartmamıza imkân veriyor: özgürlüğün her projesi *açık projedir,* kapalı proje değildir. Baştan sona bireyselleştirilmiş olmakla birlikte, daha sonraki değişmelerinin imkânını içinde taşır. Her proje kendi yapısı içinde dünyanın şeylerindeki “Selbstständigkeit”ın[124] anlaşılmasını içerir. Kendisi olduğu projenin belirsizlik payı olarak öngörülmeyenin durmadan öngörülmesi sebebiyle kaza ya da felaketin ilk kezliği ve olağandışılığı beni şaşırtmaz; üzerimde bıraktığı “önceden görülmüş olan-önceden öngörülmüş olan” [dejâ vu-dejâ prevu] izlenimiyle, bizatihi besbelliliğiyle ve “bunun olması gerekiyordu” diyerek dile getirilen bir tür kaderci zorunlulukla beni her zaman bunaltır. Dünya üzerinde, şaşırtan bir şey, beklenmedik bir şey asla olmaz, meğer ki biz kendimiz şaşırmaya karar vermeyelim. Ve şaşkınlığın kökensel teması da şu ya da bu tikel şeyin dünyanın sınırları içinde varolması değil, asıl, genel olarak bir dünyanın olmasıdır, yani bana karşı temelden kayıtsız kalan bir varolanlar bütünü arasına fırlatılmış olmamdır. Çünkü bir amaç seçerken bu varolanlarla birtakım münasebetlerde bulunmayı ve bu varolanların kendi aralarında birtakım münasebetleri olmasını seçerim; ne olduğumu bana bildirmek üzere kombinasyon içine girmelerini seçerim. Böylece şeylerin tanıklık ettikleri tersliği, uyuşmamayı, kendi koşullarından biri olarak özgürlüğüm öntaslaklaştırır ve şu ya da bu bileşim, genel olarak tersliğin özgürce

kendisine doğru atılımda bulunulan bir imlemi üzerinde kendi bireysel terslik, uygunsuzluk katsayısını gösterebilir.

Ama durumdan söz ettiğimiz her seferde olduğu gibi, betimlenen bu durumun da bir tersi vardır ve bu olgu üzerinde durmak gerekir: özgürlük genel olarak tersliği, uyuşmamayı öntaslaklaştırsa da, bunu, kendindenin belirsizce dışarıda oluşuna karşı bir tür yaptırım gibi gerçekleştirir. Hiç şüphesiz, ters düşme özgürlük aracılığıyla şeylere gelir, ama özgürlük kendi olgusallığını "farksızlaşmış-bir-kendindenin-ortasında-olmak" şeklinde olarak aydınlattığı ölçüde şeylere gelir. Şeyler, özgürlüğe ters düşenler olarak verilirler, yani onları şeyler kılan imlemi kazandıran özgürlüktür; ama bunu, kayıtsız olacak bizatihi veriyi üstlenerek, yani farksız, kayıtsız bir kendindenin ortasına sürülmüşlüğünün ötesine geçmek için bu sürgünü üstlenerek yapar. Zaten karşı yönden, üstlenilen olumsal veri bu ilk olanın ve bütün ötekilerin taşıyıcısı olan imlemi, "farksızlığın, kayıtsızlığın ortasındaki sürgün"ü ancak kendi-içinin özgür kabullenme edimi içinde ve bu edim aracılığıyla taşıyabilir. Gerçekten de, durumun en basit yapısı böyledir; bu yapı burada olanca açıklığıyla ortaya çıkar: verinin amaçlarına doğru bizatihi ötesine geçilmesiyledir ki özgürlük, veriyi *buradaki bu-ve*ri olarak -daha önce, ne buradaki, ne şuradaki, ne de burası vardı- vareder ve böylece *gösterilen* veri herhangi bir biçimde oluşturulmuş değildir, ham varolandır, ötesine geçilmek için üstlenilir. Ama özgürlük *buradaki bu* verinin ötesine geçilmesi olurken, aynı zamanda da kendini verinin *buradaki-bu* ötesine geçilişi olarak seçer. Özgürlük, herhangi bir verinin herhangi bir şekilde ötesine geçilmesi değildir; ham veriyi üstlenir ve ona anlamını kazandırırken aynı anda da kendini seçmiştir: amacı tam da *buradaki bu-veriyi değiştirmektir*, bununla birlikte veri, seçilen amaç ışığında buradaki bu-veri gibi görünür. Böylece özgürlüğün belirişi bir amacın *bir veri içinde* kristalleşmesi ve bir verinin bir amaç *ışığında* keşfedilmesidir; bu iki yapı eşzamanlı ve ayrılmazdır. Gerçekten de, daha ileride, seçilen amaçların evrensel değerlerinin ancak analiz yoluyla ortaya çıktıklarını göreceğiz; her seçim, somut bir veriye getirilecek somut bir değişikliği seçmektir. Her durum somuttur.

Böylece şeylerin bize ters düşme, bizimle uyuşmama durumunu ve genel olarak gizilgüçlülüklerini seçilen amaç aydınlatır. Ne var ki amaç yalnızca kendini kayıtsızlığın ortasında bırakılan olarak üstlenen bir kendi-için açısından vardır. Bu kabullenme edimi aracılığıyla kendi-için bu

olumsal ve ham bırakılmışlığa, bir *imlemeleri* başkaca yeni *bir şey* getirmez; bundan böyle bir bırakılmışlığı *var* kılar, bu bırakılmışlığm durum olarak keşfedilmesini sağlar.

Kitabımızın İkinci Kısmı'nın Dördüncü Bölümü'nde, kendindeyi dünyaya getiren şeyin kendi-içinin belirişi olduğunu gördük; daha da genel bir biçimde, kendi-için, kendindeyi, yani şeyleri, "vareden" hiçlikti. Aynı zamanda, kendinde gerçeğin *nitelikleriyle* birlikte, hiçbir bozulma ya da ekleme olmaksızın orada, el altında olduğunu da gördük. Sadece, bizatihi belirişimizle yarattığımız çeşitli hiçleme fasıllarıyla ondan ayrılmış durumdaydık: dünya, mekân ve zaman, gizilgüçlülükler. Özellikle de, birtakım *mevcudiyetler* le (bu bardak, bu mürekkep hokkası, bu masa, vb.) çevrelenmiş olduğumuz halde, bu mevcudiyetlerin bu halleriyle kavranamaz olduklarını, çünkü bize kendilerinden verecekleri şey her ne olursa olsun bunu ancak bir davranışın ya da kendisine doğru atılımda bulunduğumuz bir edimin ucunda, yani gelecekte verdiklerini görmüştük. Şimdi, şeylerin bu halinin anlamını kavrayabiliyoruz: bizi *özgürlüğümüz dışında* şeylerden ayıran hiçbir şey yoktur; şeylerin olanca kayıtsızlık, öngörülmezlik ve uyuşmazlıkla varolmasını sağlayan ve bizi kaçınılmaz bir biçimde şeylerden ayıran özgürlüktür, çünkü şeyler hiçleyiş fonunda belirirler ve birbirlerine bağlıymış gibi açığa çıkarlar. Böylece, özgürlüğümün projesi şeylere *hiçbir şey* eklemez: şeyleri, yani lam da bir uyuşmazlık ve kullanılabilirlik katsayısıyla donatılmış gerçeklikleri *var* kılar; bu şeylerin *deneyim içinde* keşfedilmelerini, yani bir zaman-sallaştırma süreci boyunca dünya fonundan yükselmelerini sağlar. Nihayet özgürlük bu şeylerin, salgıladığım ve kendisi olduğum bizatihi hiçlik aracılığıyla benden ayrı, bağımsız, erimdışı görünmelerini sağlar. Özgürlük özgür olmaya mahkûm olduğu, yani kendini özgürlük olarak seçemediği içindir ki şeyler, yani özgürlüğün kendisinin de olumsallık olarak içinde yer aldığı bir olumsallık yoğunluğu vardır. Bu olumsallığı kabullenme edimiyle ve bunun ötesine geçilmesiyledir ki, aynı zamanda hem bir *seçim*, hem de şeylerin *durum* halindeki bir düzeni olabilir; etrafın öngörülmezliği ve uyuşmazlığı aracılığıyla kendini *bir durumda* dile getiren de özgürlüğün olumsallığı ile kendindenin olumsallığıdır. Ama bu nedenledir ki ben *ancak bir durumda* özgür olurum.

D) *Benim Hemcinsim*[125] *[Mon prochain]*

Hemcinsimin musallat olduğu bir dünyada yaşamak, yolun her sapağında başkasıyla karşılaşabilmek değildir yalnızca, aynı zamanda da kullanılabilir araç-bileşimlerinin benim özgür projemin önceden onlara vermediği bir anlama sahip olabildiği bir dünyaya kendimi angaje olmuş bulmaktır. Ve bu aynı zamanda, *esasen* anlamla donatılmış bu dünyanın ortasında, *benimki* olan, ama bana benim tarafımdan da verilmeyen, kendimi "esasen ona sahip olan" gibi keşfettiğim bir anlamlılıkla uğraşacak olmaktır. Dolayısıyla başkasının da "olduğu" bir dünyada kökensel ve olumsal olarak varolma olgusunun "durumumuz" açısından ne anlam taşıyabileceğini sorduğumuzda, böylece formülleştirilen sorun benim somut durumumu oluşturmak üzere devreye giren üç gerçeklik katmanını ardışık bir biçimde incelememizi gerektirir: *esasen* imleyici olan aletler (gar, tren tarifesi, sanat eseri, seferberlik duyurusu), *esasen benimki* olarak keşfettiğim imlem (milliyetim, ırkım, fizik görünüşüm) ve nihayet bu ünlemlerin gönderdiği atıf merkezi olarak başkası.

Gerçekten de, ünlemleri sadece kendi amaçlarım ışığında keşfedileceğim bir dünyaya ait olsaydım her şey fazlasıyla kolay olurdu. Nitekim kendimle ilgili seçimimin sınırları içinde şeyleri kullanılabilir araçlar ya da araç bileşimleri halinde düzenlerdim; dağı üstesinden gelinmesi zor bir engel ya da ovaya uzanan bir bakış açısı, vb. kılan bu seçim olurdu; bu dağın *kendinde* hangi imleme sahip olabileceği sorunu gündeme gelmezdi, çünkü bu ünlemleri kendinde gerçeğe veren benim. Eğer kapısı penceresi bulunmayan bir monad olsaydım ve herhangi bir biçimde, yalnızca daha başka monadların da var ya da mümkün olduğunu ve her birinin gördüğüm şeylere yeni imlemler kazandırdığını bilseydim, bu sorun daha da çok basitleşirdi. Filozofların çoğu kez gözden geçirmekle' yetindikleri bu durumda, başka imlemleri de *mümkün* olarak kabul etmek benim için yeterlidir; ve sonuçta, bilinçler çokluğuna tekabül eden imlemler çokluğu, benim yönümden sadece kendimle ilgili bir *başka seçim* yapmamın ucunun her zaman açık olabilmesine denk gelir. Ne var ki bu monadcı anlayışın gizli bir tekbencilik barındırdığını gördük, çünkü bu yaklaşım, tam da benim gerçeğe atfedebileceğim imlemler çokluğu ile her biri ben olmayan bir bilince gönderen imleyici sistemler çokluğunu birbirine karıştırır. Ve zaten somut deneyim alanında bu monadcı betimleme

yetersiz kalır; gerçekten de, “benim” dünyamda mümkün olan imlemler çokluğundan daha başka şeyler de vardır; kendilerini bana, benim tarafımdan gün ışığına çıkartılmayanlar gibi veren nesnel imlemler vardır. İmlemlerin şeylere gelmesine vesile olan ben, kendimi *esasen imleyen* bir dünyada angaje olmuş bulurum ve bu dünya benim getirip koymadığım birtakım imlemleri bana yansıtır. Örneğin, bir kentte yaşarken keşfettiğim ve *benim* seçimimden bağımsız olan imlemlerin sayılamayacak niceliğini düşünelim: sokaklar, evler, mağazalar, tramvay ve otobüsler, işaret levhaları, uyarıca gürültüler, radyodan yayılan müzik, vb. Elbette, yalnızken, ham ve öngörülmez varolanı, örneğin, *bu* kayayı keşfediyor ve sonuç olarak bir kayayı, onun dışında hiçbir şeyi değil, sadece *buradaki-bu* varolanı var kılmış olmakla yetiniyordum. Ama ona, en azından, “tırmanmak gereken”, “kaçınmak gereken”, “seyretmek gereken”, vb. imlemini kazandırıyordum. Saptığım bir sokakta bir ev keşfettiğimde, bu yalnızca dünya içinde açığa çıkardığım ham bir varolan değildir, yalnızca şu ya da bu tarzda nitelenen bir “buradaki”nin (var) *olmasını* sağlamam: böylece açığa çıkan nesnenin imlemi bana direnir ve benden bağımsız kalır: binanın konut olduğunu ya da Gaz Şirketi’nin bürolarını barındırdığını, ya da hapishane olduğunu, vb. keşfederim, imlem burada olumsaldır, benim seçimimden bağımsızdır, kendindenin bizatihi gerçekliğiyle aynı belirsizlik içinde ortaya çıkar: kendini *şey* yapar ve kendindenin *niteliğinden* farksızdır. Bunun gibi, şeylerin terslik katsayısını daha duyumsanmazdan önce keşfederim; bir sürü işaret beni uyarır: “Tehlikeli viraj, yavaşlayın”, “Dikkat! Okul”, “Ölüm tehlikesi”, “Yüz metre sonra kasis”, vb. Ama bu imlemler, bir yandan şeylerin içine derinlemesine bir biçimde kazınmış olsalar da ve bir yandan şeylerin belirsiz nesnelliğine -en azından görünüşte- katılsalar da, yine de beni doğrudan ilgilendiren birtakım davranış biçimlerinin işaretleridirler. Caddeyi işaretli noktadan geçeceğim, satın alanlara verilen bir kullanma kılavuzunda çalışma şekli ayrıntılarıyla gösterilen *falanca* aleti satın almak için *falanca* mağazaya gireceğim, daha sonra bu aleti, diyelim ki bir dolmakalemi, belirli koşullar uyarınca şu ya da bu formu doldurmak için kullanacağım. Burada özgürlüğüme getirilen sıkı sınırlamalarla karşılaşmayacak mıyım? Başkaları tarafından sağlanan işaretleri noktası noktasına izlemezsem, kendimi orada bulamayacağım, sokağı şaşıracak, trenimi kaçıracağım, vb. Zaten bu işaretler de çoğu zaman buyruk kipindedir: “Buradan giriniz”, “Buradan çıkınız”, kapıların üstüne

yerleştirilen Giriş ve Çıkış sözcüklerinin anlamı budur işte. Bunlara boyun eğerim, benim şeyler üzerinde yarattığım terslik katsayısına, bunlar tastamam insani bir ters düşme katsayısı eklerler. Ayrıca, bu düzenlemeye boyun eğersem, ona bağımlı olurum: bana sağladıkları yararlar kuruyabilir; bir iç kargaşa durumunda, bir savaş durumunda ve benim bu işte hiçbir dahlim olmaksızın en zorunlu ihtiyaç maddeleri kıtlaşıverirler. Yoksullaşırım, projelerimin ortasında engellenirim, amaçlarımı gerçekleştirmek için gereken şeyden yoksun kalırım. Ve özellikle de kullanma kılavuzlarının, göstergelerin, buyrukların, yasakların, işaret levhalarının *herhangi bir kişi* olarak bana seslendiklerine işaret ettik; itaat ettiğim, işaret edilen hattın içinde yer aldığım ölçüde, *herhangi bir* insan-gerçekliğinin hedeflerine boyun eğer ve bu hedefleri *herhangi bir* teknikle gerçekleştiririm: dolayısıyla kendi varlığım içinde değişime uğrarım, çünkü ben seçtiğim amaçlarım ve onları gerçekleştiren tekniklerim; herhangi bir amaçla, herhangi bir teknikle, herhangi bir insan-gerçekliği. Aynı zamanda dünya da bana yalnızca kullandığım teknikler içinde göründüğü için, dünyanın kendisi de değişime uğrar. Bu dünyayı, mesafelerini katetmek için kullandığım araçlarla, bisikletle, otomobille ya da trenle kesin bir bağlılaşım içindeki çehresiyle, yani *herkese* sunduğu çehresiyle keşfederim. Buradan çıkan besbelli sonuç da, özgürlüğümün dört bir yönden benden kaçtığıdır sanki: kendiliğindenliğimin özgür seçimi çevresinde imleyen bir dünya düzeni olarak *durum* yoktur, bana dayatılan bir *hal* vardır. Şimdi de bunu incelemek gerekiyor.

Yaşanan bir dünyaya aidiyetimin bir *olgu* değeri taşıdığından şüphe edilemez. Gerçekten de, bu aidiyet, başkalarının dünya üzerindeki mevcudiyetinin kökensel olgusuna, daha önce gördüğümüz üzere kendi-içinin ontolojik yapısından çıkarsanması mümkün olmayan olguya gönderir. Ve bu olgu, olgusallığımızın kökleşmesini daha da derinleştirmekten başka bir şey yapmaz ve bununla birlikte bu olgusallık kendi-içinin olumsallığının zorunluluğunu dile getiren olarak, bizim olgusallığımızdan da kaynaklanmaz; daha çok, şöyle söylemek gerekir: kendi-için *fiilen vardır*, yani onun varoluşu ne bir yasa uyarınca yaratılmış bir gerçekliğe, ne de bir özgür seçime indirgenebilir; bu "olgusallığın" fiili özellikleri arasında, yani ne kendisinden çıkarsanabilen, ne kendisini kanıtlayabilen, ama sadece kendini "görünmeye bırakan" özellikleri arasında bir tanesi vardır ki, bunu başkalarının-mevcudiyeti-altında-dünya-içinde-varoluş diye adlandırıyoruz.

Bu olgu özelliğinin herhangi bir tarzda etkili olmak üzere özgürlüğüm tarafından yinelenmek zorunda olup olmadığını biraz daha ileride tartışacağız. Ancak bu arada, dünyayı kendine mal etme teknikleri düzeyinde, başkasının varoluşunun bizatihi *olgusundan* ötürü tekniklerin kolektif mülkiyeti olgusu ortaya çıkar. Şu halde olgusallık bu düzeyde, yalnızca kolektif ve esasen oluşturulmuş teknikler aracılığıyla kendini bana gösteren bir dünyada görünmemden ötürü dile gelir ve bu tekniklerin hedefi, bana dünyayı, anlamı benim dışımda tanımlanan bir veçhesiyle kavratmaktır. Benim topluluklara, *insan türüne,* ulusal topluluğa, meslek ve aile grubuna aidiyetimi bu teknikler belirleyecektir. Hattâ şunun da altını çizmek gerekir: başkası-için-varlığım dışında -daha ileride bundan söz edeceğiz- bu topluluklara *olgu olarak aidiyetimi varetmemin* tek olumlu tarzı, onlardan kaynaklanan teknikleri düzenli olarak kullanmamdır. Gerçekten de, *insan türüne* aidiyet son derece basit ve son derece genel tekniklerin kullanılmasıyla tanımlanır: yürümeyi bilmek, almayı bilmek, algılanan nesnelerin görece büyüklüğünü, girinti ve çıkıntılarını tanımlamayı bilmek, konuşmayı bilmek, genel olarak doğruyu yanlıştan ayırmayı bilmek, vb. Ama bu teknikleri biz bu soyut ve evrensel formda sahiplenmeyiz: konuşmayı bilmek, genel olarak sözcükleri anlamayı ve adlandırmayı bilmek değildir, belli bir dili konuşmayı bilmek ve bu yoldan insanlığa aidiyetini ulusal topluluk *düzeyinde* göstermektir. Zaten, bir dili konuşabilmek, akademik sözlük ve gramerlerin tanımladıkları biçimiyle bu dilin soyut ve salt bir bilgisine sahip olmak değildir: taşraya, mesleğe, aileye özgü bozulmalar ve ayıklamalar boyunca o dili kendinin yapmaktır. Nitekim dilin *gerçekliğinin* [realite] konuşulan dil ve konuşulan dilin gerçekliğinin de lehçe, argo, şive, vb. olması anlamında, insanlığa aidiyetimizin *gerçekliğinin milliyetimiz* [nationalite] ve milliyetimizin gerçekliğinin de aileye, dine, mesleğe, vb. aidiyetimiz olduğunu söylemek mümkündür. Ve buna karşılık, lehçenin *hakikati* [verite] konuşulan dilden, konuşulan dilin *hakikati* de dilden gelir; bu demektir ki aileye, yerel ortama aidiyetimizin tezahür ettiği somut teknikler daha soyut ve daha genel yapılara gönderirler. Bu yapılar aidiyetimizin imlemini ve özünü oluştururlarken imlem ve öz de daha genel başka yapılara gönderirler ve sonunda *herhangi bir* varlığın dünyayı kendine mal etiği *herhangi bir* tekniğin tümel ve tümüyle basit özüne kadar ulaşılır.

Böylece, örneğin Fransız olmak, Savualı olmanın *hakikati*dir. Ama Savualı olmak da sadece Savua'nın yüksek vadilerinde yaşamak değildir: bin tane başka şey arasından, kışın kayak yapmak, kayağı taşıma aracı olarak kullanmaktır. Ve tam da, Arlberg ya da Norveçliler tarzında değil de Fransız yöntemine göre kayak yapmaktır[7]. Ama dağ ve karlı yamaçlar ancak bir teknik aracılığıyla kavrandıkları için, kaymak kayılacak eğimlerin tam da *Fransa'ya özgü* anlamını keşfetmektir; nitekim yumuşak eğimlere daha uygun olan Norveç yönteminin, ya da sert eğimlere daha uygun olan Fransız yönteminin kullanılışına göre, aynı eğim daha sert ya da daha yumuşakmış gibi görünür, tastamam bir rampanın "orta ya da küçük vitesle giden" bir bisikletçiye daha az ya da daha çok dik görünmesi gibi. Böylece Fransız kayakçı, kayak alanlarından inmek için bir Fransız "hızı"na sahiptir ve bu hız ona özel türde bir eğim keşfettirir, nerede olursa olsun, yani İsviçre'de ya da Bavyera Alpleri'nde de olsa, Telemark ya da Jura ona her zaman tümüyle Fransa'ya özgü bir doğrultu, güçlükler, bir araçsallık ve terslik, zorluk bileşimi sunarlar. Bunun gibi, işçi sınıfını tanımlama girişimlerinin çoğunun üretimi, tüketimi ya da aşağılık duygusuna bağlı belli bir "Weltanschauung"[3] türünü kıstas aldığını (Marx-Halbwachs-de Man) göstermek de zor değildir. Yani, her durumda dünyayı hazırlamaya ve kendine mal etmeye ilişkin bazı teknikler söz konusudur, dünya bu teknikler içinde şiddetli karşıtlıklarıyla, tekdüze ve çöllenmiş kitleleriyle, karanlık bölgeleri ve aydınlık kumsallarıyla, aydınlatıcı basit ve acil amaçlarla, "proleter çehresi" olarak adlandırabileceğimiz şeyi sunar.

Şimdi, -falanca sınıfa, falanca ulusa aidiyetim kendi-içinimin ontolojik yapısı olarak olgusallığımdan kaynaklanmamakla birlikte- benim olgu olarak varoluşumun, yani doğumumun ve yerimin, dünyayı ve kendimi birtakım teknikler içinde ihata etmeme yol açtığı besbellidir. Oysa benim seçmediğim bu teknikler, dünyaya imlemlerini kazandırır. Kendi amaçlarımdan itibaren dünyanın bana "proleter" evrenin basit ve kesin karşıtlıklarıyla mı, yoksa "burjuva" dünyasının sayısız ve düzenci nüanslarıyla mı belirdiğine karar veren, sanki artık ben değilimdir. Yalnızca ham varolanın karşısına fırlatılmış değilim, ortaya çıkarmak için hiçbir şey yapmadığım halde bana kendi imlemlerini sunan, Fransız, Lorrainli ya da Güneyli bir işçi dünyasının içine fırlatılırım.

Buna yakından bakalım. Biraz önce milliyetimin bir taşra vilayetine, bir aileye, bir meslek grubuna aidiyetimin *hakikati* olduğunu gösterdik. Ama burada durmak mı gerekir? Eğer dil sadece lehçenin *hakikatiyse*, lehçe kesinlikle somut olan gerçek midir? Dilbilimsel ve istatistik bir araştırmanın da yasalarını belirlemeye imkân vereceği üzere, konuşulan haliyle meslek argosu, Alsace şivesi, temelini salt olguda, kökensel olumsallıkta bulan ilk fenomen midir? Burada dilbilimcilerin araştırmaları bizi yanıltabilir: onların istatistikleri, değişmezleri, belli türden sesbilgisel ya da anlambilgisel bozulmaları gün ışığına çıkarır, verili bir dönem içinde bir sesbiriminin [phoneme] ya-da bir biçimbiriminin [morpheme] evrimini yeniden oluşturmaya imkân verir, öyle ki *sözcük* ya da *sözdizimsel kural*, imlemi ve tarihiyle birlikte bireysel bir gerçek gibi görünür. Ve bundan ötürü, dilin evrimi üzerinde bireylerin pek az etkisi varmış gibi görünür. Sanki dildeki değişikliklerin asıl nedenleri istilalar, büyük iletişim yolları, ticari ilişkiler gibi toplumsal olgulardır. Ne var ki bu, kendimizi somut olanın alanına tam olarak yerleştirmemiş olmamızdan dolayı böyle görünür: bu yüzden herkes kendi gere-kirliklerinin karşılığını alır. Psikologlar uzun bir süredir *sözcüğün* -özel bozulmalarıyla lehçeye özgü sözcüğün bile, aileye özgü sözcüğün bile- dilin somut öğesi olmadığına işaret ediyorlar; dilin en temel yapısı, tümcedir. Nitekim sözcük, tümcenin içinde gerçek bir ifade işlevi kazanabilir; tümcenin dışında ve kesinlikle dağınık imlemleri öbeklemeye yönelik tastamam bir başlık olmadığı zaman, sözcük sadece önermesel bir işlev gösterir. Söylemin içinde tek başına göründüğü yerde, sıklıkla işaret edildiği üzere "tümcesel-sözcük" [holophrastique] özelliği taşır. Bu, sözcüğün belli bir anlamla kendiliğinden sınırlanamayacağı anlamına gelmez, onun, bir ana formla bütünleşen ikincil form gibi bir bağlamla bütünleştiği anlamına gelir. Şu halde sözcük, kendisini bütüne katan bileşik ve etkin düzenlemeler dışında, düpedüz *sanal* bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla bilmem ya da bilinçaltının onu kullanmasından *önce* bir bilinç ya da bilinçaltı "içinde" varolamaz: tümce, *sözcüklerden yapılmış* değildir. Bununla da yetinmemek gerekiyor: Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes'da* [Tarbes'ın Çiçekleri], bütünlükleri içindeki tümcelerin, "ortak yerlerin", tastamam sözcükler gibi, kullanılma biçimlerinden önce var olmadıklarını göstermiştir. Bu tümceler, dışarıdan, bir tümceden ötekine geçerek paragrafın anlamını yeniden birleştiren okur yönünden düşünüldüğünde ortak yerlerdir, ama yazarın bakış açısında konumlanıldığında sıradan ve

uzlaşımsal vasıflarını kaybederler, çünkü yazar, *ifade edilecek şeyi* görür, bir ifade ya da yeniden yaratma edimi üreterek, bu edimin öğelerini düşünmekle oyalanmaksızın olabildiğince hızla ilerler. Eğer böyle ise, ne sözcükler, ne söz-dizimi, ne de “hazır tümceler”, kullanılma biçimlerinden önce vardırlar. Sözsel birlik, ifade edici tümce olarak, veriyi hiçleyen ve verinin bir amaca doğru ötesine geçen bir aşkınlık olmaksızın kavranamayan, kurucu bir edimdir. Sözcüğü tümcenin ışığında anlamak, çok *kesin bir biçimde,* herhangi bir veriyi durumdan hareketle anlamaktır ve durumu kökensel amaçlar ışığında anlamaktır. Muhatabımın bir tümcesini anlamak, gerçekten de, onun ne “*demek istediğini*” anlamaktır, yani onun aşkınlık hareketini benimsemektir, onunla birlikte kendimi mümkün olanlara doğru, amaçlara doğru fırlatmamdır, sonra da düzenli kullanılabilir araçlar bütününü işlevleri ve amaçlarıyla birlikte anlamak için bu bütüne geri dönmemdir. Zaten, konuşulan dil her zaman durumdan hareketle çözülür. Zamana, saate, yere, etrafa, kentin, taşranın ve ülkenin durumuna yapılan göndermeler, sözden önce verilidirler.[126] Gazeteleri okumuş ve Pierre’in sağlıklı yüzünü ve kaygılı havasını *görmüş* olmam, bu sabah karşılaştığımız zaman söylediği “İşler iyi değil” sözünü anlamam için yeterlidir. “İyi olmayan” sağlık durumu değildir, çünkü zinde bir görünüşü vardır, işleri ya da aile hayatı da değildir: iyi olmayan, kentimizin ya da ülkemizin içinde bulunduğu durumdur. Ben bunu *esasen biliyordum;* ona “Ne var, ne yok?” diye sorarken vereceği cevabın bir yorumunu esasen belirliyordum, Pierre’i anlamak için ona *geri dönmeye* hazır olarak, kendimi esasen çepeçevre ufka taşıyordum. Konuşmayı dinlemek, “birlikte konuşmak”tır; ama sadece söyleneni çözmek üzere taklit ettiğimiz için değil, kökensel olarak mümkün olanlara doğru atılımda bulunduğumuz için ve onları *dünyadan hareketle* anlamak zorunda olduğumuz için.

Ama tümce sözcükten önce varoluyorsa, konuşmanın somut temeli olarak *konuşmacıya* gönderilmiş oluruz. Şu sözcük, eğer onu farklı dönemlerin tümceleri içinden çıkartıp alırsak, pekâlâ kendisi aracılığıyla “yaşıyormuş” gibi görünebilir. Bu ödünç yaşam, fantastik filmlerde kendiliğinden armuta saplanan bıçağın yaşamına benzer; enstantanelerin birbirine eklenmesinden yapılmıştır, sinematografiktir ve tümel zamanın içinde oluşur. Ne var ki, anlambilimsel ya da biçimbilimsel film gösterildiğinde, sözcükler yaşarmış gibi görünseler de tümceler

oluşturmaya kalkmazlar; nasıl ki yollar hacıların ve kervanların geçişinden kalan izlerden başka bir şey değilse, sözcükler de gelip geçen tümcelerin bıraktığı izlerden ibarettirler. Tümce, ancak bir verinin *(ifade edilmek* istenen bizatihi verinin) ortaya konan bir amaçtan (*ifade edilmesi*, bu da daha başka amaçları varsayar, ifade ediş bu amaçlar karşısında yalnızca bir araçtır) itibaren hiçlenmesinden yola çıkılarak yorumlanabilen bir projedir. Sözcük de veri gibi tümceyi belirleyemiyorsa, tersine, veriyi aydınlatmak ve sözcüğü anlamak için tümce zorunlu ise, tümce kendi-kendimle ilgili özgür seçimin bir uğrağıdır ve muhatabım tarafından da bu haliyle anlaşılır. Konuşulan dil, dilin gerçekliği ise, lehçe ya da argo konuşulan dilin gerçekliği ise, lehçenin gerçekliği de kendimi *ifade eden* seçtiğim *özgür* ifade etme *edimidir.* Ve bu özgür edim sözcüklerin *bir araya getirilmesi* olamaz. Elbette, bu edim teknik reçetelere (gramerin yasaları) uygun olarak sözcüklerin salt bir araya getirilmesi olsaydı, konuşanın özgürlüğüne dayatılan olgusal sınırlardan söz edebilirdik; bu sınırlar sözcüklerin maddi ve sesçil yapısının, konuşulan dilin söz dağarcığının, konuşmacının kişisel söz dağarcığının (yararlanabildiğin sayıdaki sözcük), "dilin yapısal yeteneğinin" vb. izlerini taşırlardı. Ama bunun böyle olmadığını biraz önce gösterdik. Yakın tarihlerde sözcüklerin canlı bir düzeni, dilin dinamik yasaları, logosun kişisiz bir yaşamı gibisinden bir şeyin bulunduğu, kısacası dilin bir *doğa* olduğu ve insanın, tıpkı Doğa için yaptığı gibi, belli noktalarda dili kullanabilmek için bu dile hizmet etmek zorunda olduğu yolunda bir görüş savunulabildi[127]. Ne var ki burada dil, *bir kez öldükten sonra*, yani *bir kez konuşulduktan sonra* düşünülmüştür, dile kişisiz bir yaşam ve bir güç, aslında konuşan kendi-içinin kişisel özgürlüğünden ödünç alınma yakınlıklar ve ötelemeler izafe edilmiştir. Dil, *kendi kendine tek başına konuşan bir dil* kılınmıştır, işte, dil için olduğu kadar *bütün başka teknikler* için de yapılmaması gereken hata budur. İnsanın, kendi başlarına uygulanan tekniklerin, kendi kendine konuşan bir dilin, kendini yapan bir bilimin, kendi yasalarına göre kendini inşa eden bir kentin ortasında belirdiği düşünülürse, imlemler de, bir yandan bunlara insani bir aşkınlık atfedilerek kendinde halinde dondurulursa, insanın rolü de, bir tekneyi kullanmak için rüzgârın, dalgaların, gel-gitlerin belirlenmiş güçlerini kullanan bir kaptanın rolüne indirgenir. Ama her teknik, insani amaçlara doğru yönlendirilmek için giderek bir başka tekniği gerektirir:

örneğin, bir tekneyi kullanmak için, konuşmak gerekir. Nitekim belki de tekniklerin tekniğine geleceğiz -bu kez de o kendiliğinden uygulanacaktır- ama teknisyenle karşılaşma imkânını sonsuza kadar kaybetmiş durumdayız.

Tam tersine, konuşurken sözcüklerin var olmasını sağlıyorsak, bunun için zorunlu ve *teknik* bağlantıları ya da tümcenin içinde eklemlenen *olgu* bağlantılarını ortadan kaldırmayız. Daha da iyisi: bu zorunluluğu *kurarız.* Ama tam da bu zorunluluğun belirmesi için, sözcüklerin kendi aralarında birtakım münasebetler sürdürmesi için, birbirlerine tutunmaları -ya da birbirlerini itmeleri- için, kendilerinden kaynaklanmayan bir sentez içinde birleştirilmiş olmaları gerekir; bu sentetik birliği yok ettiğinizde "dil" denilen blok da dağılır; her sözcük kendi yalnızlığına döner ve aynı anda, iletişemeyen farklı imlemler arasında parçalanarak birliğini kaybeder. Nitekim dilin yasaları tümcenin özgür projesi içinde düzenlenirler; grameri konuşarak yaparım; dilin yasalarının mümkün olan yegâne temeli özgürlüktür. Zaten dilin yasaları *kimin* için vardır? Paulhan bu soruya verilecek bir cevabın öğelerini göstermiştir: konuşan kişi için değil, dinleyen kişi için vardır bu yasalar. Konuşan kişi bir *imlemin* seçilmesinden başka bir şey değildir ve sözcüklerin düzenini, ancak bu düzeni *kurduğu* ölçüde kavrar[9]. Bu düzenli bütünün içinde kavrayacağı münasebetler, özgüllükle kendisinin kurduğu münasebetlerden ibarettir. Eğer, bundan sonra, iki ya da birçok sözcüğün kendi aralarında *bir* değil, birçok belirli münasebet sürdürdükleri ve bunun sonucunda aynı bir tümce için, hiyerarşikleşen ya da birbirine karşı çıkan bir imlemler çokluğu keşfedilirse, kısacası "şeytanın payı" keşfedilirse, nedeni ancak şu iki koşul olabilir: 1) sözcüklerin özgür bir imleyici yakınlaştırmayla bir araya getirilmiş ve sunulmuş olmaları gerekir; 2) bu sentezin *dışarıdan* görülmesi, yani *başkaları* tarafından görülmüş olmaları ve bu yakınlaştırmanın mümkün anlamlarını varsayımsal olarak çözmeye yönelen bir işlem sırasında görülmüş olmaları gerekir. Gerçekten de, bu durumda, *önce* imlem kavşağı olarak kavranan her sözcük, yine böyle kavranan bir başka sözcüğe bağlıdır. Ve yakınlaştırma *çok yönlü* [multivoque] olacaktır. *Doğru* yönün, yani konuşmacı tarafından özellikle arzulanan anlamın kavranması karanlığa terk edilebilir ya da daha başka anlamlara tabi olabilir, ama onları ortadan kaldırmayacaktır. Böylece, *benim için* özgür proje olan dil, *başkası için* özgül yasalara sahiptir. Ve bu yasaların kendileri de ancak kökensel bir

sentezin içinde devreye girebilirler. Dolayısıyla "sözcük" olayını doğal bir olaydan ayıran tüm farkı kavrıyoruz. Doğal olgu, ortaya koyduğu bir yasaya uygun olarak oluşur, ama bu yasa, oluşumun düpedüz dış kuralıdır ve söz konusu olgu bu yasanın bir örneğinden ibarettir. Olay olarak "tümce", kendi düzeninin yasasını kendi kendisinde içerir ve sözcükler arasında yasal ilişkilerin belirebilmesi de özgür *ifade etme* projesinin içinde olur. Gerçekten de, konuşmazdan önce sözle ilgili yasa olamaz. Ve her söz, kişisel bir kendi-içinin seçimine bağlı ve bu kendi-içinin global durumundan hareketle yorumlanmak zorunda olan, özgür ifade etme projesidir. İlk başta gelen şey, durumdur, ben bu durumdan itibaren tümcenin *anlamını* kavrarım, bu anlam kendi kendisinde bir veri gibi değil, araçların özgürce başkalarına geçilmesi içinde seçilmiş bir amaç olarak düşünülmelidir. Dilbilimcinin çalışmalarının karşılaşabileceği yegâne *gerçek* işte budur. Bu gerçekten itibaren, geriye dönük bir analiz çalışması, yasal şemalar gibi olan daha genel, daha basit kimi yapıları gün ışığına çıkarabilir. Ama örneğin, lehçe yasaları olarak geçerlilik iddiasındaki o birtakım şemalar, kendi kendilerinde birtakım soyutlardır. Tümcenin oluşumuna yön vermek ve tümcenin biçimlendiği kalıp olmak şöyle dursun, ancak bu tümcenin içinde ve bu tümce aracılığıyla vardırlar. Bu anlamda tümce, kendi yasalarının özgürce icat edilmesi olarak belirir. Burada her türlü durumun kökensel vasfıyla karşılaşırız sadece: verinin bu haliyle (dilbilimsel aygıt) ötesine geçilmesiyledir ki, tümcenin özgür projesi veriyi bu veri (bu düzenleme ve lehçeye göre telaffuz yasaları) olarak ortaya çıkarır. Ama tümcenin özgür projesi tam da *buradaki-bu* veriyi üstlenme niyetidir, herhangi bir kabullenme edimi değil, henüz varolmayan bir amacın varolan araçlar içinde hedeflenmesidir ve bunlar tam da bu özgür projeyle araçlar olarak anlamlarını kazanırlar. Böylece, tümce sözcüklerin düzenlenmesidir, onlar da bizatihi düzenlenişleriyle *bu sözcükler* haline gelirler. Dilbilimcilerin ve psikologların hissetmiş oldukları şey aslında budur ve karşılaştıkları güçlük burada bize karşı-kanıt olarak yardımcı olabilir: nitekim onlar sözün hazırlanması içinde bir döngü keşfettiklerini sandılar, çünkü konuşmak için insanın, kendi düşüncesini bilmesi gerekir. Ama bu düşünce, belirtikleştirilen ve kavramlar halinde saptanan gerçek olarak, konuşmadan nasıl bilinir? Böylece, dil düşünceye ve düşünce de dile gönderir. Ne var ki, şimdi ortada bir döngü bulunmadığını, ya da, daha iyisi, bu döngünün -sözel imge ya da imgesiz ve sözcüksüz düşünce gibi,

düpedüz psikolojik idoller icat ederek dışına çıkıldığı sanılan bu döngünündile özel olmadığını anlıyoruz: döngü genel olarak durumun özelliğidir. Şimdiki zamanın, geleceğin ve geçmişin ekstatik bağlantısından, yani varolanın henüz-varolmayan tarafından ve henüz-varolmayanın da varolan tarafından özgürce belirlenmesinden başka bir şey imlemez. Bunun ardından da, tümcenin yasal doğruluğunu temsil edecek soyut işlemsel şemalar keşfetmek mümkün olur: lehçesel şema -ulusal dile ilişkin şema-genel olarak dilbilimsel şema. Ama bu şemalar, somut tümceden önce var olmak şöyle dursun, kendiliklerinden *UnSelbstständigkeit'tin*[128] etkilenirler ve her zaman ancak somutlaşmış bir halde ve bizatihi somutlaşmaları içinde bir özgürlükle desteklenerek varolurlar. Şüphe yok ki, dil burada toplumsal ve tümel bir tekniğin örneğinden ibarettir. Bütün öteki teknikler için de aynı şey geçerlidir: baltayı açığa çıkaran şey baltanın darbesidir, çekici açığa çıkaran şey bir şeyi çivilemektir. Özel bir yarışmada, kayak yapmanın Fransız yöntemini ve bu yöntem içinde genel olarak kayma sanatını insani imkân gibi fark etmek mümkündür. Ama bu insani sanat yalnızca kendi başına asla bir şey değildir, *saklıgüç halinde* [en puissance] varolmaz, kayakçının *güncel*, edimsel ve somut sanatı içinde cisimleşir ve tezahür eder. Bu da, bireyden türe giden münasebetler konusunda bir çözüm tasarlamamıza imkân veriyor. İnsan türü yoksa hakikat de yoktur, bu kesindir; bireysel seçimlerin irrasyonel ve olumsal kaynaşmasından başka bir şey kalmaz elimizde ve bunlara da hiçbir yasa atfedilemez. Eğer, bireysel seçimleri birleştirebilecek türden, hakikat gibi bir şey varsa, bunu bize insan türü sağlayabilir. Ama tür birey için hakikat olansa, bu hakikat derin bir çelişki yaratmaksızın bireyin içindeki bir *veri* olamaz. Tıpkı dilin yasalarının tümcenin somut, özgür projesiyle cisimleşip desteklenmesi gibi, insan türü de -insanların faaliyetini tanımlamaya yarayan teknikler bütünü olarak-, herhangi bir tikel düşüşün cisimlerin düşme yasasını örneklemesinde olduğu gibi, bir insanın kendisinin tezahür ettiği bir bireyde daha önce varolması değildir. İnsan, özgür bireysel seçimle desteklenen soyut ilişkiler bütünüdür. Kendi-için, kendini *kişi* olarak seçmek için, içsel bir düzenin varolmasını sağlayıp, kendisine doğru bir düzenin ötesine geçer ve bu içsel teknik düzen, ondaki ulusal olan ya da insani olandır.

Bize şöyle diyeceklerdir: Tamam da sorunu hasır altı ettiniz. Çünkü kendi-için bu dilbilimsel ya da teknik düzenleri kendine ulaşılması için

yaratmadı: onları başkalarından aldı. Somut ortaçların [participe] tikel bir ifade amacı doğrultusunda özgürce yakınlaşmaları dışında, ortaçların uyumu kuralı mevcut değildir, kabul. Ama bu kuralı kullandığımda, onu başkalarından öğrendiğim için kullanırım, çünkü başkaları, kendi kişisel projeleri içinde, ben de ondan yararlanayım diye bu kuralı ortaya koyarlar. Dolayısıyla benim dilim başkalarının diline ve sonuçta da ulusal dile tabidir.

Bu itirazı olumsuzlamak gibi bir düşüncemiz yok. Bundan ötürü de bizim için söz konusu olan kendi-içini varlığının özgür temeli olarak göstermek değildir: kendi-için özgürdür ama *koşul altında* ve durum adıyla belirginleştirmeye çalıştığımız şey de koşuldan özgürlüğe giden bu münasebettir. Nitekim ortaya koyduğumuz şey gerçeğin yalnızca bir bölümüdür. Kendi-içinden yayılmayan imlemlerin varlığının kendi-içinin özgürlüğü açısından bir dış sınır olamayacağını gösterdik. Kendi-için, sonradan kendisi olmak üzere önce insan değildir ve kendisini *a priori* olarak verili bir insan özünden itibaren oluşturmaz; tam tersine, kendini, kişisel kendi olarak seçmek için gösterdiği çabayladır ki, kendi-için, kendisini *bir insan* kılan birtakım toplumsal ve soyut özelliklerin varoluşunu ayakta tutar; insan özünün öğelerinin peşinden gelen zorunlu bağlantılar ancak özgür bir seçim temelinde ortaya çıkarılan bu anlamda, her kendi-için kendi varlığında insan türünün varlığından sorumludur. Ama kendi-için, kendisini ancak kökeni olmadığı birtakım imlemlerin ötesinde seçebilir ve bizim ayrıca bu yadsınmaz olguyu da aydınlatmamız gerekiyor. Gerçekten de, her kendi-için, kendisini ancak milliyetin ve türün ötesinde seçerek kendi-için olur, tıpkı ifadeyi de ancak sözdiziminin ve yapım eklerinin ötesinde seçerek konuştuğu gibi. Bu "ötede"lik, ötesine geçtiği yapılar karşısında onun tam bağımsızlığını sağlamaya ye-terlidir; ama yine de, kendisini *buradaki-bu* yapılara nispeten *ötede* halinde oluşturur. Bunun anlamı nedir? Şudur ki, kendi-için, başka kendi-içinler için dünya olan bir dünyanın içinde belirir. *Veri* budur. Ve daha önce gördük, bizatihi bu yoldan, dünyanın anlamı *ona yabancılaşır.* Bu demektir ki, tam da dünyaya kendisi tarafından getirilmeyen *anlamlar* karşısındadır. İçinde belirdiği dünya kendini ona çoktan *bakılmış* [deja regarde], dolaşılmış, keşfedilmiş, her bir yönden işlenmiş ve bizatihi bağlamı çoktan bu araştırmalarla tanımlanmış olan şey olarak verir; zamanını yayacağı bizatihi edimi içinde, zamansal doğrultusu çoktan başka zamansallaştırmalarla tanımlanan bir dünyanın içinde zamansallaşır: bu *eşzamanlılık* olgusudur. Burada bir

özgürlük sınırı söz konusu değildir, ama kendi-için asıl *oradaki-bu dünyanın içinde* [dans ce monde-lâ] özgür olmak zorundadır, bu koşulları dikkate alarak -yoksa *ad libitum* [olarak] değil- kendini seçmek zorundadır. Ama öte yandan kendi-için, belirirken, başkasının varoluşuna *maruz kalmaz,* bu varoluşu bir seçim formunda kendine göstermek zorundadır. Çünkü başkasını bir seçimle özne-başkası olarak ya da nesne-başkası olarak kavrayacaktır[129]. Başkası onun için başkası-bakış olduğu ölçüde yabancı *teknikler* ya da imlemler söz konusu olamaz; kendi-için başkasının bakışı altında kendisini Evrenin içindeki nesne olarak duyumsar. Ama kendi-için, kendi amaçlarına doğru başkasının ötesine geçmek suretiyle onu bir aşılmış-aşkınlık kıldığı anda, verinin amaçlara doğru özgürce ötesine geçilmesi olan şey de kendi-içine dünya içindeki imleyici ve verili (kendinde halinde donmuş) davranış olarak görünür. Nesne-başka bir *amaçlar göstergesi* [indicateurs de fins] haline gelir ve kendi-için, özgür projesi tarafından nesne-davranışlarm amaçları gösterdiği bir dünyanın içine fırlatılır. Böylece, aşılmış aşkınlık olarak başkasının mevcudiyeti, araçlardan amaçlara uzanan *verili* bileşimlerin açınlayıcısıdır. Ve araçları amaç, amacı da araçlar belirlediğinden, nesne-başkaları karşısında belirişiyle birlikte kendi-için de dünya içinde kendisine birtakım amaçlar gösterir; amaçlarla dolu bir dünyaya gelmiştir. Ama teknikleri ve amaçları, böylece kendi-için bakımından belirseler de, bunların, kendi-içinin başkası karşısındaki özgür tavır alışıyla *teknikler haline* geldiğini de iyi görmek gerekir. Başkası, kendi projelerinin birtakım teknikler olarak kendi-içine açınlanmalarını tek başına sağlayamaz; gerçekten de, *başkası için,* kendi için mümkün olanlara doğru kendisinin ötesine geçtiği ölçüde, *teknik yoktur-,* kendini bireysel amacından itibaren tanımlayan somut bir *yapmak* vardır. Bir pabucun topuğunu onaran ayakkabı tamircisi kendini “bir teknik uyguluyormuş gibi” hissetmez, durumu, şu ya da bu eylemi gerektiren şey olarak, şuradaki deri parçasıyla bir çiviyi gerektiren, olarak kavrar. Kendi-için başkası karşısında konum aldığı andan itibaren, teknikleri de, *aşılmış aşkınlık olarak başkasının davranışları* halinde dünyada belirir. Dünya üzerinde burjuvalar ve işçiler, Fransızlar ve Almanlar, nihayet insanlar, bu anda ve yalnızca bu anda belirirler. Gerçekten de, başkasının davranışlarının dünya üzerinde birtakım teknikler gibi açığa çıkmasından kendi-için sorumludur. İçinde belirdiği dünyanın falan ya da filan teknikle işaretlenmiş

olmasını sağlayamaz (“kapitalist” ya da “doğal ekonomi tarafından yönetilen” bir dünyada ya da bir “asalak uygarlığın” içinde belirmesini sağlayamaz) ama kendisini tam da bir dışsallığı başkasına getiren kişi yaparak, başkası tarafından özgür proje olarak yaşanan şeyin teknik olarak *dışarıda* varolmasını sağlar. Kendi-için böylece, kendini dünyanın içinde seçerek ve tarihselleştirerek, dünyayı da tarihselleştirir ve kendi teknikleriyle ona *tarih düşer.* Buradan itibaren ve tam da teknikler nesneler gibi göründüklerinden, kendi-için onları kendi teknikleri kılmayı seçebilir. Kendi-için, Pierre ve Paul’ün belli bir tarzda konuştukları, bisiklete binerken ya da otomobil kullanırken sağdan gittikleri, vb. bir dünyada belirerek ve bu özgür davranışları anlamlı nesneler halinde oluşturarak, trafikte sağ şeridin izlendiği, Fransızca konuşulan, vb. bir dünyayı vareder. Kendi-için, başkasının bir projeye angaje olmuş bir özgürlük tarafından temellendirilen ve taşman edimindeki içsel yasaların nesne-davranışın nesnel kuralları haline gelmelerini ve bu kuralların bütün benzer davranışlar için evrensel geçerlilik kazanmasını sağlar. Böylece davranışların taşıyıcısı ya da nesne-edimci de esasen *herhangi biri* haline gelir. Özgür seçiminin sonucu olan bu tarihselleştirme kendi-içinin özgürlüğünü hiçbir şekilde kısıtlamaz: tam tersine, onun özgürlüğü *oradaki-bu dünyada* devreye girer, asla bir başka dünyada değil, varoluşu oradaki-bu dünyada kendisi için soru haline gelir. Çünkü özgür olmak, içinde belirilen tarihsel dünyayı seçmek değildir -bunun hiçbir anlamı olamazdı-, ne şekilde olursa olsun, dünyanın içinde kendini seçmektir. Bu anlamda, tekniklerin belli bir *halinin* insanın imkânları için kısıtlayıcı olduklarını varsaymak saçma olur. Hiç şüphesiz Duns Scotus’un çağdaşı olan biri otomobil ya da uçak kullanmayı bilmez; ama bizim kendi bakış açımızdan *bize göre* bilgisizdir, çünkü biz otomobilin ve uçağın varoldukları bir dünyadan hareketle onu belli bir teknikten yoksun olarak kavrarız. Bu nesneler ve onlara göndermede bulunan tekniklerle hiçbir türden hiçbir münasebeti bulunmayan bu kişi açısından, burada düşünülemeyen ve tadılamayan mutlak bir hiçlik gibisinden bir şey vardır. Böylesi bir hiçlik, kendini seçen kendi-içini, *hiçbir biçimde sınırlandıramaz,* hangi yönden bakılırsa bakılsın, bir eksiklik gibi kavranamaz. Şu halde kendini Duns Scotus’un zamanında tarihselleştiren kendi-için, bir varlık doluluğu içinde, yani tıpkı bizimki gibi, *olabileceği her şey olan* bir dünyada hiçleşir. Albigeois’ların ağır toplara sahip olmadıkları için Simon de Montfort’a direnemediklerini ileri

sürmek saçma olurdu: Trencavel senyörü ya da Toulouse kontu, kendilerini top bataryalarına hiçbir biçimde yer olmayan bir dünyanın içinde ne iseler öyle seçmişler, siyasetlerini oradaki-bu dünyada belirlemişler, o dünyada askerî direniş planları yapmışlardır; kendilerini Cathare'ların sempatizanı olarak *bu dünyanın içinde* seçmişlerdir; ne olmayı seçtilerse ondan ibaret olduklarından ötürü, *Panzerdivisionen'lerin* ya da R.A.F.'ın dünyası kadar kesinlikle dolu olan bir dünyanın içinde *olmuşlardır kesinlikle.* Böylesine maddi teknikler için geçerli olan şey daha incelikli teknikler için de geçerlidir: VI. Raymond zamanında Languedoc'un küçük senyörü olarak varolmak, bu senyörün varolduğu ve kendini seçtiği *feodal dünyanın içinde* konumlanıldığında *belirleyici* değildir. *Francia* ile Güney arasındaki bu bölünme, ancak bugünkü Fransız birliği açısından düşünme hatasına düşülürse kısıtlayıcı görünür. Feodal dünya, VI. Raymond'un vasal senyörüne sonsuz sayıda seçim imkânları sunuyordu; biz de bundan fazlasına sahip değiliz. Aynı ölçüde saçma bir soru, çoğu zaman ütopyacı bir düş tarzında sorulup durur: çağdaş fiziği bilseydi Descartes ne olurdu? Böyle bir soru, Descartes'ın, zamanının bilimindeki durumla az çok sınırlandırılmış ve değiştirilmiş *a priori* bir doğaya sahip olduğunu ve bu ham doğanın daha geniş ve daha kesin bilgilere etkide bulunacağı çağdaş döneme taşınabileceğini varsaymaktır. Ama aynı zamanda da, Descartes'ın ne olmayı seçtiyse o olduğunu, bu seçimin hem üstlendiği hem de aydınlattığı bir bilgiler ve teknikler dünyasından itibaren kendinin mutlak bir seçimi olduğunu unutmaktır. Descartes bir başka tarihte kesinlikle düşünülemeyen mutlak bir tarihten yararlanan bir mutlaktır, çünkü kendi kendisini yaparak kendi tarihini yapmıştır. Kendisinden hemen önceki matematik bilgilerin kesin halini bir başkası değil, o belirlemiştir ve bunu, hiçbir bakış açısından ve hiçbir koordinat çizgisine kıyasla yapılamayacak nafile bir sayım işlemiyle değil, analitik geometrinin ilkelerini belirleyerek, yani tam da bu bilgilerin halini tanımlamaya imkân veren koordinatlar çizgisini icat ederek yapmıştır. Şimdiki zamanı aydınlatmaya imkân veren şey, burada da yine özgür icat ve gelecektir, tekniğin bir amaç doğrultusunda mükemmelleştirilmesi tekniğin durumunu değerlendirmeye imkân verir.

Böylece kendi-için nesne-başkası karşısında kendini olumladığında *teknikleri* de keşfeder. O andan itibaren bunları sahiplenebilir, yani *içselleştirebilir.* Ama aynı anda: 1) bir tekniği kullanmak suretiyle kendi

amacına doğru tekniğin ötesine geçer, kullandığı tekniğin her zaman ötesindedir; 2) içselleştirilmiş olmasından ötürü, herhangi bir nesne-başkasının imleyen ve donmuş salt davranışı olan teknik, teknik olma vasfını kaybeder, düpedüz ve sadece verinin amaçlara doğru özgürce ötesine geçilmesiyle bütünleşir; onu kuran özgürlük tarafından geri alınıp taşınır, tıpkı lehçenin ya da konuşulan dilin tümcenin özgür projesi tarafından taşınması gibi. İnsandan insana teknik münasebet olarak feodalite yoktur. Feodalite, senyörüne körü körüne bağlı falanca insanın bin türlü bireysel projesiyle taşman ve ötesine geçilen salt bir soyutluktan ibarettir. Bununla asla bir tür tarihî nominalizme ulaşmayı amaçlamıyoruz. Feodalitenin vasallerin süzerenlerle ilişkilerinin toplamı olduğunu söylemek istemiyoruz. Tersine, feodalitenin bu ilişkilerin soyut yapısı olduğunu düşünüyoruz; o dönemin bir insanının her projesi, somuta doğru bu somut uğrağın ötesine geçilişi olarak gerçekleşmek zorundadır. Dolayısıyla feodal tekniğin ilkelerini ortaya koymak için ayrıntıya ilişkin bir sürü deneyden yola çıkarak genellemeler yapmak gerekmez: bu teknik, zorunlulukla ve baştan sona her bireysel davranışın içinde vardır ve her bir durumda gün ışığına çıkarılabilir. Ama ancak ötesine geçilmesi için oradadır. Bunun gibi, kendi-için de insan olmaksızın, ulusal bir topluluğun, bir sınıfın, bir ailenin, vb. mensubu olmaksızın, bir kişi olamaz, yani kendisi olan amaçlan seçemez. Ne var ki bunlar kendinde taşıdığı ve projesi aracılığıyla ötesine geçtiği soyut yapılardır. Bu belirlemelerin ufkunda *kendi* olmak için, kendini Fransız, Güneyli, işçi yapar. Ve aynı biçimde, kendisine açınlanan dünya da benimsenen tekniklerle bağlılaşım içindeki bazı imlemlerle donatılmış olarak görünür. Kestirebileceğimiz bütün özelliklerle birlikte bu dünya, Fransız-için-dünya, işçi-için-dünya, vb. olarak belirir. Ama bu özellikler “Selbstständigkeit”a sahip değildir: kendini Fransız, proleter, vb. olarak keşfettiren bu dünya, her şeyden önce *onun* dünyasıdır, yani *onun* amaçları tarafından aydınlatılan dünyadır.

Bununla birlikte, başkasının varoluşu benim özgürlüğüme olgusal bir sınır getirir. Çünkü gerçekten de, başkasının belirişiyle birlikte, seçmeksizin *olduğum* birtakım belirlemeler içinde bulurum kendimi. Nitekim işte, Yahudi ya da Aryen’im, güzel ya da çirkinim, çolağım, vb. Ben bütün bunları, *dışarıda* sahip olduğum ve besbelli bir şey ki değişime uğralamadığım bu anlamı yakalamak umudu olmadan, *başkası için* olurum. Yalnızca konuşulan dil bana ne olduğumu öğretecektir; yine de, bu yalnızca

boş bir yönelim nesnesi olarak kalacaktır: görüsü sonsuza dek benden esirgenmiştir. Eğer ırkım ya da fizik görünüşüm başkalarındaki bir imgeden ya da başkalarının benle ilgili kanaatinden ibaret olsaydı bu konuyu çoktan kapatırdık: ama başkaları-için-varlığımın içinde beni tanımlayan özelliklerin söz konusu olduğunu gördük. Benimkinden başka bir özgürlük karşımda belirdiği anda, yeni bir varlık boyutunda varolmaya koyulurum ve bu kez benim için söz konusu olan, ham varolanlara bir anlam kazandırmak, ya da başkaları tarafından birtakım nesnelere kazandırılan anlamı kendi hesabıma almak değildir: beni bir anlam kazandırırken gören ben kendimim ve sahip olduğum bu anlamı kendi hesabıma alacak kaynağa sahip değilim, çünkü bu anlam bana boş bir gösterge olma vasfı dışında verilmiş olamaz. Böylece, benden bir şey -bu yeni boyut uyarınca- veri tarzında ve en azından *benim için* varolur, çünkü ben olan bu varlığa *maruz kalınır,* bu varlık *varedilmeksizin* vardır. Onu, başkalarıyla sürdürdüğüm ilişkiler içinde ve bu ilişkiler aracılığıyla öğrenir ve ona maruz kalırım; başkalarının bana karşı olan davranışları içinde ve o davranışlar aracılığıyla; bu varlıkla, her an çarptığım bin türlü savunma ve bin türlü direnişin kaynağında karşılaşırım: *küçük yaşta* olduğum için şu ya da bu hakka sahip olmayacağım — *Bir Yahudi olduğum* için, bazı toplumlarda, bazı imkânlardan yoksun bırakılacağım, vb. Bununla birlikte, kendimi *hiçbir biçimde* Yahudi gibi hissedemem ya da küçük yaşta ya da parya gibi hissedemem; öyle ki, örneğin, ırkın düpedüz ve sadece kolektif bir hayal olduğunu; yalnızca bireylerin varolduklarını söyleyerek bu yasaklamalara tepki gösterebilirim. Böylece burada birdenbire karşılaştığım şey kişiliğimin tümüyle yabancılaşmasıdır: olmayı seçmediğim bir şeyim ben: durum açısından bundan nasıl bir sonuç çıkar?

Kabul etmek gerekir ki, özgürlüğümüze getirilen *gerçek* bir sınırla, yani temeli özgürlüğümüz olmayan ve bize kendini dayatan bir varlık tarzıyla karşılaşmış bulunuyoruz. Yine de bir noktada uzlaşmak gerek: dayatılan sınır başkalarının *eyleminden* gelmez. Önceki bir bölümde, işkencenin bile bizi özgürlüğümüzden yoksun bırakmadığına işaret etmiştik: ona *özgürce* boyun eğeriz. Daha genel bir biçimde, yolumun üstüne çıkan; "Buraya Yahudilerin girmesi yasaktır", "Yahudi lokantası, Aryenlerin girmesi yasaktır", vb. gibisinden bir yasaklama, bizi daha yukarıda ele alınan duruma gönderir (kolektif teknikler) ve bu yasaklama, ancak benim özgür seçimim temelinde ve bu temel aracılığıyla anlam

taşıyabilir. Gerçekten de, seçilen özgür imkânlara göre yasaklamayı ihlal edebilirim, onu yok sayabilirim, ya da tersine, yalnızca ona atfettiğim ağırlıktan kaynaklanan yaptırımcı bir değer kazandırabilirim bu yasağa. Hiç şüphesiz, yasaklama "yabancı bir istençten kaynaklanma" vasfını baştan sona korur, hiç şüphesiz özgül yapısı *beni nesne yerine koymak* ve bu yoldan beni aşan bir aşkınlık göstermektir. Yine de yasaklama, ancak kendi seçimimin sınırları içinde ve her koşulda yaşamı ölüme yeğlememe ya da tersine, bazı tikel durumlarda ölümü bazı yaşam türlerine yeğlenir bulmama göre *benim* evrenimde somutlaşır ve zorlayıcı gücünü kazanır. Özgürlüğümün gerçek sınırını oluşturan birinci olgu, düpedüz ve sadece bir başkasının beni nesne-öteki olarak kavramasıdır; bununla bağlılaşık ikinci olgu da bu başkası için durumumun durum olmaktan çıkması ve içinde nesnel yapı vasfıyla varolduğum nesnel form haline gelmesidir. Durumumun değişmez ve özgül sınırı maruz kaldığı bu yabancılaştırıcı nesneleşmedir, tıpkı varlığımı sınırlayan şeyin de kendi-için-varlığımın başkaları-için-varlık halinde nesneleşmesi olması gibi. Ve özgürlüğümün hudutlarını gösteren tam da bu iki karakteristik sınırdır. Kısacası, başkalarının varoluşundan ötürü *dışarılı, dışarıya sahip* bir durumda varolurum, bir dışarıya sahip olmasından ötürüdür ki bu durum asla ortadan kaldıramadığım ve üzerinde doğrudan etkide de bulunamadığım yabancılaştırıcı bir boyut taşır. Özgürlüğüme bu sınırı getiren şey, görüldüğü gibi, düpedüz ve sadece başkasının varlığı *olgusu*, yani aşkınlığımın bir aşkınlık için varolmasıdır. Nitekim büyük önem taşıyan bir gerçeği kavrıyoruz: biraz önce, kendi-için-varoluşun çerçevesi içinde kalarak, özgürlüğümü ancak benim özgürlüğümün sınırlayabildiğini gördük. Şimdi, başkasının varoluşunu düşüncelerimize katarak, özgürlüğümün bu yeni düzlem üzerinde de başkasının özgürlüğünün varlığıyla sınırlandığını görüyoruz. Böylece, hangi düzlemde yer alırsak alalım, bir özgürlük, karşılaştığı sınırları yalnızca özgürlükte bulur. Spinoza'da, düşüncenin ancak düşünce tarafından sınırlandırılabilmesinde olduğu gibi, özgürlük de ancak özgürlük tarafından sınırlandırılabilir ve bu sınırlama iki *olgudan* kaynaklanır: bunlardan birincisi, bir içsel sonluluk taşıması anlamında özgürlüğün özgür olmamasının imkânsız olması olgusudur, yani özgür olmaya mahkum olması olgusudur. İkincisi ise özgürlüğün, onu özgürce algılayan başka özgürlüklerin ve onların kendi amaçlarının ışığında varolmasıdır, bu da dışsal bir sonluluktur.

Bunu böylece ortaya koyduktan sonra, öncelikle şuna işaret etmek gerekir ki, durumun bu yabancılaşması içsel bir çatlağı göstermediği gibi, verinin ham direnişinin yaşadığım haliyle durum içine buyur edilmesi de değildir. Tam tersine, yabancılaşma, durumdaki içsel bir değişmeyi de kısmi bir değişikliği de göstermez; zamansallaşma sırasında ortaya çıkmaz. Yabancılaşmaya asla durumun *içinde* rastlamam ve bunun sonucu olarak, yabancılaşma asla benim görüme bırakılmaz. İlke olarak yabancılaşma benden kurtulur, durumun bizatihi dışsallığı, yani başkası-için-dışarıda-varlığıdır. Şu halde genel olarak her durumun özsel bir özelliği söz konusudur; bu özellik onun içeriği üzerinde etkide bulunamaz, ama *durum haline gelen* kişi tarafından bizzat kabul edilir ve benimsenir. Böylece, bir durumun belirmesini sağlamak özgür seçimimizin bizatihi anlamıdır, yaptığımız seçimi ifade eder ve özsel özelliği de *yabancılaşmış* olmak, yani başkası için kendinde form gibi varolmaktır. Bu yabancılaşmadan kurtulamayız, çünkü bir durum içinde olmaksızın varolmayı düşlemek bile saçmadır. Bu özellik içsel bir direnişle tezahür etmez, tersine, bizatihi kavranamazlığı içinde ve kavranamazlığıyla duyumsanır. Dolayısıyla sonuç olarak özgürlüğün cepheden karşılaştığı bir engel değil, doğası içindeki bir tür merkezkaç kuvvet, hamurundaki bir zaafiyettir; bu zaafiyet yüzünden özgürlüğün giriştiği her şeyde seçmediği, kendisinden kaçan ve başkası için, salt varoluş olan bir yön vardır. Özgür olmak isteyen bir özgürlük aynı anda bu özelliği de istemekten başkaca bir şey yapamaz. Bununla birlikte, bu özellik özgürlüğün *doğasına* ait değildir, çünkü burada bir doğa yoktur; zaten olsaydı bile onu özgürlükten çıkarsamak mümkün olmazdı, çünkü başkalarının varoluşu baştan sonra olumsal bir olgudur; ama başkaları karşısında özgürlük olarak dünyaya gelmek, yabancılaşabilir olarak dünyaya gelmektir. Eğer özgür olmak istemek, buradaki-bu dünyada başkaları karşısında olmayı seçmekse, özgür olmak isteyen kişi özgürlüğünün *çilesini* de talep edecektir.

Öte yandan, yabancılaşan durumu ve benim kendi yabancılaşan-varlığımı nesnel olarak ortaya çıkaran ve saptayan ben olmam; nitekim ilk olarak, biraz önce gördüğümüz üzere, yabancılaşan her şey, ilke olarak ancak *başkası için* varolur. Ama ayrıca, salt bir saptama mümkün olsaydı bile yetersiz kalırdı. Gerçekten de, bu yabancılaşmayı, aynı anda da, başkasını aşkınlık olarak *kabul etmeksizin duyumsamam* mümkün değildir. Ve bu kabul, daha önce gördük, başkalarının özgürlüğünün *özgür* kabulü

olmasaydı hiçbir anlam taşımazdı. Yabancılaşmamın deneyimi içinde başkalarını özgürce kabul ederek öteki-için-varlığımı, bu varlık her ne olursa olsun, *üstlenirim* ve onu tam da başkalarıyla aramdaki birleştirme çizgisi olarak üstlenirim. Böylece, başkalarını özgürlük olarak kavramam, ancak bu biçimde kavramanın özgür projesi içinde mümkündür (nitekim başkalarını nesne olarak da özgürce kavramam her zaman mümkündür) ve başkalarını *kabul etmenin, tanımanın* [reconnaissance] özgür projesi, başkası-için-varlığımı özgürce tanıma ediminden ayrılmaz. Şu halde özgürlüğüm, bir bakıma kendi sınırlarını geri alır, çünkü kendimi başkaları tarafından sınırlanan gibi kavramam ancak başkaları benim için varolduğu ölçüde mümkündür. Başkalarının benim için kabul edilen öznellik olarak varolmasını da ancak başkası-için-varlığımı üstlenerek sağlayabilirim. Burada bir döngü yoktur: duyumsadığım bu yabancılaşan-varlığı özgürce kabullenme edimiyle, birdenbire, başkalarının aşkınlığmın benim için aşkınlık olarak varolmasını sağlarım. *Yahudi-olmak*, yalnız ve yalnız Yahudi düşmanlarının *özgürlüğünü* (bu özgürlüğü nasıl kullanırlarsa kullansınlar) kabullenerek ve onların gözündeki ben olan bu *Yahudi-olmayı* üstlenerek durumun dış nesnel sınırı olarak ortaya çıkacaktır: tersine, Yahudi düşmanlarını salt *nesneler* olarak düşünmeyi yeğlersem, Yahudi-olmam hemen kaybolur ve yerini, nitelendirilemez özgür aşkınlık olma(nın) sıradan bilincine bırakır. Başkalarını kabul etmek ve eğer Yahudi isem Yahudi-oluşumu üstlenmek aynı şeydir. Böylece, başkasının özgürlüğü durumuma sınırlar getirir, ama benim o sınırları *duyumsamam*, ancak kendisi olduğum bu başkası-için-varlığı geri aldığımda ve seçtiğim amaçlar ışığında ona bir anlam verdiğimde mümkündür. Ve elbette bu kabul edimi bile *yabancılaşır*, kendi dışarısına sahiptir, ve kendi dışarı-varlığımı dışarısı olarak bu edimle duyumsayabilirim.

Bu durumda, konuşulan dil, sınırlarımı oluşturanlar konusunda beni bilgilendirdiğinde, varlığımın nesnel sınırlarını Yahudi, Aryen, çirkin, güzel, kral, memur, dokunulmaz, vb. olarak nasıl duyumsarım? Bunu, başkasının güzelliğini, çirkinliğini, ırkını görüsel olarak *kavradığım* tarzda yapamam, bunu, şu ya da bu imkâna doğru atılımda bulunma(nın) konuşlandırıcı-olmayan bilincini taşıdığım tarzda da yapamam. Ama bunun nedeni, söz konusu nesnel özelliklerin zorunlulukla *soyut* olmaları değildir: bunların bazıları soyut, bazıları da değildir. Güzelliğimi ya da çirkinliğimi ya da hatlarımın anlamsızlığını, tüm somutlaşmalarıyla kavrayan başkasıdır

ve başkasının konuştuğu dilin bana gösterdiği de bu somutlaşmadır; ben boşlukta bu somutlaşmaya doğru uzanırım. Şu halde hiçbir şekilde bir soyutlama olmayan, ama bazıları soyut olmakla birlikte tamamı mutlak bir somutluk olan bir yapılar bütünü söz konusudur ve bu bütün bana sadece ilke olarak benden kaçan şey gibi görünür. Bu, gerçekten de, *olduğum* şeydir; oysa kitabımızın ikinci Kısmı'nın başında, kendi-içinin bir şey *olmasının* mümkün olmadığına işaret etmiştik. Kendim-için, öğretmen ya da garson olmam güzel ya da çirkin, Yahudi ya da Aryen, espritüel, kaba ya da kibar olmamdan daha belirleyici değildir. Bu özelliklere *fark edilmez olanlar* [irrealisables][130] adını vereceğiz. Bunları *imgeseller* ile karıştırmaktan kaçınmak gerekir. Söz konusu olan tastamam gerçek varoluşlardır, ama bu özellikleri gerçekten taşıyan kişiler bu özellikler *değildirler,* bu özellikler *olan* ben de bunları tasarlayamam: örneğin, bana *kaba* olduğum söylendiğinde, kabalığın doğasını çoğu kez görü yoluyla başkalarında kavramışımdır; böylece "kaba" sözcüğünü kendi kişiliğime uygulayabilirim. Ama bu sözcüğün imlemini kendi kişiliğime bağlayamam. Burada sadece gerçekleştirilecek bir bağlantının gösterilmesi söz konusudur (ama bu ancak kabalığın içselleştirilmesi ve öznelleştirilmesi, ya da *kişinin* nesneleştirilmesiyle olabilir, her iki işlem de ele alınan gerçekliğin dolaysız çöküşüne yol açar). Nitekim sonsuza kadar, birtakım *gerçekleştirilmezlerle* çevriliyiz. Bu *fark edilmezlerden* bazılarını, rahatsız edici namevcudiyetler olarak şiddetle hissederiz. İnsan uzun bir sürgünden dönüşte, *"Paris'te olduğunun" gerçekten farkına varamadığını* [realiser] derin bir düş kırıklığı içinde hisseder. Nesneler oradadır ve tanıdık şeyler olarak görünürler, ama ben, Paris'in *(var) olması* için zorunlu olan bir yokluktan, salt hiçlikten başka bir şey değilim. Dostlarım, yakınlarım, "Nihayet! İşte döndün, Paris'tesin!" dediklerinde, bana vaade-dilmiş bir toprağın imgesini sunarlar. Ama bu vaadedilmiş toprağa girmek bana tümüyle yasaklanmıştır. Ve insanların çoğu, belli durumlarda, başkaları ve kendileri için "çifte standart" uygulama suçlamasını hak ediyorlarsa, daha dün başkalarında kınadıkları bir kabahati işlediklerini hissettiklerinde, "Bu aynı şey değil" deme eğiliminde iseler, bunun nedeni, gerçekten de "bunun aynı şey olmamasıdır". Nitekim eylemlerden biri ahlaki değerlendirmenin *verili nesnesidir,* öteki, doğrulanmasını bizatihi kendi varoluşu içinde taşıyan salt aşkınlıktır, çünkü varlığı seçiştir. Eylemin failini, *sonuçları* kıyaslamak

suretiyle her iki edimin de kesinlikle birbirinin aynı “dışsallığa” sahip oldukları konusunda ikna edebiliriz, ama en aşırı iyi niyeti bile bu özdeşliği *fark etmesine* imkân vermeyecektir. Vicdanda yaşanan karışıklıkların büyük bir bölümü, özellikle de kendini *gerçekten* hor görememenin, kendini suçlu olarak düşünememenin, “Suçlu benim, günah işledim”, vb. şeklinde dile getirilen imlemler ile durumun gerçek anlamda yakalanışı arasında durmadan bir ayrılık hissetmenin umutsuzluğu buradan kaynaklanır. Kısacası, “vicdan azabı”ndan, yani kendini yargılamayı ideal belleyen kendini aldatma bilincinden, yani başkasının bakış açısını üstlenmekten kaynaklanan bütün içdaralmaları buradan gelir.

Ama birtakım tikel *fark edilmez* türlerin başkalarına nispetle daha çarpıcı görünmesi, psikolojik betimlemelerin konusu olması, bizi fark edilmezlerin sonsuz sayısı konusunda köreltmemelidir, çünkü fark edilmezler durumun tersini temsil ederler.

Bununla birlikte, bu fark edilmezler yalnızca fark edilmez olarak bize sunulmaz: nitekim fark edilmez vasfına sahip olmaları için, bunları gerçekleştirmeyi hedefleyen bazı projeler ışığında açığa çıkmaları gerekir. Ve nitekim biraz önce kendi-içinin başkası-için-varlığım, başkasının varlığını *kabul eden* edimi içinde ve bu edimle *üstlendiğini* gösterirken işaret ettiğimiz şey de budur. Şu halde fark edilmezler, bu kabullenici projeyle bağlılaşım halinde, *"fark edilecek olanlar"* olarak açığa çıkarlar. Gerçekten, kabullenme edimi ilk önce benim temel projemin perspektifinde gerçekleşir: "çirkinlik", "sakatlık", "ırk", vb. imlemlerine yalnızca edilgin bir biçimde maruz kalmam, tersine, bu özellikleri -basit imlem kimliğiyle- ancak kendi amaçlarım ışığında kavrayabilirim. Bu, -terimleri tümüyle tersine çevirmek koşuluyla- belli bir ırka mensup olmanın, gururdan kaynaklanan bir tepkiyi ya da bir aşağılık duygusunu *belirlemesinin* mümkün olduğu söylendiğinde dile getirilen şeydir. Aslında ırk, sakatlık, çirkinlik, ancak benim aşağılık duygusuna ya da gurura ilişkin kendi seçimimin sınırları içinde *ortaya çıkabilir*[131]*;* başka türlü söyleyecek olursak, bunlar ancak benim özgürlüğümün kazandırdığı bir imlemle ortaya çıkabilirler; bu da, bir kez daha, başkası için *oldukları* ve ancak ben onları *seçersem* benim için olabildikleri anlamına gelir. Özgürlüğümün, kendimi seçmeksizin olamayacağımı bildiren yasası, bizatihi burada uygulanır: ben ne isem o olmayı başkası için seçmem, ama başkası için olduğumu kendim için olmaya çalışabilmem için kendimi ancak başkasına göründüğümce seçmem gerekir, yani seçici bir kabullenme edimiyle seçmem gerekir. Bir Yahudi, *sonradan* utanç ya da gurur duymak için *önce* Yahudi değildir; Yahudi olmasının gururu, utancı ya da kayıtsızlığıdır ki, ona Yahudi-olmayı gösterecektir; bu Yahudi-olma hali onu kabullenmenin özgür biçimi dışında hiçbir şeydir. Ancak şu var ki, başkaları-için-varlığımı üstlenmenin sonsuz sayıda tarzına sahip olmama rağmen, *onu üstlenmemem söz konusu olamaz*: burada, daha yukarıda *olgusallık* olarak tanımladığımız özgürlüğe mahkumiyetle karşılaşıyoruz; ben ne olduğum (başkası için) şey karşısında tümüyle çekimser kalabilirim -çünkü reddetmek çekimser kalmak değildir, bir kez daha üstlenmektir- ne de edilgin bir şekilde ona maruz kalabilirim (bu da, bir anlamda aynı kapıya çıkar); öfkenin, nefretin, gururun, utancın, tiksintiyle reddetmenin ya da sevinçli hak talebinin içinde, ne isem o olmayı seçmem gerekir.

Böylece kendi-için, fark edilmezleri, “fark edilecek-olan-fark edilmezler” olarak keşfeder. Ama onlar bu yüzden sınır *olma* vasıflarını kaybetmezler; tam tersine, nesnel ve dışsal sınırlar olarak, kendi-içinin içselleştireceği şeyler gibi sunarlar kendilerini. Şu halde açıkça mecburi [obligatoire] bir özelliğe sahiptirler. Gerçekten de, kendisi olduğum özgür projenin hareketi içinde “kullanılacak olan” olarak keşfedilen bir alet söz konusu değildir. Fark edilmez, burada, *hem* durumuma önceden verili sınır olarak (çünkü ben başkası için öyleyim) ve dolayısıyla kendisine varlık kazandırmamı beklemeksizin varolan olarak; *hem de* ancak onu üstleneceğim özgür proje içinde ve bu projeyle varolabilen olarak görünür — elbette, kabullenme edimi, fark edilmezi, gerçekleştirilmezi [irrealisable][132] *benim için gerçekleştirmeyi* hedefleyen bütün davranışların sentetik düzenlenmesidir. Aynı zamanda da gerçekleştirilmez kimliğiyle verildiğinden, onu gerçekleştirmek için yapabileceğim bütün girişimlerin ötesinde ortaya çıkar. Olmak için benim angaje olmamı gerektiren, bir yandan da yalnızca bu angajmana bağlı ve onu gerçekleştirmeye yönelik her türlü girişimin ötesinde kendiliğinden konumlanan bir *a priori* gerçekleştirilmez, tam da bir emper*atiften* başka ne olabilir? Nitekim o, *içselleştirilecek* olandır, yani *hazır olarak* dışarıdan gelir; ama hangisi olursa olsun, bir *düzeni* tanımlayan her zaman içsellik halinde kavranan dışsallıktır. Bir düzenin düzen olması için -yoksa *flatus vocis*[133] ya da sadece değiştirmeye çalışılan salt olgusal veri değil- onu özgürlüğümle yeniden yakalamam, özgür projelerimin yapısı kılmam gerekir. Ama onun, benim kendi amaçlarıma yönelik özgür hareket değil de *düzen* olması için, özgür seçimimin içinde bile, *dışsallık* vasfını koruması gerekir. Düzen, kendi-içinin içselleştirme girişimi içinde ve o girişimle ortaya çıkana kadar dışsallık olarak kalan dışsallıktır. Bu tam da *gerçekleştirilecek olan gerçekleştirilmezin, fark edilecek olan fark edilmezin* tanımıdır, bu nedenledir ki bir emperatif olarak verilir. Ama bu *gerçekleştirilmezin, fark* edilmezin betimlenmesinde daha ileriye gitmek de mümkündür: nitekim o, *benim* sınırımdır. Ama özellikle de *benim* sınırım olduğu için, verili bir varlığın sınırı olarak değil, benim özgürlüğümün sınırı olarak varolabilir. Bu demektir ki özgürlüğüm özgürce seçerken, kendi sınırlarını da seçer; ya da, dilerseniz, amaçlarımı, yani kendim için ne olduğumu özgürce seçerken, bu seçimin, hangi türden olursa olsun, sınırlarım kabullenme edimini de

içerir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, seçim burada da yine sonluluğu seçmektir, ama seçilen sonluluk içsel sonluluk değil de, yani özgürlüğün kendi-kendisiyle belirlenmesi değil de, gerçekleştirilmezlerin yeni baştan ele alınmasıyla üstlenilen sonluluktur, dışsal sonluluktur; bütün seçimlerimi sınırlayan ve onların tersini oluşturan mesafeli bir varlığa sahip olmayı seçerim, yani seçimimin kendisinden başka bir şeyle sınırlı olmasını seçerim. Bu beni rahatsız etse de, her türlü araçla -bu kitabın bir önceki kısmında gördüğümüz gibi- bu sınırları telafi etmeye çalışsam da, en güçlü telafi girişimimi bile içselleştirmek istediğim sınırların *sınırları* olarak yeniden ve özgürce ele alarak temellendirmek zorundayım. Özgürlük, böylece, başkasının özgürlüğüyle sınırlı özgürlük olmayı seçerek, gerçekleştirilmez, fark edilmez sınırları kendi hesabına alır ve yeniden durumun içine sokar. Sonuç olarak, durumun dış sınırları *sınır durumlara* dönüşür, yani dış sınırlar duruma *içeriden* katılır; “gerçekleştirilmez” olma karakteriyle dış sınırlar duruma katılır; yani “gerçekleştirilecek olan gerçekleştirilmez” olarak duruma dış sınırları katılır. Durumun dış sınırları seçimin tersi olarak ve seçimimin elimden kaçışı olarak, *olmak* için gösterdiğim umutsuz çabanın anlamı haline gelirler. Bu dış sınırlar, tam da ölümün ele almışında olduğu gibi (şu anda değerlendirmeye almadığımız bir başka gerçekleştirilmez olan türü), yani ölümün *yaşamın bir olayı* gibi ele alınmasında, ölümün bir sınır-durum haline gelişinde olduğu gibi, bu sınırlar artık benim mevcudiyetimin ve yaşamımın gerçekleşmeyeceği bir dünyaya doğru işaret ederler; başka bir deyişle yaşamın ötesine işaret ederler, işte, özgürlüğümü her yönden sınırlarken yine de özgürlüğümün bana kazandırdığından başkaca anlam taşımamanın paradoksal özelliğine sahip iki sınır-durum türü: birincisi, benim için bir gerçekleştirilmez, fark edilmez olarak kalmakla birlikte anlamım ancak benim yaşamımla ve benim yaşamımda kazandığı ölçüde bir yaşam ötesinin varolduğu olgusu; İkincisi de, özgürlüğümün ötesinde bir özgürlüğün, durum olarak yaşadığım şeyin dünyanın ortasındaki nesnel form olarak verildiği ve benim durumumun ötesinde bir durumun varolduğu olgusu. Sınıf için, ırk için, beden için, başkası için, işlev için, vb. bir “...-için-özgür-varlık” vardır. Kendi-için bu özgürlükle kendisi için mümkün olanlara doğru atılımda bulunur ve bu mümkün olan her zaman onun nihai *mümkün* olanıdır: çünkü düşünülen imkân *kendini görmenin,* yani kendini dışarıdan görmek için kendiden başka biri olmanın imkânıdır. Her iki durumda da kendi, bir

“nihai” olana doğru atılır ve bizatihi bu yoldan içselleştirilen bu “nihai olan”, bir hiyerarşi içine girmiş mümkün olanların tematik ve erimdışı doğrultusu haline gelir. “Fransız-olmak-için-olmak”, “işçi-olmak-için-varlık” mümkündür, bir kral çocuğu açısından “hüküm sürmek-için-olmak” mümkündür. Burada, örneğin Siyonist Yahudi’nin kararlı bir biçimde kendini ırkı içinde üstlenmesi, yani varlığının durmadan yabancılaşmasını somut bir biçimde ebediyen üstlenmesi anlamında, varlığımızın daha üstlenecek olduğumuz sınırları ve yadsıyıcı *durumları söz* konusudur; bunun gibi, ihtilalci işçi, bizatihi ihtilalci projesiyle bir “işçi-olmak-için-olma”yı üstlenir. Ve biz de Heidegger gibi -kullandığı “otantik” ve “inotantik” deyimleri örtük ahlaki içerikleri nedeniyle şüpheli olsa da ve yeterince içten olmasa da-, red ve kaçış tavrının her zaman için mümkün olan, kaçtığı şeyi özgürce kabullenme edimi olduğuna işaret edebiliriz. Böylece, burjuva, sınıfların varlığını olumsuzlaya,-rak kendini burjuva kılar, tıpkı işçinin de sınıfların varlığını olumlayarak ve “sınıfın-içindeki-varlığını” ihtilalci faaliyetiyle gerçekleştirerek kendini işçi kıldığı gibi. Ama özgürlüğün bu dışsal sınırları, özellikle de dışsal oldukları ve ancak gerçekleştirilmezler olarak içselleştikleri içindir ki, özgürlük açısından asla *gerçek* bir engel, ya da özgürlüğün maruz kalacağı bir sınır olmazlar. Özgürlük eksiksiz ve sonsuzdur, bu demek değildir ki sınırları *yoktur,* ne var ki özgürlük asla *onlarla karşılaşmaz.* Özgürlüğün her an takıldığı sınırlar yalnızca kendi kendisine dayattığı, geçmiş, etraf ve teknikler vesilesiyle değindiğimiz sınırlardır.

E) *Benim Ölümüm [Ma mort]*

Ölüm, “duvar”ın öte yanındakilerden olduğu için hiçbir şekilde insani olmayan şey gibi görünürken, sonra bir anda bambaşka bir bakış açısından düşünülmeye, insan yaşamının bir olayı gibi ele alınmaya başlandı. Bu değişiklik çok açık bir biçimde anlaşılır: ölüm bir terimdir ve her terim (ister sonuç, ister başlangıç terimi olsun), kâh düşünülen süreci sınırlandıran varlık hiçliğine katılan olarak, kâh tersine, sona erdirdiği diziye yapışan, varolan ve belli bir biçimde onun imlemini oluşturan bir sürece ait olan olarak ele alınan bir *Janus bifrons’*dur. Böyle düşünüldüğünde bir melodinin final ezgisi bir yönden sessizliğe, yani melodiyi izleyecek olan ses hiçliğine doğru bakar; bir anlamda sessizlikten yapılmıştır, çünkü peşinden gelecek sessizlik, imlemi olarak esasen sonuç ezgisinde

mevcuttur. Ama bir başka yönden de bu son ezgi, söz konusu melodinin ta kendisi olan bu varlık *plenum'una* katılır: final ezgisi olmazsa melodi havada kalır ve finaldeki bu kararsızlık, tüm notaları melodinin başına doğru katederek her bir notaya bir tamamlanmamışlık niteliği kazandırır.

Ölüm her zaman insan yaşamının nihai terimi olarak düşünülmüştür — haklı ya da haksız olarak, bunu henüz belirleyecek durumda değiliz. Nihai terim olarak alındığında, insanın konumunu, özellikle insanı çevreleyen gayri-insani mutlağa nispetle belirlemeye uğraşan bir felsefenin, ölümü önce insan-gerçekliğinin hiçliğine açılan bir kapı olarak görmesi doğaldır. Zaten bu hiçlik, varolmanın mutlak sona erişi ya da insani-olmayan bir form altındaki varoluştu. Nitekim -büyük, realist teorilerle bağlılaşım içinde- ölüm insani-olmayanla-"[non-humain] doğrudan bir temas olarak belirdiği ölçüde, ölüme ilişkin realist bir anlayışın varolduğunu söyleyebiliriz; ölüm, bu yoldan insandan kaçarken, bir yandan da insani-olmayan mutlakla insanı biçimlendiriyordu. Elbette, gerçeğin idealist ve insancıl bir anlayışının, insanın, kendi sınırı olarak gayri-insani [inhumain] olanla karşılaşmasına dahi hoşgörü göstermesi mümkün değildi. Gerçekten de, bu durumda, insanı insani-olmayan bir ışıkla aydınlatmak üzere bu sınırın bakış açısına yerleşmek yeterli olurdu[134]. Ölümü *telafi etmenin* [recuperer] idealist girişimi başlangıçta filozofların değil, ama Rilke gibi şairlerin ya da Malraux gibi romancıların işi oldu. Ölümü *diziye ait* nihai terim olarak düşünmek yetiyordu. Dizi böylece kendi "*terminus ad quem*"ini[135], tam da içselliğine işaret eden bu "*ad*" yüzünden telafi ederse, yaşamın sonu olarak ölüm de içselleşir ve insanileşir; insan artık insani olandan başkasıyla karşılaşamaz. Yaşamın *öteki yanı* yoktur ve ölüm insani bir fenomendir, ölüm yaşamın yine yaşam olarak nihai fenomenidir. Bu haliyle ölüm, bütün yaşamı akış yönünün tersine doğru etkiler; yaşam yaşamla sınırlanır, tıpkı Einstein'ın dünyası gibi "sonlu ama sınırsız" hale gelir. Sonuç ezgisinin melodinin doğrultusu olması gibi, ölüm de yaşamın doğrultusu haline gelir; burada mucizevi bir şey yoktur: ölüm düşünülen dizinin bir terimidir ve bilindiği üzere, bir dizideki her terim dizinin bütün terimlerinde her zaman mevcuttur. Ama böylece telafi edilen ölüm sadece insani olarak kalmaz, *benimki* haline gelir; içselleşirken bireyselleşir; artık insani olanı sınırlandıran büyük bilinmez değildir, *benim* kişisel yaşamımın fenomenidir. Bu yaşamı biricik bir yaşam yapan, yani yeniden başlamayan

bir yaşam yapan, atılan adımın asla geri alınmadığı bir yaşam yapan fenomendir ölüm. Bu şekilde, yaşamımdan olduğu gibi *ölümümden* de sorumlu hale gelirim. Ölmemin ampirik ve olumsal fenomeninden ötürü değil, yaşamımı, tıpkı ölümüm gibi *benim* yaşamım kılan bu sonluluk vasfından ötürü. Rilke, işte bu anlamda, her insanın sonunun yaşamına benzediğini göstermeye çabalar, çünkü bütün bireysel yaşam bu sonun hazırlanması olmuştur; Malraux, bu anlamda, *Fatihler'de,* Avrupa kültürünün bazı Asyalılara ölümlerinin anlamını göstererek onları aniden "yaşamın biricik olduğu"na ilişkin o umut kırıcı ve esrikleştirici hakikatle doldurduğunu gösterir. Ölümün böylece insanileştirilmesine felsefece bir form kazandırmak ise Heidegger'in payına düşecektir: gerçekten de, eğer *Dasein,* tam da proje ve önceleyici bir görü olduğu için, hiçbir şeye *maruz* değilse, dünyada mevcut oluşunu bir daha gerçekleştirmeyecek olma imkânı olarak kendi ölümünün de projesi ve öncelenişi olmalıdır. Ölüm böylece Dasein'in kendi imkânı haline gelmiştir, insan-gerçekliğinin varlığı "Sein zum Tode"[136] olarak tanımlanır. *Dasein* ölümüne doğru kendi projesine karar verdiği ölçüde, ölmek-için-özgürlüğünü gerçekleştirir ve kendini sonluluğun özgür seçimiyle bütünlük olarak oluşturur.

Böylesi bir teori, ilk bakışta, ancak hoşumuza gidebilir: ölüm içselleştirilmek suretiyle, kendi ereklerimize hizmet etmektedir; özgürlüğümüzün bu görünürdeki sınırı, içselleştirilerek, özgürlük tarafından telafi edilmektedir. Bununla birlikte, bu görüşlerin uygunluğu da, içerdikleri yadsınmaz doğruluk payı da bizi sap-tırmamalıdır. Sorunun incelenmesi yeniden ve en başından ele alınmalıdır.

Şu açıktır ki, dünyasallığın [mondanite] gerçek olmasını sağlayan insan-gerçekliği, gayri-insani olan hiçbir şeyle karşılaşmaz; zira gayri-insani kavramı bile insana ait bir kavramdır. Dolayısıyla, ölüm *kendinde* insani-olmayan bir mutlağa geçiş bile olsa, onu bu mutlağa bakan bir pencere gibi düşünmemize imkân verecek her umuttan vazgeçmek gerekir. Ölüm, bize dair olmayan ve insani bakış açısından olmayan hiçbir şeyi açınlamaz bize. Bu, onun *a priori* olarak insan-gerçekliğine ait olduğu anlamına mı gelir?

Her şeyden önce işaret edilmesi gereken şey, ölümün saçma niteliğidir. Bu anlamda, ölümü bir melodinin sonundaki sonuç ezgisi gibi düşünmenin her türlü çekiciliği, kesinlikle bir tarafa bırakılmak zorundadır.

Bizlerin, İnfaz gününü bilmeyen, ama her gün zindandaki yoldaşlarının infaz edildiklerini gören idam mahkûmları arasından bir idam mahkûmu durumunda olduğumuz çoğu kez söylenmiştir. Bu tam olarak doğru değildir: bizleri daha çok, nihai eziyete cesaretle hazırlanırken, darağacında iyi bir görünüm sergilemek için elinden geleni yaparken, bir İspanyol gribi salgını sonucu ölüveren bir idam mahkûmuna benzetmek gerekir. Ölüme, sanki *her an* gelecekmişçesine hazırlanmayı salık veren Hıristiyan bilgeliğinin kavramış olduğu şey budur. Böylece, ölümü “*her an beklenen ölüm*” halinde başkalaştırmak suretiyle, onun telafi edilebileceği umut edilir. Gerçekten de, eğer yaşamımızın doğrultusu ölümü bekleyiş haline geliyorsa, ölüm de çıkagelişiyle birlikte yaşama ancak mührünü basabilir. Heidegger’in “kararlılık”ındaki (*Entschlossenheit,* “*decision resolue*”) en olumlu şey de temelde budur. Ne yazık ki bunlar, insan-gerçekliğine özgü doğal bir zaaf ya da inotantikliğin kökensel bir projesi nedeniyle değil ama, ölümün kendisi nedeniyle, önerilmesi uygulanmasından çok daha kolay olan tavsiyelerdir. Gerçekten de, özel *bir* ölümü beklemek mümkündür, ama ölümü beklemek mümkün değildir. Heidegger’in gerçekleştirdiği el çabukluğunu açığa çıkartmak oldukça kolaydır: bize, ölümün bir *kişinin*, bir bireyin ölümü olduğunu göstererek, her birimizin ölümünü bireyselleştirmekle işe başlar; ölüm, “hiç kimsenin benim yerime yapamayacağı yegâne şeydir” der; bundan sonra da, *Dasein’dan* itibaren ölüme kazandırdığı bu kıyaslanmaz bireyselliği Dasein’in kendisini bireyselleştirmek için kullanır: *Dasein* nihai imkânına doğru özgürce atılımda bulunmak suretiyle hakiki varoluşa girecek ve kişinin yeri doldurulamaz biricikliğine ulaşmak üzere kendini güncel sıradanlıktan kopartacaktır. Ama burada bir döngü vardır: nitekim ölümün bu bireyselliğe ve bu bireyselliği kazandırma gücüne sahip olduğu nasıl kanıtlanacaktır. Elbette, ölüm *benim* ölümüm olarak betimlenmişse, ölümü bekleyebilirim: bu nitelenmiş ve farklı bir imkândır. Ama bir gün kapımı çalacak olan ölüm *benim* ölümüm müdür? Her şeyden önce, “ölüm hiç kimsenin benim yerime yapamayacağı yegâne şeydir” demek tümüyle anlamsızdır. Ya da daha doğrusu, buradaki akıl yürütmede besbelli bir kendini aldatma vardır: gerçekten de, ölümü nihai ve öznel imkân olarak, yalnızca kendi-içini ilgilendiren olay olarak düşünürsek, hiç kimsenin benim yerime ölemeyeceği besbellidir. Ama o zaman da şu sonuç çıkar ki, bu bakış açısından -ki bu bakış açısı Cogito’nunkidir- bakıldığında, ister otantik ister

inotantik bir varoluş içinde ele alınsınlar, benim hiçbir imkânıma doğru benden başka biri atılımda bulunamaz. Hiç kimse benim yerime sevemez; eğer bununla anlatılmak istenen şey, benim vaatlerim olan o vaatleri gerçekleştirmek, benim heyecanlarım olan heyecanları (ne kadar sıradan olurlarsa olsunlar) duyumsamaksa... Ve burada "benim" ifadesi hiçbir biçimde güncel sıradanlığa karşı fethedilmiş bir kişilikle ilgili değildir (o zaman, Heidegger'in, bize şöyle bir karşılık vermesi mümkün olur: duyumsadığım bir aşkın "birileri"nin bendeki aşkı değil de *benim* aşkım olması için, benim tam da "ölmek için özgür" olmam gerekir), sadece, Heidegger'in "Dasein ist je meines"[137] diye açıkladığında her *Dasein'*a -ister otantik, ister inotantik kipte varolsun- özellikle tanıdığı kendilikle [ipseite] ilgilidir. Böylece, bu bakış açısından, en sıradan aşk, tıpkı ölüm gibi yeri doldurulmaz ve biriciktir: hiç kimse benim yerime sevemez. Ama, bunun tersine, dünya içindeki edimlerim işlevleri, etkililikleri ve sonuçları açısından düşünülecek olursa, başkasının da benim yaptığım şeyi her zaman yapabileceği kesindir: eğer söz konusu olan şu kadını mutlu kılmaksa, onun yaşamını ve özgürlüğünü koruyup gözetmekse, onu selamete çıkaracak imkânları ona vermekse, ya da sadece onunla birlikte bir yuva kurmak, ondan "çocuklar yapmaksa", eğer sevmek denilen şey *bu ise, o* zaman bir başkası da benim yerime sevebilir, hattâ benim için sevebilir: sevdiği kadının mutluluğunu dileyen ve rakibi "onu kendisinden daha fazla sevebileceği" için aradan çekilmeyi yeğleyen âşık kahramanları betimleyen duygusal romanlarda binlerce kez anlatılmış olan fedakârlıkların bizatihi anlamı budur. Burada rakip, tam anlamıyla, *yerine sevmekle* görevlendirilir, çünkü sevmek sadece "ona duyulan aşkla onu mutlu kılmak" şeklinde tanımlanır. Ve bütün davranışlarım için de bu böyle olacaktır. Ne var ki, ölümüm *de* bu kategori içinde yer alacaktır: eğer ölmek, bir şeyler tasarlayıp gerçekleştirmek için, bir şeye tanıklık etmek için, vatan için, vb. ölmekse, herhangi bir kişi de benim yerime ölebilir — tıpkı kısa çöpü çekeni yedikleri şarkıdaki gibi. Kısacası *benim* ölümümün hiçbir kişileştirici özelliği yoktur. Tam tersine, ölümüm ancak öznelliğin perspektifi içinde yer alırsam *benim* ölümüm haline gelir; ölümümü yeri doldurulmaz bir öznel yapan, düşünüm-öncesi *cogito* tarafından tanımlanan öznelliğimdir, yoksa kendi-içinime yeri doldurulmaz kendiliği kazandıracak olan ölüm değildir. Öyle olsaydı kendini niteleyemezdi, *çünkü o benim*

ölümüm olarak *ölümdür* ve bunun sonucunda, ölüm olarak özsel yapısı, onu bu kişileştirilen ve nitelenen *beklenebilir* olay yapmaya yetmez.

Ama bunun dışında, ölüm eğer çok kesin bir biçimde *benim* ölüme mahkumiyetim olarak gösterilmemişse (sekiz gün içinde gerçekleşecek olan infazım, hastalığımın yakın ve kesin olduğunu bildiğim sonucu, vb.) asla beklenmiş olamaz, çünkü beklenti *onun* beklentisi bile olsa, bu her türlü beklentinin saçmalığının açınlanışından başka bir şey değildir. Gerçekten de, öncelikle, "beklemek" fiilinin burada hep birbirine karıştırılan iki anlamını özenle ayırmak gerekir: ölümün gelmesini *beklemek* ölümü beklemek değildir. Biz ancak belirli süreçlerin gerçekleştirmekte oldukları belirli bir olayı bekleyebiliriz. Chartres treninin gelişini bekleyebilirim, çünkü Chartres garından ayrıldığını ve tekerleklerinin her bir dönüşüyle Paris garına yaklaşmakta olduğunu bilirim. Elbette rötar yapabilir, hattâ bir kaza bile olabilir: ama yine de, trenin gara girişinin gerçekleşeceği sürecin *"yürürlükte"* olduğu ortadadır ve bu girişi geciktirebilecek ya da iptal edebilecek fenomenler, burada yalnızca sürecin görece kapalı, görece yalıtık bir sistemden ibaret olduğunu ve aslında, Meyerson'un söylediği gibi, "lifli yapıda" bir evrene gömüldüğünü imler. Bu yüzden Pierre'i beklediğimi ye "treninin gecikeceği yolunda bir beklentim olduğunu" söyleyebilirim. Ama ölümümün tam da imkân olarak imlediği şey, yalnızca biyolojik yönden görece kapalı, görece yalıtık bir sistemden ibaret oluşumdur, ölümüm yalnızca bedenimin varolanların bütünlüğüne aidiyetine işaret eder. Burada imkân trenlerin muhtemel gecikmeleri gibidir, Pierre'in gelişi gibi değildir. Öngörülmeyen, *beklenmedik* engellerin çıkması tarafındadır ve bunu, beklenmedikliğin özgüllüğünü muhafaza ederek her zaman *dikkate almak gerekir,* ama *beklemek* zaten mümkün değildir, çünkü o belirlenmeyen içinde kendiliğinden kaybolur. Nitekim etmenlerin kesin bir biçimde birbirlerini koşullandırdıkları kabul edilse bile, ki bu kanıtlanmış bile değildir, burada metafizik bir tercih niteliği *söz konusudur. Bu* etmenlerin sayısı sonsuz ve sonuçlan da sonsuzcasına sonsuzdur; biraradalıkları, en azından ele alınan bakış açısından, bir sistem oluşturmaz, düşünülen sonuç -ölümüm- hiçbir tarih için öngörülemez, dolayısıyla beklenemez. Belki de, ben şu odada dingin bir şekilde yazarken, evrenin durumu öyledir ki, ölümüm çok büyük ölçüde yaklaşmıştır; ama belki de, tersine, büyük ölçüde uzaktadır. Örneğin, eğer bir seferberlik çağrısı bekliyorsam ölümümün yakın olduğunu, yani yakın bir ölüme ilişkin

olasılıkların çok fazla olduğunu düşünebilirim; ama tam da aynı anda, uluslararası bir konferans gizlice toplanmış ve barışı uzatmanın yolunu bulmuş olabilir. Nitekim, her geçen dakikanın beni ölüme yaklaştırdığını söyleyemem. Eğer tümüyle genel bir yaklaşımla yaşamımın sınırlı olduğunu düşünürsem, beni ölüme yaklaştırdığı doğrudur. Ama son derece esnek olan bu sınırlar içinde (yüz yaşımda ya da yüz yedi yaşımda, ya da yarın ölebilirim), beni bu sona yaklaştırıyor mu, yoksa ondan uzaklaştırıyor mu, gerçekten de bilemem. Çünkü yaşlılığın uç noktasındaki ölüm ile bizi olgun yaşta ya da gençlikte yok eden ani ölüm arasında muazzam bir *nitelik* farkı vardır. Birincisini beklemek, yaşamın *sınırlı* bir girişim olduğunu, sonluluğu seçmenin ve amaçlarımızı sonluluk temelinde belirlemenin bir tarzı olduğunu kabul etmektir. İkincisini beklemek, yaşamımın *kaybedilmiş* bir girişim olmasını beklemek olur. Yalnızca yaşlılık nedeniyle (ya da belirtik mahkûmiyet sonucu) ölümler olsaydı, kendi ölümümü *beklemem* mümkün olurdu. Ama ölüme özgü olan şey tam da odur ki, kendisini şu ya da bu tarihte bekleyenleri her zaman vade dolmadan önce şaşırtabilir. Ve eğer yaşlılık sonucu ölüm, seçimimizin sonluluğu ile karışabilirse ve bunun sonucunda ölüm yaşamımızın kapanış ezgisi gibi yaşanabilirse de (bize bir görev veriliyor ve onu yerine getirmek için zaman *veriliyor),* ani ölüm bunun tam tersi şeklinde ortaya çıkar. Ani ölüm öyledir ki hiçbir biçimde öngörülemez, çünkü belirsizdir ve tanım gereği hiçbir tarihte beklenemez: gerçekten de ölüm her zaman beklenen tarihten önce beklenmedik bir biçimde ölme imkânımızı ve dolayısıyla beklentimizin, *beklenti olarak* bir aldanma olmasını, ya da o tarihten *sonra da yaşayacak* olmamızı ve bu beklentiden başka bir şey olmayarak, kendi kendimizden sonra da yaşayacak olmamızı içerir. Ayrıca, ani ölüm niteliksel olarak beklenen ölümden farklı olmadığından (her halükarda birini ya da ötekini yaşadığımıza göre), biyolojik olarak da, yani evrenin bakış açısından da, bu ölümlerin sebepleri ve onları belirleyen faktörler açısından da hiçbir şekilde farklı olmadıklarından, ani ölümün belirsizliği diğerine de bulaşır; bu da gösterir ki biz ancak, ya körlükle ya da kendimizi aldatarak yaşlılıkta ölümün *beklendiğini* söyleyebiliriz. Nitekim görevimizi yerine getirmeden önce ölmemiz de olasıdır, tersine, görevimizi yerine getirdikten sonra yaşamaya devam etmemiz de olasıdır. Şu halde ölümümüzün, örneğin Sophokles'in ölümü gibi, bir son akorlar tarzında çıkagelme şansı son derece azdır. Ama ölümümüzün ve dolayısıyla da yaşamımızın biçimine

karar veren yalnızca *şanssa,* bir melodinin sona erişine en fazla benzeyecek ölüm bile bu haliyle beklenemez. Rastlantı, ölüm hakkında karar verirken onun bir armoni içinde ortaya çıkan bir son olma vasfını ortadan kaldırır. Nitekim bir melodinin sonu, melodiye anlamını kazandırmak için melodinin kendisinden yayılmak zorundadır. Dolayısıyla, Sophokles'inki gibi bir ölüm bir son akora *benzeyecek* ama asla bir son akor *olmayacaktır,* tıpkı, birkaç tane harfin rastgele bir araya gelmesinin belki bir sözcüğe benzeyeceği, ama asla bir sözcük olmayacağı gibi. Böylece, rastlantının projelerim içinde durmadan belirmesi *benim* imkânım gibi değil, tersine, bütün imkânlarımın hiçlenişi gibi, *imkânlarımın parçası olmayan* hiçleniş gibi kavranabilir. Ölüm böylece dünya üzerindeki mevcudiyetimi gerçekleştirememe imkânım değil, benim için *mümkün olanların, imkânlarımın dışında ve her zaman mümkün olan hiçlenişidir.*

Bu, zaten biraz farklı bir tarzda, imlemlerin düşünülmesinden hareketle de ifade edilebilir. İnsan-gerçekliği *imleyendir,* bunu biliyoruz. Bu demektir ki, insan-gerçekliği ne olduğunu, ne olmadığıyla duyurur, ya da dilerseniz, kendi kendine daha *gelecek* olandır. Dolayısıyla insan-gerçekliği eğer devamlı olarak kendi geleceğine angaje olmuşsa, onun bu-gelecekten tasdikleme beklediğini söylememiz gerekir. Nitekim gelecek, gelecek zaman olarak, *olacak* bir şimdiki zamanın öntaslağıdır. Kendimizi bu şimdiki zamanın elleri arasına bırakırız, çünkü yalnızca o, şimdiki zaman kimliğiyle, ben olan öntaslaklaştırılmış imlemi tasdik edebilir ya da geçersizleştirebilir. Bu şimdiki zamanın kendisi de geçmişin yeni bir gelecek zaman ışığında özgürce yinelenmesi olacağından, onu *belirleyemeyiz,* yalnızca ona doğru atılımda bulunabilir ve onu bekleyebiliriz. Güncel davranışımın anlamı, beni ciddi bir biçimde aşağılamış olan falanca kişiye yöneltmek istediğim kınamadır. Ama bu kınamanın öfkeli ve sıkılgan mırıldanmalara dönüşüp dönüşmeyeceğini ve şimdiki davranışımdaki imlemin *geçmişe* dönüşüp dönüşmeyeceğini biliyor muyum? Özgürlük özgürlüğü sınırlar, geçmiş, anlamını şimdiki zamandan alır. Böylece, daha önce göstermiş olduğumuz gibi, güncel davranışımızı bize *hem* tümüyle saydam gösteren (düşünüm-öncesi *cogito) hem de* beklemek zorunda olduğumuz özgür bir belirlenim aracılığıyla onu bizden tümüyle gizleyen paradoks açıklanmaktadır: yeniyetme, bir yandan davranışlarının mistik anlamının tümüyle bilincindedir, öte yandan da "bir ergenlik bunalımından mı geçmekte" olduğuna yoksa sonuna kadar iman

yoluna mı girdiğine karar vermek için bütünüyle geleceğine teslim olmak zorundadır. Böylece, daha sonraki özgürlüğümüz, güncel imkânımız değil de henüz olmadığımız imkânların temeli olduğu ölçüde, saydamlığın ortasındaki opaklık gibi bir şey oluşturur. Yani Barres'in "aydınlığın ortasındaki gizem" diye adlandırdığı olgu gibi bir şey oluşturur. *Kendimizi bekleme* zorunluluğu, buradan gelir. Yaşamımız uzun bir bekleyişten başka bir şey değildir: önce, amaçlarımızın gerçekleşmesinin beklentisi (bir girişime angaje olmak, onun sonucunu beklemektir), özellikle de kendi kendimizin beklentisi (bu girişim gerçekleşmiş bile olsa, kendimi sevdirebilmiş bile olsam, falan rütbeyi, falan ayrıcalığı elde etmiş bile olsam, geriye bizatihi bu girişimin yaşamım içindeki yerini, anlamını ve değerini belirlemek kalır). Bu durum, insan "doğası"nın olumsal bir bozukluğundan, bizi, kendimizi şimdiki zamanla sınırlamaktan alıkoyan ve çalışarak *düzeltilebilen* bir asabiyetten değil, ama kendini zamansallaştırdığı ölçüde "olan" kendi-içinin bizatihi doğasından kaynaklanır. O yüzden, yaşamımızı yalnızca beklentilerden değil, kendileri de beklentileri bekleyen beklentilerin beklentisinden oluşmuş olarak düşünmemiz gerekir. Kendiliğin [ipseite] bizatihi yapısıdır bu: kendi olmak, kendine varmak demektir. Elbette bu beklentilerin hepsi de artık hiçbir şey beklemeksizin *beklenen* nihai bir terime yapılan bir göndermeyi içerirler. Varlığı bekleme değil de, *varlık* olan bir dinlenme. Bütün dizi, ilke olarak asla *verili* olmayan ve varlığımızın değeri olan, yani elbette "kendinde, kendi-için" türünde bir doluluk olan bu nihai terime asılıdır. Bu nihai terim aracılığıyla, geçmişimizi ilk ve son olarak yineleriz; gençlikteki falanca deneyimin verimli mi yoksa zararlı mı, falanca ergenlik bunalımının kapris mi yoksa daha sonraki angajmanların gerçek ön-oluşumu mu olduğunu sonsuza *kadar* biliriz, yaşamımızın eğrisi sonsuza kadar saptanır. Kısacası, hesap kesilmiş olur. Hıristiyanlar ölümü bu nihai terim olarak göstermeye çalıştılar. Saygıdeğer peder Boisselot, benimle yapmış olduğu özel bir konuşmada, bana "Yargı gününün" tam da hamlenin artık geri alınamadığı ve en sonunda ne *olmuşsak* onu onulmaz bir biçimde *olduğumuz* bu hesap kesilmesi olduğunu telkin ediyordu.

Ne var ki burada, varoluşun öteki ucunda yer alsa da, daha yukarıda Leibniz'de saptadığımız hataya benzer bir hata vardır. Leibniz'e göre biz özgürüz, çünkü bütün edimlerimiz özümüzden gelir. Oysa özümüzün bizim tarafımızdan seçilmiş olmaması, bütün bu ayrıntılardaki özgürlük, tastamam

bir esareti örtmek için yeterlidir: Âdem'in özünü Tanrı seçmiştir. Bunun tersine, eğer yaşamımıza anlamını ve değerini veren şey hesap kesimi ise, yaşamımızın örgüsünü oluşturan bütün edimlerin özgürce gerçekleştirilmiş olmasının önemi yoktur: eğer hesabın kesileceği anı biz kendimiz seçmiyorsak onun anlamını bile kavrayamayız. Diderot'nun aktardığı bir hikâyecikteki inançsız yazar bunu gayet iyi bir biçimde hissetmiştir. Mahşer günü, iki kardeş ilahi mahkemenin önüne çıkarlar. Birincisi Tanrı'ya şöyle der: "Beni neden bu kadar genç yaşta öldürdün?" ve Tanrı cevap verir: "Seni kurtarmak için. Eğer daha uzun süre yaşamış olsaydın, tıpkı kardeşin gibi bir suç işlemiş olacaktın." O zaman, öteki kardeş sorar: "Beni neden bu kadar yaşlıyken öldürdün?" Ölüm varlığımızın özgür belirlenimi değilse, yaşamımızı *bitiremez:* bir dakika fazla ya da bir dakika eksik olduğunda, belki de her şey değişecektir; bu dakika benim hesabıma eklenmiş ya da hesabımdan çıkartılmışsa, bu dakikayı özgürce kullandığımı bile kabul etsek, yaşamımın anlamını kavrayamam. Oysa Hıristiyan ölüm Tanrı'dan gelir: son saatimizi o seçer; genel bir biçimde, kendimi zamansallaştırmak suretiyle genel olarak dakikaların ve saatlerin olmasını sağlayan ben olsam bile, öleceğim dakika benim tarafımdan saptanmış değildir: ona evrenin sekansları karar verir.

Eğer durum buysa, ölümün yaşama dışarıdan bir anlam kazandırdığını bile artık söyleyemeyiz: bir anlam, ancak bizatihi öznellikten gelebilir. Ölüm özgürlüğümüz temelinde belirmediğine göre, yapabileceği tek şey, *yaşamı her türlü imleminden soymaktır.* Eğer ben beklenti beklentilerinin beklentisi isem ve eğer son beklentimin nesnesi ile onu bekleyen kişi bir anda ortadan kaldırılmışlarsa, beklenti de geriye dönük bir tarzda *saçma* olma vasfını kazanır. Şu genç adam otuz yıl boyunca büyük bir yazar olmanın beklentisi içinde yaşadı; ama bu beklentinin kendisi yetmiyordu: beklentisi, yazacağı kitaplara göre kibirli ve sağduyudan yoksun matlaşma, ya da kendi değerinin derinlikli anlayışı olacaktır. İlk kitabı çıkmıştır, ama bu kitap tek başına ne anlam ifade eder? Bu bir başlangıç kitabıdır. Varsayalım ki iyi bir kitaptır: anlamını ancak gelecek aracılığıyla kazanacaktır. Eğer tek kitapsa, hem açılıştır hem de vasiyettir. Yazacağı yalnızca bir tek kitap vardı, yapıtı tarafından sınırlandırılmış ve kıstırılmıştır; "büyük bir yazar" olmayacaktır. Eğer roman vasat bir dizide yer alırsa, bu bir "kaza"dır. Bu romanın ardından daha mükemmel başka kitaplar gelirse, yazar birinci sınıf yazarlar arasına girebilir. Ama işte, tam

da başka bir eseri kaleme alacak “kumaşa sahip” olup olamayacağını görmek için kaygıyla kendini yokladığı bir anda, bunun beklentisi içinde olduğu bir sırada ölüm yazarın kapısını çalar. Bu, her şeyin belirsizin içine yuvarlanıvermesine yeter: ölen yazarın *tek bir* kitabın yazarı olduğunu söyleyemem (yazacağı yalnızca bir tek kitap olduğu anlamında), birçok kitaplar yazdığını da söyleyemem (çünkü aslında, bir tek kitabı çıkmıştır). Hiçbir şey söyleyemem: Balzac’ın *Les Chouans*’ı yazmadan önce öldüğünü varsayalım, birkaç berbat macera romanının yazan olarak kalacaktı. Ama aynı anda, bu genç ölü *olmuş olan* beklenti, büyük bir adam olmanın bu beklentisi, her türlü imle-mini kaybeder: bu beklenti ne körlemesine dikkafalı ve kibirlidir, ne kendi değerinin gerçek anlamıdır, çünkü bu konuda hiçbir şey, hiçbir zaman, karar vermeyecektir. Gerçekten de, onun sanatı için sineye çektiklerini, fedakârlıkları, sürdürmeye razı olduğu karanlık ve zorlu yaşamı göz önüne alarak bu konuda karar vermeye kalkışmak hiçbir şeye yaramaz: bir dolu vasat kişi, benzer fedakarlıklarda bulunma gücüne sahip olmuşlardır. Tersine, bu davranışların nihai değeri kesinlikle belirsizlik halinde kalır; ya da dilerseniz, hepsi birden -tikel davranışlar, beklentiler, değerler- bir anda saçmalığın içine yuvarlanır. Böylece, ölüm hiçbir zaman yaşama anlamını veren şey değildir: tam tersine, ilke olarak yaşamın her türlü ünlemini ortadan kaldıran şeydir. Eğer ölmek zorundaysak, yaşamımızın anlamı yoktur, çünkü yaşamın sorunları ölümle hiçbir çözüme kavuşmaz ve çünkü sorunların bizatihi imlemi belirsiz kalır.

Bu zorunluluktan kurtulmak için intihara başvurmak beyhudedir. İntihar, benim özgün temeli olduğum bir son gibi, bir yaşam sonu gibi düşünülemez. Nitekim intihar yaşamımın edimi olduğundan, intiharın kendisi de yalnızca geleceğin verebileceği bir imlem kazanır; ama yaşamımın *sonuncu* edimi olduğundan, bu geleceği kendi yasaklar; böylece tümüyle belirsiz kalır. Gerçekten de, eğer ölümden kurtulur, ya da “kendimi ıskalarsam”, daha sonra intiharımı bir korkaklık olarak yargılamayacak mıyım? Olay, daha başka çözümlerin de mümkün olduklarını bana gösteremez mi? Ama bu çözümler benim kendi projelerimden başka şeyler olamadıklarından, ancak ben yaşarsam ortaya çıkabilirler. İntihar yaşamımı saçma içine gömen bir saçmalıktır.

Fark edileceği üzere bu açıklamalar ölüme ilişkin düşüncelerden değil, tersine, yaşama ilişkin düşüncelerden devşirilmişlerdir; çünkü kendi-

için, kendi varlığı içinde varlığını soru konusu eden varlıktır, çünkü kendi-için her zaman bir sonrayı talep eden varlıktır ve kendi-içinin olduğu varlığın içinde ölüme hiçbir yer yoktur. Şu halde, bir ölüm beklentisi, bizatihi ölümün beklentisi de dahil olmak üzere, her türlü beklentiyi saçmaya indirgeyen belirsiz bir olayın beklentisi olmaktan başkaca neyi imleyebilir? Ölümün beklentisi kendi kendisini yok eder, çünkü her türlü beklentinin olumsuzlanmasıdır. Benim *bir* ölüme yönelik projem (intihar, şehitlik, kahramanlık) anlaşılabilir bir şeydir, ama dünyaya mevcudiyeti artık bir daha gerçekleştirmemenin belirsiz imkânı olarak *benim* ölümüme yönelik projenin anlaşılabilirliği yoktur, çünkü bu proje bütün projelerin yok edilmesidir. Böylece, ölüm, benim kendi imkânım olamaz; hattâ *benim* imkânlarımdan biri bile olamaz.

Esasen, ölüm, kendini bana açık edebildiği ölçüde, yalnızca benim için mümkün olanların her zaman mümkün olan hiçlenişi -imkânlarımın dışındaki hiçleniş- değildir, yalnızca bütün projeleri yok eden ve kendi kendisini yok eden proje, beklentilerimin imkânsız yok oluşu değildir: başkalarının bakış açısının, *ben olan* ve bizzat kendimle ilgili bakış açısı karşısındaki zaferidir. Malraux'nun, *Umut*'ta, ölümün "yaşamı yazgıya dönüştürdüğünü" yazarken düşündüğü şey hiç şüphesiz budur. Gerçekten de, ölüm ancak olumsuz yanıyla benim imkânlarımın hiçlenişidir: nitekim ben ancak daha olacak olduğum kendinde-varlığın hiçlenişiyle kendi imkânlarım olduğumdan, bir hiçlenişin hiçlenmesi olarak ölüm, Hegel'de bir olumsuzlamanın olumsuzlanmasının olumlama olması anlamında, varlığımın *kendinde* olmasıdır. Kendi-için, "hayatta" olduğu sürece, geleceğine doğru geçmişinin ötesine geçer ve geçmiş kendi-içinin daha olacak olduğu şeydir. Kendi-için, "yaşamayı bıraktığında, bu geçmiş ortadan kalkmaz: hiçleyen varlığın kaybolması, kendinde türündeki varlığı içinde onu etkilemez; kendinde içine gömülür. Hayatım bütünüyle *vardır,* bu onun uyumlu bir bütünlük olduğunu değil, kendi kendisinin ertelenmesi olmaktan çıktığını ve artık kendisi hakkındaki bilinç aracılığıyla değişemeyeceğini imler. Ne var ki, tam tersine, bu hayatın herhangi bir fenomeninin anlamı bundan böyle kendisi tarafından değil, durdurulan hayat olan bu açık bütünlük tarafından sabitlenir. Bu anlamın, özel ve temel vasfıyla, *anlam yokluğu* olduğunu daha önce gördük. Ama ikincil ve türev olarak, görece anlamın bin türlü yanardönerliği, bin türlü menevişi, "ölmüş" bir yaşamın bu temel saçmalığı üzerinde devreye girebilir. Örneğin, nihai

anlamda her ne kadar boş olsa da, yine de Sophokles'in yaşamı mutlu geçmişti, Balzac'ın yaşamı muazzam bir çalışma içinde geçmişti, vb. Elbette, bu genel nitelemeler daha yakından çözümlenebilirler; bir anlatı içinde bu yaşama ilişkin bir betimlemeyi, bir analizi göze alabiliriz. O zaman daha ayrışık özellikler elde ederiz; örneğin, ölmüş bir kadın için, Mauriac'ın, kadın kahramanlarından birini betimlerken kullandığı deyimle, "basiretli umutsuz" olarak yaşamış olduğunu söyleyebiliriz; Pascal'in "ruh'unun (yani onun içsel "yaşam"ının) anlamını, Nietzsche'nin yazdığı gibi, "görkemli ve acı" olarak kavrayabiliriz. Bu değerlendirmelerde, ölmüş kişinin hayatının belli bir dönemini "korkaklık" ya da "kabalıkla niteleyecek kadar ayrıntıya insek bile, yine de şunu gözardı edemeyiz: düşünülen döneme görece anlamını kazandıran tek şey, yaşayan kendi-için olan bu "sürekli-erteleme-halindeki-varlığın" olumsal tükenişidir. Radikal bir saçmalık temelinde beliren bu anlam *özsel olarak geçici* bir ünlemdir ve geçiciliği *arızi olarak* kalıcılığa geçmiştir. Ne var ki, Pierre'in yaşamının anlamına ilişkin bu farklı açıklamaların, bu anlamı yaşamı üzerinde gerçekleştiren Pierre'in kendisi olduğunda, bu yaşamın imlem ve yönelimini değiştiren bir etkisi vardır. Zira Pierre'in kendi yaşamı hakkında yapılan her betimleme, kendi-için tarafından yapıldığında, kendinin bu yaşam ötesindeki projesidir ve başkalaştırıcı proje aynı anda başkalaştırdığı yaşama katıldığından, durmadan zamansallaşarak kendi anlamını metamorfoza uğratan Pierre'in kendi yaşamıdır. Şimdi, yaşamı ölmüş olduğundan, bu yaşamın şimdiki zamanla tüm bağlarını keserek kendinde doluluğu içinde büzüşmesini yalnızca *başkasının belleği* engelleyebilir. Ölmüş bir yaşamın belirleyici özelliği, onun, muhafızlığını başkasının yaptığı bir yaşama dönüşmüş olmasıdır. Bu demek değildir ki başkası, "yitirilen kişinin" yaşamıyla ilgili belirtik ve bilişsel bir yeniden kurma işlemi gerçekleştirerek bu yaşamı aklında tutar. Tam tersine, böylesi bir yeniden kurma işlemi, başkasının ölmüş yaşam karşısında benimseyebileceği tavırlarından yalnızca bir tanesidir ve bunun sonucunda "yeniden kurulan yaşam" (yakınların anılarıyla aile ortamı içinde, tarihî ortam içinde) olma özelliği de bazı yaşamları diğerlerinden ayıran tikel bir yazgıdır. Buradan, zorunlulukla şu sonuç çıkar: karşıtı olan "unutulup gitmiş yaşam" niteliği de, başkalarından hareketle bazı yaşamların payına düşen özgül ve betimlenebilir bir yazgıyı temsil eder. Unutulmuş olmak, başkasının belli bir tavrının ve başkalarının örtük bir kararının nesnesi

olmaktır. Unutulmuş olmak, fiilen, kesin olarak ve sonsuza kadar bir yığın içinde erimiş öğe (“13. Yüzyılın büyük feodalleri”, 18. Yüzyılın “whigs burjuvaları”, “Sovyet memurları” vb.) olarak kavranmaktır, asla *yok olmak* değildir, başkalarıyla birlikte kolektif varoluş halinde oluşturulmak üzere kişisel varoluşunu kaybetmektir. Bu, bize kanıtlamak istediğimiz şeyi açıkça gösteriyor. Başkasının, *daha sonra* kimi özel ölülerle (yaşarken tanımış olduğu “büyük ölüler”, vb.) şu ya da bu ilişkiyi kurmaya karar vermek için (ya da koşulların karar vermesi için) *daha önce* ölülerle hiçbir ilişkisinin olmaması mümkün değildir. Aslında, ölülerle *-bütün* ölülerle-ilişki, “başkaları-için-varlık” diye adlandırdığımız temel ilişkinin özsel bir yapısıdır. Kendi-için, varlıkta belirirken ölüler karşısında konum almak zorundadır; başlangıç projesi onları anonim geniş kitleler ya da farklı bireylikler halinde düzenler. Kendi-için bu kolektif kitlelerin, tıpkı bireylikler gibi, geride kalmışlıklarına ya da mutlak yakınlıklarına karar verir, kendi kendisini zamansallaştırırken onlardan kendisine uzanan mesafeleri de yayar, tıpkı kendi etrafından itibaren mekânsal mesafeler yaydığı gibi. Kendi-için ne olduğunu kendi amacıyla duyurarak ölmüş toplulukların ya da bireyliklerin kendilerine özgü *önemini* belirler. Pierre’e göre kesinlikle anonim ve biçimsiz olan falanca grup, benim açımdan özgülleşir ve yapılanır; benim için düpedüz tekdüze olan bir başka grup, Jean’ın bazı bireysel bileşkelerini gösterir. Bizans, Roma, Atina, ikinci Haçlı Seferi, Konvansiyon; bunların her biri, aldığım konuma, “olduğum” konuma göre uzaktan ya da yakından bakabileceğim, yukarıdan ya da ayrıntılı biçimde görebileceğim muazzam nekropollerdir; öyle ki, -gerektiğince anlaşılmak koşuluyla-bir “insan”ı ölüleriyle, yani nekropol içinde belirlediği kişiselleşme ya da kolektifleşme kesimleriyle, çizdiği yollar ve patikalarla, almaya karar verdiği derslerle, saldığı “kökler” aracılığıyla tanımlamak mümkündür. Elbette, ölüler bizi seçerler, ama önce bizim onları seçmiş olmamız gerekir. Burada olgusallığı özgürlüğe bağlayan kökensel münasebeti buluruz; ölüler karşısındaki tavrımızı seçeriz, ama o tavırlardan birini seçmememiz mümkün değildir. Ölüler karşısında kayıtsız kalmak tümüyle mümkün bir tavırdır (bunun örneklerine “Haymatlos”larda, bazı ihtilalcilerde ya da bireycilerde rastlanır). Ama bu kayıtsızlık -ölüleri “yeniden-öldürmek” olan kayıtsızlık- onlar karşısındaki daha başka davranışlar arasından bir davranıştır. Böylece, bizatihi olgusallığıyla, kendi-için, ölülere karşı tam bir “sorumluluk” içine

fırlatılmıştır; onların kaderi konusunda özgürce karar vermek mecburiyetindedir. Özellikle de, bizi çevreleyen ölüler söz konusu olduğunda, -örtük ya da belirtik bir biçimde- onların girişmiş oldukları işlerin kaderi konusunda karar vermememiz mümkün değildir; babasının işini sürdüren çocukta, ya da hocasının kurduğu okulu ve oluşturduğu doktrinleri devam ettiren tilmizde bunu açıkça görürüz. Bağlantı pek çok durumda daha az açık bir şekilde görünür olsa da, bu mecburiyet, söz konusu ölmüşün ve yaşayanın aynı tarihî ve somut topluluğa ait oldukları bütün durumlarda da geçerlidir. Daha önceki kuşağın çabalarının ve yaptıklarının anlamına, kâh onların toplumsal ve siyasi girişimlerini benimseyip sürdürerek, kâh kararlı bir biçimde bir kopuş gerçekleştirip ölmüşleri etkisizliğin içine atarak, ben karar veririm, benim kuşağımın insanları karar verirler. Yukarıda gördük, La Fayette'in yaptığı işlerin değeri ve anlamı hakkında karar veren 1917 Amerika'sıdır. Böylece, bu bakış açısından, yaşam ve ölüm arasındaki fark açıkça ortaya çıkar: yaşam kendi kendisinin anlamı hakkında karar verir, çünkü yaşam her zaman ertelemedir, özü gereği bir öz-eleştiri ve oto-metamorfoz gücüne sahiptir ve bundan ötürü kendini bir "henüz-değil" gibi, "henüz ... olmayan" gibi tanımlar, ya da dilerseniz, yaşam, olanın sürekli değişmesi gibidir. Ölmüş yaşam, ölmüş olmakla değişmekten geri durmaz, ama yine de, *tamamlanmıştır.* Bu demektir ki, onun için bahisler kapanmıştır ve bundan böyle, değişimlerinden hiçbir biçimde sorumlu olmayacak ama onlara maruz kalacaktır. Ölmüş yaşam için yalnızca keyfi ve nihai bir bütünleniş söz konusu değildir; ayrıca, radikal bir dönüşüm de söz konusudur; artık ona içeriden bir şeyin *gelmesi* mümkün değildir, tümüyle kapatılmıştır, içine artık herhangi bir şey giremez; ama anlamı, dışarıdan değişikliğe uğratılmaya açıktır. Şu barış havarisinin ölümüne kadar, yaptığı işlerin anlamı (çılgınlık ya da gerçeğin derin duygusu, başarı ya da yenilgi) kendi elleri arasındaydı; "ben burada oldukça, savaş olmayacaktır". Ama bu anlam sıradan bir kişiselliğin sınırlarını aştığı ölçüde, daha gerçekleştirilecek olan nesnel bir durum (Avrupa'da barış) aracılığıyla kişi ne olduğunu duyurduğu ölçüde, ölüm tastamam bir *yoksunluğu* temsil eder: barış havarisini çabalarının bizatihi anlamından, dolayısıyla da varlığından *yoksun kılan* başkasıdır. Bunu, kişinin kendi varlığı içinde ne olmuş olduğunu duyurduğu bizatihi girişimi yenilgiye ya da başarıya dönüştürmeyi üstlenerek, çılgınlığa ya da dahice görüye dönüştürmeyi,

kendisine rağmen ve bizatihi belirişiyle üstlenerek yapar. Böylece ölümün varlığı bile, kendi yaşamımızın içinde ve başkalarının yararına, bizi bütünüyle yabancılaştırır. Ölmüş olmak, yaşayanlara yem olmaktır. Dolayısıyla bu demektir ki gelecekteki ölümünün anlamını kavramaya çalışan kişi, kendini başkalarının gelecekteki yemi olarak keşfetmek zorundadır. Şu halde bu kitabın Başkası-İçin'e ayrılan kesiminde gözden geçirmediğimiz bir yabancılaşma durumu var: nitekim incelemiş olduğumuz yabancılaşmalar, başkasını aşılmış-aşkınlığa dönüştürerek hiçleyebildiğimiz yabancılaşmalardı, bunun gibi, özgürlüğümüzün mutlak ve öznel konumu aracılığıyla kendi *dışarımızı* da hiçleyebiliyorduk. Yaşadığım sürece, özgürce ortaya konan amaçlarım aracılığıyla hiçbir şey *olmadığımı* ama kendimi ne isem o olarak oldurduğumu ortaya koyarak, başkası için *olduğum* şeyden kurtulabilirim. Yaşadığım sürece, esasen daha başka amaçlara doğru atılımda bulunarak ve her türlü şıkta, kendim-için-varlık boyutumun başkası-için-varlık boyutumla ölçülemeyecek türden olduğunu keşfederek, başkasının bende keşfettiği şeyi yalanlayabilirim. Böylece durmadan kendi dışarımdan kaçar, durmadan ona yakalanırım ve "bu kuşkulu kavgada" nihai zafer bu varlık kiplerinden ne birine ne de ötekine aittir. Ama *ölüm olgusu*, bu kavganın bizatihi içinde tam da hasımlardan biri ya da başkasıyla ittifaka girmeksizin kavgayı ve bahsi bir başka alana taşıyarak, yani kavgacılardan birini aniden ortadan kaldırarak, nihai zaferi başkasının bakış açısına verir. Bu anlamda, başkasına karşı elde edilen geçici zafer ne olursa olsun, hattâ "kendi heykelini yontmak" için başkasından yararlanılmış olsun, ölüm artık yalnızca başkası aracılığıyla varolmaya, kendi anlamını ve zaferinin anlamını bile başkasından almaya mahkûm olmaktır. Gerçekten de, kitabımızın Üçüncü Kısmı'nda serimlediğimiz realist görüşler paylaşılacak olursa, benim *ölümden sonraki varlığımın* "başkasının bilinci içindeki" sıradan hayaletimsi yaşam, benimle ilgili sıradan tasvirler (imgeler, anılar, vb.) olmadığını kabul etmek gerekir. Başkaları-için-varlığım gerçek bir varlıktır ve eğer ölümümden sonra, kaçarken bıraktığını bir palto gibi başkasının elleri arasında kalıyorsa, bu, anlamsız bir hayalet olarak-değil, varlığımın gerçek boyutu -yegâne boyut haline gelen boyutu- ile olur. Richelieu, 15. Louis, büyükbabam, hiçbir biçimde anılarımın toplamı değildir, hattâ onlardan söz edildiğini işitmiş olan tüm insanların anılarının ya da bilgilerinin toplamı bile değildir; onlar nesnel ve donuk varlıklardır, sadece dışsallığın tek boyutuna

indirgenmişlerdir. Bu şekilde, insanların dünyasında kendi tarihlerini sürdürecekler, ama dünyanın ortasındaki aşılmış-aşkınlıklardan başkaca bir şey asla olmayacaklardır. Böylece, ölüm, *beklentiyi* nihai olarak ortadan kaldırmak ve benim ne olduğumu duyuran amaçların gerçekleşmesini belirsizin içinde bırakmak suretiyle yalnızca beklentilerimin elini kolunu bağlamaz — ayrıca öznellik halinde yaşadığım her şeye bir dışsallık anlamı kazandırır. "Yaşadığı" sürece kendini dışsallaştırmaya karşı savunan bütün bu öznel olanı ölüm yeniden kavrar ve tersine, başkasının keyfince ona atfedeceği her türlü *nesnel* imleme teslim etmek üzere onu her türlü öznel anlamdan yoksun bırakır. Bununla birlikte *benim hayatıma* böylece atfedilen bu "yazgı'nın da belirlenmemişlik içinde, erteleme halinde kaldığına işaret etmek gerekir, çünkü "Nihai olarak, Robespierre'in tarihî yazgısı ne olacaktır?" sorusunun cevabı, daha önceki şu soruya verilecek cevaba bağlıdır: "Tarihin bir anlamı var mıdır?", yani "tarih tamamlanmak zorunda mıdır, yoksa sadece *bitmek* zorunda mıdır?" Bu sorun çözülmüş değildir — belki de çözümsüzdür, çünkü getirilen bütün cevapların (idealizmin cevabı da dahil olmak üzere: "Mısır'ın tarihi, Mısır-bilimciliğin tarihidir") kendileri de tarihîdirler.

Böylece, ölümümün yaşamım içinde keşfedilebileceğini kabul ettiğimizde, ölümün öznelliğimin salt bir tükenişinden -bu tükeniş elbette bu öznelliğin içinde olduğundan, sonuç olarak yalnızca onu ilgilendirir-ibaret olamayacağını görüyoruz. Dogmatik realizmin ölümde *ölüm hali* görmekle, yani yaşama kıyasla bir aşkınlık görmekle hata ettiği doğru ise de, *benimki* olarak keşfedebildiğim haliyle ölümün zorunlulukla benden başka şeyi angaje ettiği de doğrudur. Gerçekten de, ölüm, benim için mümkün olanların her zaman mümkün olan hiçlenişi olduğu ölçüde, imkânlarımın dışındadır ve dolayısıyla onu bekleyemem, yani kendimi ona doğru, imkânlarımdan birine doğru fırlattığım gibi fırlatamam. Şu halde ölüm kendi-içinin ontolojik yapısına ait olamaz. Ölüm başkasının benim üzerimdeki zaferi olduğu ölçüde, daha önce gördüğümüz gibi, elbette temelli, ama tümüyle olumsal bir olguya gönderir ve bu olgu da başkasının varoluşudur. Eğer başkası varolmasaydı, biz *bu* ölümü bilmeyecektik; eğer başkası varolmasaydı ölüm bize kendisini keşfettiremezdi, özellikle de kendisini yazgı halindeki varlığımızın metamorfozu gibi oluşturamazdı; gerçekten de ölüm, kendi-içinin ve dünyanın, öznelin ve nesnelin, imleyenin ve tüm imlemlerin eşzamanlı kayboluşu olurdu. Eğer ölüm, belli

bir ölçüde, bize *benim* imlemlerim olan o tikel imlemlerin metamorfozu gibi görünebiliyorsa, bu, imlemlerin ve imlerin yerini alan bir başka imleyenin varoluşu olgusunun sonucudur. Ölümüm, bilincin ve dünyanın ortadan kalkması değil de öznellik olarak dünyanın dışına düşmüş olmamsa, bunun nedeni başkasıdır. Şu halde, başkalarının varoluşunda olduğu gibi ölümde de yadsınamaz ve temelli bir *olgu* özelliği, yani radikal bir olumsallık vardır. Bu olumsallık, ölümü daha en başından tüm ontolojik öngörülerden kurtarır. Ve yaşamımı ölümden kalkarak ele almak suretiyle bu yaşam üzerine düşünmek, öznelliğim üzerinde başkasının bakış açısını benimsemek suretiyle öznelliğimi düşünmek olur; bunun mümkün olmadığını gördük.

Böylece, Heidegger'e karşı şu sonuca varmak zorundayız: ölüm, benim kendi imkânım olmak şöyle dursun, *olumsal bir olgudur*, ilke olarak benden kaçar ve kökensel olarak benim olgusallığıma bağlıdır. Ölümümü ne keşfedebilir, ne bekleyebilir, ne de ona karşı bir tavır alabilirim, çünkü ölüm kendisini keşfedilemez olarak gösteren şeydir, bütün beklentilerin elini kolunu bağlayan şeydir, bütün tavırları ve özellikle de ona karşı alınacak tavırları dışsallaştırılmış, dondurulmuş ve anlamı sonsuza kadar bizden başkalarına emanet edilmiş davranışlara dönüştürmek üzere, bu tavırların içine sızan şeydir. Ölüm, tıpkı doğum gibi salt bir olgudur; bize dışarıdan gelir ve bizi dışarıda dönüştürür. Temelde, doğumdan hiçbir biçimde ayrılmaz olan ve olgusallık diye adlandırdığımız şey de doğumun ve ölümün özdeşliğidir.

Bu, ölümün özgürlüğümüzün sınırlarını çizdiğini mi söylemektir? Heidegger'in ölmek-için-varlık, ölmek-için-olmak kavramından vazgeçmek suretiyle, sorumlusu olacağımız bir anlamı varlığımıza özgürce kazandırma imkânından da sonsuza kadar vazgeçmiş mi olduk?

Tam tersine, öyle sanıyoruz ki, ölüm kendini bize olduğu gibi keşfettirirken sözümona zorlayıcılığından da bizi tümüyle kurtarmaktadır. Bunu, üzerinde bir parça düşündüğümüzde daha da açık bir biçimde görürüz.

Ama her şeyden önce, genellikle birlikte düşünülen ölüm ve sonluluk kavramlarını radikal bir biçimde ayırmak gerekir.- Genelde sanılır ki, sonluluğumuzu oluşturan ve onu bize gösteren ölümdür. Bu karışıklıktan çıkan sonuç, ölümün ontolojik zorunluluk görünümü kazanması, buna

karşılık sonluluğun da olumsallık vasfını ölümden ödünç almasıdır.[138] Özellikle de bir Heidegger, bütün bir “*Sein-zum-tode*” teorisini, ölümün sonlulukla kesin bir biçimde özdeşleştirilmesi üzerine inşa etmiş gibidir; keza Malraux, ölümün bize yaşamın birliğini gösterdiğini söylerken, tam da öldüğümüz için hamlemize yeniden başlamakta güçsüz olduğumuzu ve dolayısıyla sonlu olduğumuzu düşünür gibidir. Ama biraz daha yakından bakacak olursak, yanılgılarını fark ederiz: ölüm, olgusallığa bağlı olumsal bir olgudur; sonluluk, özgürlüğü belirleyen ve ancak bana varlığımı haber veren amacın özgür projesi içinde ve bu projeyle varolan kendi-içinin ontolojik bir yapısıdır. Başka türlü söylersek, insan-gerçekliği ölümsüz olsa bile sonlu kalır, çünkü kendini insan olarak seçerken sonlu *kılar.* Gerçekten de, sonlu olmak kendini seçmektir, yani başka mümkün olanlar dışındaki bir mümkün olana doğru atılımda bulunarak ne olduğunu duyurmaktır. Şu halde bizatihi özgürlük edimi bile sonluluğu yaratma ve onu kabullenme edimidir. Eğer kendimi yapıyorsam, kendimi sonlu yaparım ve bundan ötürü, hayatım biriciktir. O andan itibaren, ölümsüz bile olsam, “hamleme yeniden başlamak” bana yasaklanır; onu bana yasaklayan, zamansallığın geri döndürülemezliğidir ve bu geri döndürülemezlik kendini zamansallaştıran bir özgürlüğün kendine has karakterinden başka bir şey değildir. Elbette, eğer ölümsüzsem ve mümkün olan A’yı gerçekleştirmek için mümkün olan B’yi bir yana atmak zorundaysam, bu dışlanan mümkün olanı gerçekleştirme fırsatı yeniden karşıma çıkacaktır. Ama bu fırsatın dışlanan fırsattan *sonra* ortaya çıkacak olmasından ötürü ve sırf bu olgu yüzünden, o fırsat aynı fırsat olmayacaktır, o andan itibaren, birinci fırsatı onulmaz bir biçimde öteleyerek kendimi sonsuza kadar *sonlu kılmış* olurum. Bu bakış açısından, ölümsüz de tıpkı ölümlü gibi çok sayıda doğar ve kendini tek yapar. Zamansal olarak belirlenmemiş, yani sınırsız olsa da, ölümsüzün “yaşamı” yine de bizatihi varlığı içinde sonlu olacaktır, çünkü kendini biricik kılmıştır.

Bunda ölümün hiçbir rolü yoktur; ölüm “bu arada” çıkagelir ve insan-gerçekliği, kendi sonluluğunu kendine açınlamakla ölümlülüğünü keşfetmez.

Nitekim ölüm hiçbir biçimde ve en azından *kendi-için* olduğu ölçüde, benim varlığımın ontolojik yapısı değildir; kendi varlığı içinde ölümlü olan *başkasıdır.* Kendi-için-varlıkta ölüme hiçbir yer yoktur; ölümü ne

bekleyebilir, ne gerçekleştirebilir, ne de ona doğru atılımda bulunabilir; ölüm hiçbir biçimde sonluluğunun temeli olmadığı gibi, daha genelde ne kökensel özgürlüğün projesi olarak içeriden temellendirilebilir, ne de kendi-için tarafından bir nitelik olarak dışarıdan kabul edilebilir. O halde nedir ölüm? Olgusallığın ve başkası-için-varlığın belli bir veçhesinden, yani veriden başka bir şey değildir. Doğmuş olmamız saçmadır, ölecek olmamız saçmadır; öte yandan, bu saçmalık, varlığımın devamlı yabancılaşması olarak ortaya çıkar — artık *benim* imkânım değil de başkasınınki olan imkân. Şu halde benim öznelliğimin dışsal ve fiili bir sınırıdır. Gelgelelim burada bir önceki paragrafta giriştiğimiz betimlemeyi bulmuyor muyuz? Hiçbir şey bize dışarıdan nüfuz etmediğine ve eğer ölümü sadece adlandırabiliyorsak bir anlamda da *duyumsamamız* gerektiğine göre, bu olgusal sınırı bir bakıma pekiştirmek zorundayız; ama öte yandan da bu, kendi-içinin asla *karşılaşmadığı*, çünkü başkası-için-varlığmın belirsiz sürekliliğinden başkaca *ondan* hiçbir şey barındırmayan bir sınırdır. O halde bu olgusal sınır *gerçekleştirilmezlerden, farkedilmezlerden* biri değil midir? Varoluşumuzun ters yüzlerinin sentetik bir görünümü değil midir? *Ölümlü*, başkası-için olduğum mevcut varlığı temsil eder; *ölü*, güncel kendi-içinimin başkası açısından gelecekteki anlamını temsil eder. Şu halde gerçekten de projelerimin devamlı bir sınırı söz konusudur; bu haliyle de bu sınır üstlenilecektir. Demek ki, kendi-içinin dışsallığı, gerçekleştirmeye, fark etmeye yönelik girişimi içinde ve bu girişimle bile dışsallık olarak kalan bir dışsallıktır: bu da, daha yukarıda, *gerçekleştirilecek olan gerçekleştirilmez* diye tanımladığımız şeydir. Özgürlüğün, öznelliğinin kavranılmaz ve yakalanamaz sınırı olarak ölümünü üstlendiği seçim ile başkasının özgürlüğü olgusundan ötürü sınırlı özgürlük olmayı seçtiği seçim arasında temel bir fark yoktur. Böylece, ölüm, daha önce tanımladığımız anlamda *benim* imkânım değildir; seçimimin seçilen ve kaçan ters yüzü olarak sınır-durumdur. Bana varlığımı duyuran benim kendi sonum olması anlamında ölüm benim için mümkün olan değildir, ancak başka yerde ve bir dışarı olarak ve bir kendinde olarak varolmanın gözardı edilemez zorunluluğu olması dolayısıyla ölüm "nihai olan" olarak, yani tematik anlam olarak ve mümkün olanların hiyerarşisinin dışında olan olarak içselleştirilir. Böylece, projelerimin her birinin içinde bile, bu projelerin kaçınılmaz ters yüzü olarak ölüm bana musallattır. Ama bu "ters yüz", tam da benim imkânım gibi değil de, artık benim için imkân kalmaması imkânı olarak

üstlenileceğinden, ölüm *beni sarsmaz- Benim özgürlüğüm* olan özgürlük eksiksiz-ve sonsuz olarak kalır; ama ölüm sınırlamadığı- için değil de özgürlük asla bu sınırla karşılaşmadığı, ölüm projelerime hiçbir biçimde bir engel olmadığı için; ölüm yalnızca bu projelerden *ötelerde* bir yazgıdır. Ben "ölmek için özgür" değilim, özgür bir ölümlüyüm. Ölüm gerçekleştirilemez olduğu için projelerimden kaçarken, ben kendim de bizatihi projemin içinde ölümden kaçarım. Her zaman öznelliğimin dışında kalan şey olduğundan, öznelliğimin içinde ona hiçbir yer yoktur. Ve bu öznellik kendini ona *karşı* değil, ondan bağımsız olarak olumlar; yine de bu olumlama hemen yabancılaşır. Dolayısıyla ölümü ne düşünebilir, ne bekleyebilir, ne de ona karşı silahlanabiliriz; ama bu yüzden de projelerimiz, projeler, tasanlar olarak ondan bağımsızdırlar — Hıristiyan'ın söylediği gibi körleşmişliğimiz sonucu değil, ilke olarak. Ve "üstüne üstlük gerçekleştirilmesi gereken" bu gerçekleştirilmez karşısında mümkün olan sayısız tavır varsa da, bunları hakiki tavırlar ve sahte tavırlar olarak sınıflandırmanın gereği yoktur, çünkü *öyle ya da böyle* hep ölürüz.

Yerime, geçmişime, etrafıma, ölümüme ve hemcinsime ilişkin bu farklı betimlemeler, eksiksiz olma iddiasını taşımadıkları gibi, ayrıntılı olma iddiasını da taşımıyorlar. Sadece, bir "durum"un ne olduğunu daha açık bir biçimde kavramamızı sağlamayı hedefliyorlar. Bu betimlemeler sayesinde, varlığının temeli olmaksızın varlık tarzından sorumlu olduğu ölçüde kendi-içini karakterize eden "durum-içinde-varlık"ı daha kesin bir biçimde tanımlamamız mümkün olacaktır.

1) Ben başka varolanların *ortasında* bir varolanım. Ama bu varoluşu başkalarının ortasında "gerçekleştirebilmem", beni çevreleyen varolanları *nesneler* gibi kavrayabilmem, ya da kendi kendimi *çevrelenmiş* varolan gibi kavrayabilmem, hattâ bu *"ortasında"* nosyonuna bir anlam verebilmem, ancak kendi kendimi varlığımın içinde değil de, varlık tarzım içinde seçersem mümkündür. Bu amacın seçimi, bir *henüz-varolan-olmayan'ın* seçilmesidir. Beni çevreleyen gerçekliklerin benim kendi olgusallığımla kurdukları kullanılabilirlik ya da ters düşme, uygun düşmeme münasebetleriyle tanımlanan dünyanın ortasındaki konumum; yani, dünya içinde yüzyüze olduğum tehlikelerin, burada karşılaşabileceğim engellerin, bana sunulabilecek yardımların, özgürce ortaya konan bir amacın bakış açısından gerçekleştirilmek üzere kendi kendimin radikal hiçlenişi ve

kendindenin radikal ve içsel olumsuzlanması ışığında keşfedilmeleri; işte *durum* diye adlandırdığımız şey.

2) Durum, ancak, verinin bir amaca doğru ötesine geçilmesiyle bağlılaşım halinde vardır. Ben olan verinin ve ben olmayan verinin, onu olmamak kipinde olduğum kendi-için tarafından keşfedilme tarzıdır. Şu halde, kim ki *durumdan* söz eder, "durum içinde olan kendi-için tarafından yakalanan konum"dan söz etmektedir. Bir durumu dışarıdan düşünmek mümkün değildir: *kendinde form* halinde sabitleşir. Bunun sonucu olarak, durumun ne nesnel ne de öznel olduğu söylenebilir, yine de bu durumun kısmi yapılan (kullandığım fincan, üzerine abandığım masa, vb.) kesin bir biçimde nesnel olabilirler ve olmalıdırlar.

Durum *öznel* olamaz, çünkü durum şeylerin üzerimizde bıraktıkları *izlenimlerin* ne toplamıdır ne de birliğidir: *şeylerin kendileridir* ve şeyler arasındaki bizzat bendir; çünkü salt varlık hiçlenişi olarak dünya üzerinde belirişimin şeyleri *var* kılmaktan başkaca etkisi yoktur ve bu şeylere *hiçbir şey* katmaz. Bu şekilde, durum *olgusallığımı*, yani şeylerin başka türlü olma gerekliliği ve imkânı olmaksızın öylece oldukları gibi *orada olmalarını* ve benim de onların arasında *orada olmam* olgusunu açığa vurur.

Ama durum, öznenin böylece oluşan sistem içinde hiçbir zaman angaje olmadan saptayacağı salt, bir veri olarak düşünüldüğünde, durum *nesnel* de olamaz. Aslında, durum, bizatihi verinin imlemiyle (onsuz, verinin *bile varolamayacağı* anlamlılık) kendi-içine özgürlüğünü yansıtır. Durumun öznel de nesnel de olamamasının nedeni, bir özne açısından dünyanın haline ilişkin ne bir *bilgi* hattâ ne de duygusal bir anlayış oluşturmasıdır; bu, bir kendi-için ile hiçlediği kendinde arasında kurulan *varlık ilişkisidir.* Durum, bütünüyle öznedir (özne, durumdan *başka bir şey* değildir) ve aynı zamanda da bütünüyle "şey"dir (şeylerin dışında asla fazladan bir *şey yoktur).* Dilerseniz, bizatihi öteye geçme edimiyle şeyleri aydınlatan öznedir; ya da özneye imgesini gönderen şeylerdir. Dünyanın, doğumumun, yerimin, geçmişimin, etrafımın, hemcinsimin varlığı olgusunun eksiksiz olgusallığı, mutlak olumsallığıdır — ve benim için bir olgusallığın var olmasını sağlayan şey olan sınırsız özgürlüğümdür. Durum yükselerek devam eden bu tozlu yoldur, kavurucu susuzluğumdur, param olmadığı için ya da onların ülkesinden ya da onların ırkından olmadığım için insanların bana su vermeyi reddetmeleridir; kendim için saptamış olduğum hedefe ulaşmamı belki de engelleyecek olan bu bedensel

yorgunluğumla, bu hasım halkların ortasındaki bırakılmışlığımdır. Ama aynı zamanda tam da bu *hedeftir* durum. Ne var ki açık ve belirtik bir biçimde dile getirdiğim ölçüde değil de, bütün bu olguları birleştiren ve açıklayan şey olarak, bunları düzensiz bir karabasan kılacak yerde, betimlenebilir bir bütün halinde düzenleyen şey olarak orada, çevremdeki her yerde durum olduğu ölçüde hedeftir.

3) Eğer kendi-için durumundan başka bir şey değilse, buradan şu sonuç çıkar: durum-halindeki-varlık, aynı zamanda hem *oradaki-varlığının*, hem de *onun-ötesindeki-varlığının* farkına vararak insan-gerçekliğini tanımlar. Gerçekten de, insan-gerçekliği *her zaman oradaki-varlığının ötesinde olan varlıktır.* Ve durum da, oradaki-varlığın, onun-ötesindeki-varlık içinde ve onun tarafından yorumlanan ve yaşanan düzenli bütünüdür. Şu halde ayrıcalıklı durum yoktur; bundan şunu anlıyoruz: özgürlüğün veri olarak oluşturduğu *verinin* kendi ağırlığı altında boğduğu bir durum olmaz — buna karşılık, kendi-içinin başka durumlarda olduğundan *daha özgür* olduğu bir durum da olmaz. Bunu, Bergson'un "içsel özgürlük" kavramı doğrultusunda anlamamak gerekir, Politzer'in *La fin d'une parade philosophique'de*[139] alaya aldığı bu yaklaşım, düpedüz, kölenin zincirler içindeki içsel yaşamının ve yüreğinin bağımsızlığını kabul etmektir. Zincirleri içindeki kölenin de efendisi kadar özgür olduğunu söylediğimizde, belirlenmemiş olarak kalan bir özgürlükten *söz* etmek istemiyoruz. Zincirleri içindeki köle *bunları kırmak için* özgürdür; bu demektir ki, köle için, zincirlerinin anlamı bile seçeceği amaç ışığında ortaya çıkacaktır: köle olarak kalmak ya da kölelikten kurtulmak için beteri göze almak. Hiç şüphesiz, köle, efendinin sahip olduğu varsıllıkları ve yaşam düzeyini elde edemeyecektir; ama bu yüzden de bunlardan hiçbiri onun *projelerinin* nesneleri değildir, köle ancak bu hâzineleri, sahiplenmeyi düşleyebilir; kölenin *olgusallığı* öyledir ki, dünya ona bir başka yüzle belirir ve ortaya koyacağı, çözmek zorunda olduğu başka sorunları vardır; özellikle de, kendini esas itibariyle *köleliğin* alanı üzerinde seçmesi ve bizatihi buradan hareketle bu karanlık zorlamaya bir anlam vermesi gerekir. Örneğin, isyanı seçerse, kölelik, bu isyan için *öncelikle* bir engel değildir, kölelik kendi anlamını ve ters düşme katsayısını ancak bu isyan aracılığıyla kazanacaktır, isyan eden ve isyan sırasında ölen kölenin yaşamı tam da özgür bir yaşam olduğu için; özgür bir projenin aydınlattığı durum tam da

dolu ve somut olduğu için; bu yaşamın acil ve temel sorunu, tam da "hedefime erişecek miyim?" sorusunda düğümlendiği için; tam da bütün bunlardan ötürü, kölenin durumu efendinin durumuyla *kıyaslanamaz*. Gerçekten de, bunların her biri, ancak durum halindeki kendi-için açısından ve amaçlarını özgürce seçişinden itibaren anlam kazanır. Kıyaslama ancak bir üçüncü kişi tarafından yapılabilir ve dolayısıyla da kıyaslama, dünya ortasındaki iki nesnel form arasında olabilir; zaten bu üçüncü kişinin özgürce seçtiği projenin ışığında ortaya konmuş olur: farklı durumları kıyaslamak için yerleşebileceğimiz hiçbir mutlak bakış açısı yoktur, her insan ancak bir tek durumu, *kendininkini* gerçekleştirir.

4) Durum, ancak aydınlattıkları *oradaki-varlıktan* itibaren kendilerine doğru atılımda bulunulan amaçlarla aydınlatıldığından, alabildiğine *somut* görünür. Elbette, soyut ve tümel yapıları barındırır ve taşır, ama dünyanın bize çevirdiği *tekil* yüzü olarak, biricik ve kişisel şansımız olarak anlaşılmak zorundadır. Kafka'nın masalını hatırlayalım: bir taşralı, yasayı görmek için şatonun kapısına gelir; korkunç görünüşlü bir muhafız yolunu keser. Taşralı muhafıza karşı çıkmaya cesaret edemez, bekler ve beklerken ölür. Ölüm anında, muhafıza sorar: "Burada benden başka bekleyen olmamasının nedeni ne?" Ve muhafız cevap verir: "Bu kapı yalnızca senin için yapılmıştı." Kendi-içinin durumu işte böyledir, dilerseniz ayrıca şu da eklenebilir: *herkes kendini kendi kapısı kılar.* Durumun somutlaşması, özellikle de kendi-içinin soyut ve tümel temel amaçlan *asla hedef almama* olgusuyla belirir. Seçimin derindeki anlamının evrensel olduğunu ve bu yoldan, kendi-içinin bir insan-gerçekliğini tür olarak var kıldığını bir sonraki bölümde hiç şüphesiz göreceğiz. Yine de, *örtük* olan anlamı *ortaya çıkarmak* gerekir; varoluşsal psikanaliz işte burada bize yardımcı olacaktır. Ve bir kez ortaya çıkarıldığında, kendi-içinin bitiş ve başlangıç anlamı, kendini göstermek için özel bir somutlaşmaya ihtiyaç duyan bir "unselbststândig" olarak belirecektir[140]. Ama gerçeği kurup, onun ötesine geçmesini sağlayan projesinde yaşadığı ve sürdürdüğü biçimiyle amacı, somutlaşması içinde, kendi-içine yaşadığı durumun özel bir değişikliği olarak görünür (zincirlerini kırmak, Frankların kralı olmak, Polonya'yı özgürlüğüne kavuşturmak, proletarya için mücadele etmek). Yine de, kendisine doğru atılımda bulunulacak mücadele önce genel olarak proletarya için bile olmayacak, proletaryayı, *kişinin* ait olduğu falanca

somut işçi grubu içinde hedef alacaktır. Çünkü gerçekten de amaç, verinin ötesine geçilmesi olarak seçildiği içindir ki *bu* veriyi aydınlatır. Kendi-için *tümüyle hazır* bir amaçla birlikte belirmez. Ama o, durumu “yaparken”, “kendini yapar” ve kendini yaparken de durumu.

5) Durum, nesnel ya da öznel olmadığı gibi, bir özgürlüğün özgür sonucu ya da maruz kaldığım zorlamaların tamamı olarak da düşünülemez. Durum, zorlamanın, özgürlüğün verdiği zorlama anlamıyla özgürlük tarafından aydınlatılmasından kaynaklanır. Ham varolanlar arasında bağlantı olamaz, varolanları kullanılabilir araç-bileşimleri halinde öbeklendirerek kuran özgürlüktür ve bağlantıların *sebebine,* yani amacına doğru atılımda bulunan da yine özgürlüktür. Ama o andan itibaren, tam da bir *bağlantılar* dünyası içinde bir amaca doğru atılımda bulunduğum için, şimdi ayrımlarla, birbirine bağlı dizilerle, bileşimlerle karşılaşırım ve yasalar uyarınca eylemeye karar vermek zorunda kalırım. Girişimlerimin başarısızlığına ya da başarısına bu yasalar ve onları kullanma biçimim karar verir. Ama yasal ilişkiler özgürlük aracılığıyla dünyaya gelirler. Nitekim özgürlük, amaçlara doğru özgür proje olarak dünya içinde eklemlenir.

6) Kendi-için, zamansallaşmadır; bu demektir ki var değildir; kendini “var kılar”. İnsanlarda doğal bir biçimde var kabul edilen ve kişinin, pek çok durumda ampirik olarak kendininki gibi duyumsadığı *bu tözsel devamlılığı* (“o değişmedi”, “o hep aynı”) fark ettirmek zorunda olan *durumdur.* Aynı bir projede özgürce sebat etmek, gerçekten de hiçbir devamlılık içermez, tam tersine, burada söz konusu olan angajmanımın durmadan yenilenişidir, bunu daha önce gördük. Ama kendini geliştiren ve doğrulayan bir proje tarafından kuşatılıp aydınlatılan gerçekler, tersine, kendindenin devamlılığını gösterirler ve bu gerçekler bize kendi imgemizi gönderdikleri ölçüde, devamlılıklarıyla bize destek olurlar; hattâ onların devamlılıklarını sıklıkla kendi devamlılığımız gibi kabulleniriz. Özellikle de, yerin ve etrafın, hemcinsimizin hakkımızdaki yargılarının, geçmişimizin devamlılığı *sebat edişimizin* bozulan bir imgesini *şekillendirir.* Kendimi zamansallaştırdığım sürece, ben *başkaları için* her zaman Fransızım, memur ya da proleterim. Bu gerçekleştirilmez olan, durumumun değişmez bir sınırı olma vasfı taşır. Bunun gibi, bir insanın mizacı ya da karakteri adı verilen ve bu insan *başkası-için-olduğu* ölçüde onun kendi özgür projesinden başka bir şey olmayan şey de, kendi-içine değişmez bir *gerçekleştirilmez* olarak görünür. Alain, karakterin *and içine, bir söz verme*

[serment] olduğunu çok iyi saptamıştır. “Ben yumuşak huylu değilimdir” diyen kişi, hiddete yönelik özgür bir angajmanı ve aynı anda da, geçmişinin ikircikli bazı ayrıntılarına ilişkin özgür bir yorumu bir çeşit sözleşmeye bağlamaktadır. Bu anlamda, karakter yoktur — yalnızca kendi kendine ilişkin bir proje vardır. Ama bununla birlikte karakterin “veri” vasfını bilmezden gelmemek gerekir. Beni nesne-başkası olarak kavrayan başkası için, asabi, riyakâr ya da açık sözlü, korkak ya da cesur *olduğum* doğrudur. Bu veçheyi bana gönderen başkasının bakışıdır: bu bakışın deneyiminde, kendi(nin) yaşanmış ve bilinçli özgür projesi olan karakter, üstlenilecek olan gerçekleştirilmez bir *“ne varietur”*[141] haline gelir. O zaman, yalnızca başkasına değil, başkası karşısında almış olduğum konuma ve bu konumu korumakta göstereceğim sebata bağımlıdır: kendimi başkasının bakışıyla büyülenmeye bıraktığım ölçüde, karakterim de benim gözümde, gerçekleştirilmez *“ne varietur”* olarak, varlığımın tözsel devamlılığı olarak şekillenecektir — tıpkı, “Kırk beş yaşımdayım ve bu yaştan sonra değişecek halim yok” türünden, sıradan ve her gün telaffuz edilen tümcelerin anlatmak istedikleri gibi. Hattâ çoğu kez, karakter, kendi-içinin olmaya doğru atılımda bulunduğu kendi-için-kendinde haline gelmek için geri almaya çabaladığı şeydir. Bununla birlikte, geçmişin, etrafın ve karakterin bu devamlılığının *verili* nitelikler olmadığına işaret etmek gerekir; bunlar ancak projemin sürekliliği ile bağlılaşım halinde şeyler üzerinde açığa çıkarlar. Örneğin, bir savaştan sonra, uzun bir sürgünün ardından, falanca dağların görüntüsünü değişmemiş bir durumda bulmayı ummak ve o taşların görünürdeki durağanlığı ve devamlılığı üzerinde geçmişe ilişkin bir yeniden doğuş temellendirmek beyhude olur. Bu görüntü, devamlılığını ancak sebatkâr bir proje içinde gösterir: bu dağlar benim durumumun içinde bir *anlam* taşırlar — şu ya da bu biçimde, benim barış içinde yaşayan, kendi kendisinin egemeni ve uluslararası hiyerarşide belli bir sırayı işgal eden bir ulusa aidiyetimi gösterirler. Onlarla bir bozgundan sonra ve vatan toprağının bir bölümünün işgali sırasında karşılaşmayagöreyim, bana hiç de aynı yüzlerini gösteremezler: çünkü benim de daha başka projelerim vardır, çünkü dünya içinde farklı bir biçimde angaje olmuşumdur.

Sonunda, durumun, etraftaki özerk değişiklikler sonucu geçireceği iç sarsıntılarını her zaman öngörmek gerektiğini gördük. Bu değişikliklerin benim projemdeki bir değişikliği *kışkırtması* asla mümkün değildir, ama

özgürlüğümün temeli üzerinde, durumun basitleşmesine ya da karmaşıklaşmasına yol açabilirler. Bizatihi bu yoldan, başlangıç projem bana az ya da çok basit gibi görünecektir. Çünkü bir insan hiçbir zaman basit ya da karmaşık değildir: basit ya da karmaşık olabilen, bu insanın durumudur. Gerçekten de ben belirli bir durumun ötesindeki kendi kendimin projesinden başka bir şey değilim ve bu proje somut durumdan itibaren beni önceden-taslaklaştırdığı gibi zaten durumu da yapmış olduğum seçimden itibaren aydınlatır. Dolayısıyla durum, bütünü içinde basitleşmişse, döküntüler, çöküntüler, erezyonlar, şiddetli karşıtlıklarla birlikte ona kesikli bir görünüm, kaba hatlar kazandırmışsa, ben kendim de basit olurum, çünkü seçimim -ben olan seçim- *bu oradak*i-durumun yakalanışı olduğundan, ancak basit olabilir. Yeni güçlüklerin yeniden doğmasının sonucu, bana karmaşık bir durumun gösterilmesidir ve ben bu durumun ötesinde kendimi yeniden karmaşık bulurum. Bu, savaş esirlerinin, durumlarındaki aşırı basitleşmenin sonucu olarak esaretten neredeyse hayvani bir basitlik içinde geri döndüklerini fark etmiş olan herkesin saptadığı şeydir. Bu basitleşme, onların projelerinin kendisini, taşıdığı imlem içinde değişime uğratamazdı; ama özgürlüğün bizatihi temeli üzerinde, esir kişinin temel amaçlarının daha açık, daha kaba ve daha yoğun bir biçimde yakalanmasıyla ve bu yakalanma içinde oluşan etrafta bir yoğunlaşmaya ve bir tekdüzeleşmeye yol açardı. Sonuç olarak, durumun *formunu* da ilgilendiren topyekûn bir başkalaşım değildir, içsel bir metabolizma söz konusudur. Bununla birlikle, “kendi hayatımda”, yani aynı projenin birlikçi çerçevesi içinde değişiklikler olarak keşfettiklerim, değişikliklerdir.

III. ÖZGÜRLÜK VE SORUMLULUK

Şimdi söyleyeceklerimiz daha çok ahlakçıyı ilgilendirmekle birlikte, buraya kadarki betimleme ve kanıtlamalardan sonra kendi-içinin özgürlüğü konusuna yeniden dönüp, insanın yazgısı açısından bu özgürlüğün ne ifade ettiğini anlamaya çalışmanın da yararsız olmayacağını düşündük.

Daha önceki açıklamalarımızın başlıca sonucu şudur: insan, özgür olmaya mahkûm olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır; insan dünyadan ve varolma tarzı olarak kendi-kendisinden sorumludur. “Sorumluluk” sözcüğünü, “bir olayın ya da bir nesnenin yadsınamaz faili

olma(nın) bilinci” diye tanımlanan sıradan anlamı içinde alıyoruz. Bu anlamda, kendi-içinin sorumluluğu bunaltıcıdır, çünkü kendi-için, bir dünyanın (var) *olmasını* kendi varlığıyla sağlayandır. Aynı zamanda kendini de *vareden* olduğundan, içinde bulunduğu durum hangisi olursa olsun, kendi-için bu durumu kendine özgü ters düşme katsayısıyla birlikte, bu katsayı kabul edilmez bile olsa bütünüyle üstlenmek zorundadır. Kendi-için, durumu, yaratıcısı olmanın gururlu bilinciyle üstlenmek zorundadır, çünkü kişiliğime zarar verme tehlikesi taşıyan en beter sakıncalar ya da en beter tehditler ancak benim projemle anlam kazanırlar; bunlar kendisi olduğum angajmanın fonunda belirirler. Dolayısıyla yakınmaya kalkışmak akıldışıdır, çünkü yabancı bir şey, hissettiğimiz şeyi belirleyemez, yaşadığımız şeye ya da olduğumuz şeye, yabancı bir şey karar veremez. Zaten bu mutlak sorumluluk, kabullenme de değildir: özgürlüğümüzün sonuçlarının mantıksal hak talebidir. Başıma gelen her şey benim aracılığımla gelir ve ben ne bunlara üzülebilirim, ne isyan edebilirim, ne de bunları sineye çekebilirim. Zaten, başıma gelen her şey *benimki*dir; bundan anlamamız gereken, en başta, insan olarak benim her zaman başıma gelen şeyin üstesinden gelebilecek olmamdır, çünkü bir insanın başına başka insanlar ve kendisi yüzünden gelen şey ancak insani bir şey olabilir. Savaşın yol açtığı en korkunç durumlar, en beter işkenceler, gayri-insani şeyler değildir: gayri-insani durum yoktur; ben yalnızca korkuyla, kaçışla ve gizemli davranışlara başvurmak suretiyle gayri-insani olana *karar veririm*; ama bu karar insanidir ve onun tüm sorumluluğunu taşırım. Ama durum ayrıca kendi kendimle ilgili özgür seçimin imgesi olduğu için de *benimki* dir ve bana sunduğu her şey, beni temsil ettiği ve beni sembolize ettiği ölçüde *benimkidir.* Kendim hakkında verdiğim kararla şeylerin terslik katsayısına ve onların öngörülemezliğine varıncaya kadar her şeyi belirleyen ben değil miyim? Böylece, bir yaşamın içinde *anzilikler* yoktur; aniden patlak veren ve beni sürükleyen bir toplumsal olay dışarıdan gelmez; bir savaşta silah altına alınmışsam, bu savaş *benim* savaşımdır, beni gösterir ve onu hak ederim. Önce, intihar ya da firar yoluyla, kendimi her zaman ondan kurtarabildiğim için hak ederim: bu nihai mümkün olanlar (intihar, firar), bir durumu göz önüne almak söz konusu olduğunda her zaman farkında olmak zorunda olduğumuz mümkün olanlardır. Savaştan kaçınmış olmadığım için, onu *seçmiş* olurum; bu, pısırıklık yüzünden, kamuoyunun verdiği korku yüzünden olabilir, çünkü birtakım değerleri (yakınlarımın

hayranlığı, ailemin onuru, vb.), savaşmanın bizatihi reddinin oluşturduğu değere yeğlerim. Her durumda, bir seçim söz konusudur. Bu seçim sonradan sürekli olarak savaşın sonuna kadar yinelenecektir; şu halde J. Romains'in sözüne katılmak gerekir:[142] "Savaşta, masum kurbanlar yoktur." Dolayısıyla savaşı ölüme ya da onursuzluğa yeğlemişsem, her şey sanki bu savaşın olanca sorumluluğunu ben taşıyormuşum gibi cereyan eder. Hiç şüphesiz, savaşı başkaları ilan ettiğinden beni sıradan suçortağı gibi düşünmek de belki mümkündür. Ama bu suçortaklığı nosyonu ancak hukuki bir anlam taşır; burada geçerli değildir; çünkü bu savaşın benim için ve benim tarafımdan var olmaması *bana* bağlıydı ve ben var olmasına karar verdim. Hiçbir zorlama olmadı, çünkü zorlamanın bir özgürlük üzerinde hiçbir etkisi olamaz. Hiçbir mazeretim yoktu, çünkü bu kitapta söylediğimiz ve yinelediğimiz gibi, insan-gerçekliğinin özelliği, hiçbir mazeretinin olmamasıdır. Şu halde bana bu savaşı üstlenmekten başkaca bir şey kalmamaktadır. Ama ayrıca, bu savaş *benimki*dir, çünkü sırf benim oldurduğum bir durum içinde belirdiğinden ve onu ancak bu durum içinde onun yanında ya da karşısında angaje olarak keşfedebileceğimden ötürü, şimdi artık kendimle ilgili seçimimi onunla ilgili seçimimden ayıramam: bu savaşı yaşamak, kendimi bu savaş aracılığıyla seçmek ve bu savaşı kendi kendimi seçerek seçmektir. Sorumluluklarımın esası başka yerde, evlilikte, ailede, meslek hayatımda yer aldığı gerekçesiyle, bu savaşı "dört yıllık tatil" ya da "erteleme" gibi, "oturuma ara verilmesi" gibi düşünmek söz konusu olamaz. Seçmiş olduğum bu savaşta, kendimi günü gününe seçerim ve kendimi yaparken onu benim savaşım kılarım. Eğer bu savaş dört boş yıl olmak zorunda ise, bunun sorumluluğunu ben taşırım. Nihayet, bir önceki paragrafta işaret ettiğimiz gibi, her insan, seçiminin hem üstlenip hem de aydınlattığı bir bilgiler ve teknikler dünyasından itibaren kendinin mutlak seçimidir; her insan mutlak bir tarihte varolan ve bir başka tarihte kesinlikle düşünülemeyen bir mutlaktır. Dolayısıyla, bu savaş patlak vermemiş olsaydı ben ne olurdum diye sormam boşunadır, çünkü kendimi, yavaş yavaş savaşa götüren dönemin mümkün anlamlarından biri olarak seçtim; bizatihi bu dönemden ayrı değilim, çelişkiye düşülmeksizin bir başka döneme taşınamazdım. Nitekim ben, savaş öncesi dönemi belirleyen ve sınırlayan ve anlaşılır kılan bu savaşım. Bu anlamda, kendi-içinin sorumluluğunu daha açık bir biçimde tanımlamak üzere, biraz önce

andığımız “masum kurbanlar yoktur” deyişine, şu deyişi eklemek gerekir: “Herkes layık olduğu savaşı bulur.” Böylece, tümüyle özgür, anlamı olmayı seçtiğim dönemden ayrılmayan, savaştan sanki onu ben ilan etmişim gibi derinlemesine sorumlu olan ve savaşı *kendi* durumumla bütünleştirmeksizin hiçbir şey yaşayamayan kişi olarak, bütünüyle savaşa angaje olurken ve ona kendi mührümü basarken, hiçbir mazeretimin olmaması gibi, pişmanlık ve vicdan azabı da çekmemek zorundayım, çünkü varlığa belirdiğim andan itibaren dünyanın ağırlığını, hiçbir şeyin ve hiç kimsenin hafifletemeyeceği ölçüde tek başıma taşıyorum.

Bununla birlikte bu sorumluluk çok özel türde bir sorumluluktur. Nitekim “doğmayı ben istemedim ki” yollu bir cevapla karşılaşabilirim, bu da olgusallığımızı vurgulamanın naif bir şeklidir. Gerçekten de, ben her şeyden sorumluyum, ama bir tek bizatihi sorumluluğumun dışında; çünkü ben varlığımın temeli değilim. Dolayısıyla her şey sanki sorumlu olmak zorundaymışım gibi cereyan eder. Dünyanın içine *bırakılmış* durumdayım; ama bu, suyun üzerinde yüzen tahta parçası gibi düşman bir evrenin içinde terk edilmiş ve edilgin olarak kalacağım anlamına gelmez. Bu, tersine, kendimi aniden tek başına ve yardımsız olarak olanca sorumluluğunu taşıdığım bir dünyanın içinde angaje olmuş bir halde bulmam demektir ve ben, ne yaparsam yapayım, bir an için bile olsa, kendimi bu sorumluluktan kopartamam, çünkü sorumluluklardan kaçma arzumdan bile sorumluyum. Dünya içinde kendimi edilgin kılmak da, şeylerin ve başkalarının üzerinde etkimeyi reddetmek de, yine kendimi seçmektir ve intihar da dünya-içinde-varlık kiplerinden biridir. Bununla birlikte, olgusallığımdan ötürü, yani burada, doğumumun, doğrudan kavranamaz ve hattâ kavranamaz olmasından ötürü mutlak bir sorumlulukla karşılaşırım, çünkü doğumum bana asla ham bir olgu olarak görünmez. Doğumum her zaman benim kendi-içinimin projeleştirici bir yeniden oluşumu içinde ortaya çıkar; doğmuş olmaktan utanç duyarım ya da buna hayret ederim, ya da bundan kıvançlanırım, ya da, yaşamıma son vermeye kalkışarak yaşadığımı olumlar ve bu yaşamı kötü yaşam olarak üstlenirim. Böylece, belli bir anlamda, doğmuş olmayı *seçerim*. Bu seçimin kendisi de baştan sona olgusallık biçimini alır, çünkü seçmemezlik edemem; ama bu kez de bu olgusallık ancak amaçlarıma doğru onun ötesine geçtiğim ölçüde ortaya çıkacaktır. Böylece, olgusallık her yerdedir, ama kavranamazdır; ben her zaman yalnızca sorumluluğumla karşılaşırım, bu yüzden, “Ben *neden* doğdum?”

diye soramam, doğduğum günü lanetleyemem ya da doğmayı istemediğimi bildiremem, çünkü doğumum karşısındaki, yani dünyaya mevcudiyeti gerçekleştirme *olgusu* karşısındaki bu farklı tavırlar, aslında, bu doğuşu olanca sorumlulukla üstlenme ve onu *benimki* kılma tarzlarından başka bir şey değildir; burada da yine, yalnızca benle ve benim projelerimle karşılaşırım, öyle ki, sonuç olarak bıkkınlığım, yani olgusallığım, kendi kendimden bütünüyle sorumlu olmaya mahkûmiyetimden ibarettir. Ben, varlığı varlığının içinde soru olanım. Ve bu şekilde olmam, mevcut, şimdi ve yakalanamaz olmamdır. Ve varlığımın bu "olan"ı mevcut ve yakalanamaz gibidir.

Bu koşullarda, dünyanın her olayı bana ancak *fırsat* (yararlanılan, kaçırılan, boşverilen, vb. fırsat) olarak görünebiliyorsa, ya da, daha da iyisi, başımıza gelen her şey bir şans gibi düşünülebiliyorsa, yani, her olay bize ancak varlığımızın içinde soru olan bu varlığı gerçekleştirme aracı olarak görünebiliyorsa ve başkaları da, aşılmış aşkınlıklar olarak, *fırsatlardan* ve *şanslardan* başka bir şey değillerse, kendi-içinin sorumluluğu yaşanan-dünya olarak bütün dünyaya yayılacaktır. Kendi-için, içdaralmasıyla kendini tam da böyle kavrar, yani ne kendi varlığının, ne başkasının varlığının, ne de dünyayı oluşturan kendindelerin temeli olan, ama kendisinde ve kendisi dışındaki her yerde varlığın anlamına karar vermek zorunda olan bir varlık gibi. Sorumluluğu savsaklamaya kadar uzanan bir sorumluluk içine fırlatılmış *olmak* durumunu içi daralarak fark eden kişinin, artık ne vicdan azabı, ne pişmanlığı, ne de mazereti vardır; o artık, kendi kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı bizatihi bu keşifte yatan bir özgürlükten başka bir şey değildir. Ama bu kitabın başında işaret etmiştik, çoğu zaman, kendini aldatma içinde içdaralmasmdan kaçarız.

İKİNCİ BÖLÜM

YAPMAK VE SAHİP OLMAK

I. VAROLUŞSAL PSİKANALİZ

Göstermeye çalıştığımız gibi, insan-gerçekliğinin, kendini izlediği amaçlarla duyurduğu ve tanımladığı doğru ise, bu amaçlara ilişkin bir inceleme ve bir sınıflandırma kaçınılmaz hale gelir. Gerçekten de, bir önceki bölümde, kendi-içini yalnızca özgür projesi açısından, yani amacına doğru yöneldiği atılım açısından, proje açısından ele aldık. Şimdi bu amacın kendisini sorgulamak gerekir, çünkü bu amaç, aşkın ve nesnel sınırı olarak mutlak öznelliğin *parçasıdır.* Herhangi bir insanın arzularıyla tanımlandığını kabul eden ampirik psikolojinin sezmiş olduğu şey budur. Ama burada kendimizi iki hataya karşı korumak zorundayız: her şeyden önce, ampirik psikoloji insanı arzularıyla tanımlarken, tözcü yanılsamanın kurbanı olur. Arzuyu, bilincinin "içeriği" olarak insanın *içindeki* şey gibi görür ve arzunun anlamının arzuya bağlı olduğuna inanır. Böylece bir aşkınlık fikrini anıştırabilecek her şeyden kurtulur. Ama eğer bir evi, bir bardak suyu, bir kadın bedenini arzuluyorsam, bu beden, bu bardaktaki su, bu bina benim arzumda nasıl barınabilirler ve arzum arzulanabilirler olarak bu nesnelerin bilincinden başka bir şey nasıl olabilir? Şu halde bu arzuları bilinçte ikamet eden küçük psişik birimler olarak düşünmekten kaçınmamız gerekiyor: bunlar, bilinç ilke olarak bir şeyin bilinci olduğu ölçüde, projeleştirici ve aşkın kökensel yapısı içinde bilincin kendisidirler.

Birincisiyle derin bağlantıları olan öteki hata, ampirik arzuların somut bütününe erişildiğinde psikolojik araştırmanın da tamamlanmış olduğunu düşünmektir. Böylece, bir insan ampirik gözlemin ortaya koyabildiği eğilimler huzmesi aracılığıyla tanımlanır. Doğal olarak, psikolog her zaman bu eğilimlerin *toplamını* yapmakla yetinmeyecektir: bunlar arasındaki akrabalıkları, uygunluk ve uyumları gün ışığına çıkarmaya yönelecek, arzular bütününü, her arzunun diğerleri üzerinde etkide bulunduğu ve onları etkilediği sentetik bir düzenlilik olarak göstermeye çalışacaktır. Örneğin,

Flaubert'in "psikolojisi"ni anlamak isteyen bir eleştirmen, onun hakkında şunları yazacaktır: "ilk gençliğinde, devasa tutkusunun ve yenilmez gücünün çifte duygusundan oluşan sürekli bir coşkuyu olağan bir durum gibi yaşamış görünmektedir... *Dolayısıyla* biçemin gücünde ya da bir anlatının yoğunluklarında kendilerini tedirgin edip duran çok fazla eyleme ihtiyacım ya da çok fazla hissetme ihtiyacını yanıltacak bir şeyler bulan erken gelişmiş ruhların on sekizinci yaşlarına doğru başlarına geldiği gibi, genç kanının kaynaşması edebi bir tutkuya döndü."[143]

Bu pasajda, bir ergenin karmaşık kişiliğini birkaç birincil arzuya indirgemek üzere gösterilen bir çaba vardır, tıpkı, bir kimyacının bileşik cisimleri basit cisimlerin bileşiminden ibaret olmaya indirgediği gibi. Bu birincil veriler, devasa tutku, çok fazla eylemek ihtiyacı ve çok fazla hissetmek ihtiyacı olacaktır; bu öğeler, bileşime girdiklerinde, devamlı bir coşku üretmektedirler. Bu coşku, -Bourget'nin, bizim alıntılamadığımız birkaç sözcükle işaret ettiği gibi- çok sayıda ve iyi seçilmiş kitaplarla beslenerek onu sembolik yönden doyuracak ve yönlendirecek olan anlatılar içinde dile gelerek kendi kendini aldatmaya çalışacaktır. Ve işte böylece, bir edebi "mizaç"ın doğuşu taslaklaştırılmış olmaktadır.

Ne var ki, her şeyden önce böylesi bir psikolojik *analiz*, bireysel bir olgunun soyut ve evrensel yasaların kesişmesiyle üretildiği postülasından yola çıkar. Açıklanması gereken olgu -burada, genç Flaubert'in edebi eğilimleri- "genel olarak ergende" karşılaşılan biçimiyle *tipik* ve soyut arzuların bir bileşkesinde çözüm bulur. Somut olan, yalnızca bu arzuların bileşkesidir; ancak arzuların kendileri birtakım şemalardan ibarettir. Şu halde soyut, varsayım gereği somuttan öncedir ve somut da soyut niteliklerin düzenlemesinden başka bir şey değildir; bireysel, evrensel şemaların kesişmesinden ibarettir. Ama -böylesi bir postülanın mantıksal saçmalığı bir yana- seçtiğimiz bu örnekte, postülanın tam da söz konusu projenin bireyselliğini oluşturan şeyi açıklayamadığını açıkça görüyoruz. Diyelim ki "çok fazla hissetme ihtiyacı" -tümel şema- yazma ihtiyacı haline gelerek kendini aldattı ve onu yönlendirdi; bu, Flaubert'in "temayül"ünün *açıklaması* değildir ki: tersine açıklanması gereken şeydir. Şüphe yok ki, bu hissetme ihtiyacını eyleme ihtiyacı halinde biçimlendiren ince ve bizim bilmediğimiz bin türlü rastlantıya atıfta bulunmak mümkündür. Ama bu, önce açıklamaktan vazgeçmek ve tam da ortaya çıkarılamayana teslim

olmaktır[144]. Ayrıca, Flaubert'in öznelliğinden kovulan bireyseli, onun yaşamının dış koşullarına atmaktır. Nihayet, Flaubert'in mektupları, "ergenlik bunalımı"ndan çok daha önce, çok küçük yaşlarından itibaren, Flaubert'in yazmak ihtiyacıyla yanıp tutuştuğunu kanıtlamaktadır.

Yukarıda alıntılanan betimlemenin her katında bir kopuklukla karşılaşıyoruz. Tutkusu ve gücüne ilişkin duygusu, Flaubert'de, neden *coşkuya* yol açar da, dingin bir bekleyiş ya da içine kapalı bir sabırsızlık yaratmaz? Bu coşku, neden çok fazla eylemek ve çok fazla hissetmek ihtiyacı halinde özgülleşir? Ya da daha iyisi, bir kendiliğinden türeyişle, paragrafın sonunda aniden ortaya çıkan bu ihtiyacın orada işi nedir? Ve bu ihtiyaç, kendini kavgalarda, kaçamaklarda, aşk maceralarında ya da sefahat alemlerinde doyuma ulaştırmaya çalışacağına, neden özellikle sembolik yönden kendini tatmin etmeyi seçer? Ve zaten ille de sanatsal türden de olması gerekmeyen (örneğin, mistisizm de vardır) bu sembolik tatmin, neden resimde ya da müzikte değil de *yazmakta* bulunmuştur? Flaubert, bir yerde, "Büyük bir aktör olabilirdim" diye yazar. Neden büyük bir aktör olmaya kalkışmadı? Sözün kısası, hiçbir şey anlayamadık, bir rastlantılar ardışıklığı, baştan aşağı silahlanmış olarak birbirinin içinden çıkan arzular gördük, ama bunların doğuşunu kavramak mümkün olmadı. *Geçişler*, oluşlar, dönüşümler bizden özenle gizlendiler ve ampirik yönden saptanan ama sonuçta anlaşılmaz olarak kalan ayrımların (ergende yazmak ihtiyacını önceleyen eylemek ihtiyacı) anıştırılmasıyla, bu ardışıklığa bir düzen vermekle yetinildi. Ne var ki, psikoloji diye adlandırılan şey işte budur. Rastgele bir biyografiyi açın, orada bulacağınız şey dış olayların anlatılan ve çağımızın kalıtım, eğitim, ortam, fizyolojik oluşum gibi, açıklayıcı büyük idollerine yapılan atıflarla az çok kesiklik gösteren bu türden bir betimleme olacaktır. Bununla birlikte daha iyi kitaplarda, öncel ve ardıl arasında ya da aynı anda olan ve karşılıklı etki münasebeti halindeki iki arzu arasında kurulan bağlantının yalnızca düzenli ayrımlar türünde tasarlanmadığı da görülür; kimi zaman bu bağlantı, Jaspers'in genel Psikopatoloji incelemesinde anlattığı doğrultuda, "anlaşılabiliridir. Ama bu anlama, *genel* bağlantıların bir görüsü olarak kalır. Örneğin iffet ve mistisizm arasındaki, zayıflık ve riyakârlık arasındaki bağ kavranır. Ama *bu* iffet (falanca ya da filanca kadın karşısındaki *bu* geri durma, belli bir kötü eğilime karşı verilen *bu* mücadele) ile mistisizmin bireysel içeriği

arasındaki somut ilişkiyi hiçbir zaman bilemeyiz; tıpkı, psikiyatrinin, ruhsal bozuklukların somut ve bireysel içeriğini anlamaya çalışmadan (şu adam kendini neden herhangi bir başkası değil de falanca tarihi kişilik sanmaktadır; telafi edici sayıklaması neden falanca türden büyüklenme fikirleriyle tatmin olmaktadır da, daha başka fikirlerle olmamaktadır, vb.) sayıklamaların genel yapılarını gün ışığına çıkartmakla yetindiği gibi.

Ama özellikle de, bu "psikolojik" açıklamalar sonuçta bizi açıklanamayan birincil verilere gönderirler. Bunlar psikolojinin basit cisimleridir. Örneğin, bize, Flaubert'in "devasa bir tutkuya" sahip olduğu söylenir ve yukarıda alıntılanan betimleme bütünüyle bu kökensel tutkuya dayanır. Kabul. Ama bu tutku, aklı hiçbir biçimde tatmin etmeyen, bir indirgenemez olgudur. Çünkü burada indirgenemezliğin tek gerekçesi, analizi daha ileriye götürmeyi reddetmektir. Psikologun durduğu noktada, düşünülen olgu kendini birinci olgu gibi verir. Bu psikoloji denemelerini okuduğumuzda duyumsadığımız o katlanma ve tatminsizlik bileşimini açıklayan şey de budur; kendi kendimize şöyle deriz: "İşte, Flaubert tutkulu biriydi. O, böyleydi". Onun neden böyle olduğunu kendi kendine sormak, neden uzun boylu ve sarışın olduğunu bilmeye çalışmak kadar beyhudedir: bir yerlerde ister istemez durmak gerekir, bu her gerçek varoluşun bizatihi olumsallığıdır. Şu kayalık yosunlarla kaplıdır, yanındaki kayalık hiç de öyle değildir. Gustave Flaubert'in edebiyat tutkusu vardı, erkek kardeşi Achille bundan yoksundu. Bu böyledir. Nitekim fosforun kimyasal özelliklerini bilmek isleriz ve bu özellikleri onu bileştiren kimyasal moleküllerin yapısına indirgemeye girişiriz. Ama neden bu türden moleküller vardır? Bu böyledir, hepsi bu. Flaubert'in psikolojisi, eğer mümkün olursa, davranışlarının, duygularının ve zevklerinin oluşturduğu karmaşıklığı, kimyasal cisimlerinkilerle oldukça kıyaslanabilir birkaç *özelliğe* indirgemekten ibaret olur ve bunların ötesine geçmek istemek de bir bönlüktür. Ama yine de belli belirsiz hissederiz ki Flaubert, tutkusunu bir yerlerden "almış" değildi. Bu tutku imleyendir, dolayısıyla da özgürdür. Ne kalıtım, ne burjuva ortamı, ne de eğitim bunu açıklayabilir; "asabi mizaç" üzerinde bir dönem moda olan fizyolojik düşünceler de bunu hiç açıklayamazlar: sinir [nerf] *imleyen* değildir, kendi başına betimlenmesi gereken ve ne olduğunu daha başka gerçeklerle duyurmak için kendini aşmayan koloidal bir maddedir. Şu halde sinir hiçbir biçimde bir imleyen kuramaz. Bir yönden, Flaubert'in tutkusu, tüm olumsallığıyla birlikle bir

olgudur -ve olgunun ötesine çıkmanın mümkün olmadığı da doğrudur- ama bir başka yönden de tutku kendini *yapar* ve duyduğumuz tatminsizlik, bizim için bu tutkunun ötesindeki fazladan bir şeyi, olumsallığını bırakmaksızın gerçek psişik indirgenemez olan radikal bir karar gibi bir şeyi sezebilmemizin güvencesidir. Şu halde ısrarla talep ettiğimiz -ve hiçbir zaman vermeye çalışmadıkları- şey, *hakiki* bir indirgenemezdir, yani indirgenemezliği bizim için *besbelli* olan, psikologun postülası ve daha öteye gitmemek için gösterdiği inadın ya da yeteneksizliğin sonucu gibi sunulmayan, ama saptanması bizde bir tatmin duygusuna eşlik eden bir indirgenemezdir. Ve bu gerekirlik, bizde, nedenin bu sonu gelmez kovalanmasından, çoğu kez rasyonel araştırmanın kurucu öğesi olarak betimlenen ve dolayısıyla psikolojik soruşturmaya özgü olmak şöyle dursun, bütün disiplinlerde ve bütün sorunlarda karşılaştığımız o sonsuza doğru gerileme işleminden doğmaz. Hiçbir "niçin?"e yol açmayan bir "çünkü"nün çocukça aranışı değildir — tersine, insan-gerçekliğine ilişkin preontolojik bir kavrayış üzerinde temellendirilen bir gerekirliktir; buna bağlı olarak da insanı çözümlenebilir ve bir nesnenin birtakım özellikleri taşıması gibi, özne tarafından taşman birincil verilere, belirlenmiş arzulara (ya da "eğilimlere") indirgenebilir olarak düşünmeyi reddeder. Nitekim, eğer insanı bu şekilde düşünmek zorunda olsaydık şöyle bir seçim yapmak gerekirdi: sevebileceğimiz ya da nefret edebileceğimiz, kınayabileceğimiz ya da övebileceğimiz, bizim için *başkası* olan, sırf olmuş olmasından ötürü bizim kendi varlığımıza doğrudan saldıran insan olarak *Flaubert*, kökensel olarak bu arzuların nitelenmemiş bir dayanağı, yani bu arzuları edilginlikle kabul edecek belirlenmemiş bir yontma malzemesi, kil çamuru gibi bir şeydir — ya da indirgenemez eğilimlerin sıradan huzmesine indirgenecektir. Her iki durumda da *insan* kaybolur; başına şu ya da bu olay *gelen "kişiyi"* artık bulamayız: ya, *kişiyi* ararken, metafizik, gereksiz ve çelişik bir tözle karşılaşırız — ya da aradığımız varlık, kendi aralarında dışsal münasebetlerle bağlı fenomenlerin tozu halinde eriyip gider. Oysa her birimizin başkalarını anlamak için gösterdiği bizatihi çaba içinde ısrarla talep ettiği şey, öncelikle, insani olanın berisinde olduğu için insani olmayan bu töz fikrine asla başvurulmamasıdır. Sonra da, söz konusu varlığın toz halinde dağılıp gitmemesi ve ondaki birliğin keşfedilebilmesidir; bu birlik, sorumluluk birliği, sevilebilen ya da nefret edilebilen, kınanabilen ve övülebilen birlik, kısacası *kişisel* birlik olmak

zorundadır — töz, bu birliğin karikatüründen başka bir şey değildir. Söz konusu insanın varlığı olan bu birlik, *özgür birleştirmedir.* Ve birleştirme, birleştirdiği bir çeşitlilikten sonra gelemez. Ama *olmak*, Flaubert için olduğu gibi her "biyografi" öznesi için, dünya içinde birleşmektir. Karşılaşmamız gereken ve biyografi yazarlarından bize göstermelerini istediğimiz indirgenemez birleştirme Flaubert'dir, dolayısıyla o *kökensel bir projenin* birleştirilmesidir, bize *tözsel olmayan bir mutlak* gibi gösterilmek zorunda olan birleşmedir. Nitekim ayrıntıya ilişkin indirgenemez olanlardan vazgeçmek suretiyle ve bizatihi besbelliliği kıstas almak suretiyle, anık daha öteye gidemeyeceğimiz ya da gitmememiz gerektiği besbelli hale gelene kadar araştırmamıza devam etmek zorundayız. Özellikle de, Spinoza'ya göre tözü ya da yüklemlerini nasıl ki kiplerin toplamıyla yeniden oluşturmaya kalkışmamak gerekiyorsa, bizim de bir insanı eğilimleri aracılığıyla yeniden oluşturmaya çalışmamamız gerekir. İndirgenemez gibi sunulan her arzu saçma bir olumsallık taşır ve bütünü içinde düşünülen insan-gerçekliğini saçmalığın içine sürükler. Örneğin, dostlarımdan birinin "kürek çekmeyi sevdiğini" bildirdiğimde, araştırmaya bile isteye son vermeyi öneririm. Ama öte yandan da, böylece hiçbir şeyin açıklayamayacağı olumsal bir *olgu* oluştururum ve bu olgu, özgür kararın nedensizliğine sahip olsa da, onun özerkliğine hiçbir zaman sahip değildir. Gerçekten de, kürek çekmeye yönelik bu eğilimi Pierre'in temel projesi olarak düşünemem, bu proje kendinde ikincil ve türev bir şey barındırır. Bir bakıma, ele aldıkları karakteri böylece ardışık fırça darbeleriyle betimleyen kişiler, bu fırça darbelerinden her birinin -söz konusu edilen arzulardan her birinin— salt olumsallık ve basit dışsallık münasebetleriyle diğerlerine bağlandığını ima etmiş olurlar. Buna karşılık, bu eğilimi açıklamaya girişecek olanlar, Comte'un *materyalizm* adını verdiği şeyin yolunu izleyecek, yani yukarıda olanı aşağıda olanla açıklamaya yöneleceklerdir. Örneğin, söz konusu öznenin, zorlu çabaları seven bir sporcu ve ayrıca, açık hava sporlarına özellikle düşkün bir kampçı olduğu söylenecektir. Nitekim açıklanması gereken arzunun altına daha genel ve daha az farklılaşmış eğilimler yerleştirilir; zoolojik cinsler türe göre ne iseler, bu eğilimler de bütün olarak arzuya göre öyledirler. Böylece psikolojik açıklama, birdenbire durmaya karar vermediği sürece, kâh değişmez ardışıklık ya da aynı andalık [concomitance] münasebetlerinin ortaya çıkarılması, kâh basit bir sınıflandırmadır. Pierre'in kürek çekme eğilimini açıklamak, bu eğilimi

açık hava sporlarına duyulan eğilimler ailesinin bir üyesi yapmak ve bu aileyi de genel olarak spora yönelik eğilimler ailesine bağlamaktır. Zaten spor zevkini risk alma sevgisinin görünümlerinden biri gibi sınıflandırır ve bu riskin kendisini de oyuna yönelik temel eğilimin bir tür özgülleşmesi olarak ele alırsak, daha da genel ve daha da yetersiz başlıklarla karşılaşabiliriz. Bu sözümona açıklayıcı sınıflandırmanın, eski botaniğin giriştiği sınıflandırmalardan daha fazla bir değeri de, daha fazla yararı da bulunmadığı besbellidir: eski botaniğin sınıflandırmaları gibi, bu da somuttan önce soyutun olduğunu varsayar -sanki oyun eğilimi önce genel olarak vardır, sonradan birtakım koşulların etkisiyle spor sevgisi haline gelir, spor sevgisi kürek çekme eğilimi olarak ve nihayet bu eğilim de şu özel ırmakta, şu koşullar altında ve şu mevsimde kürek çekme arzusu olarak özgülleşir- ve tıpkı eski botaniğin sınıflandırmaları gibi, düşündüğü soyut eğilimin her aşamada maruz kaldığı somut zenginleşmeyi açıklayamaz. Kaldı ki, *yalnızca* kürek çekme arzusu olan bir kürek çekme arzusuna nasıl inanılır? Bu arzunun sadece olduğu şeye indirgeneceğini gerçekten kabul etmek mümkün müdür? Ahlakçılar arasından en kavrayışlı olanları, arzunun ötesine arzunun kendisiyle geçilmesi gibi bir şeye işaret etmişlerdir; örneğin Pascal, avcılıkta, alan topunda, daha başka yüz türlü uğraşta oyalanmaya yönelik bir ihtiyaç, yani genel olarak insan-gerçekliğine ve içinde bulunduğu duruma gönderen bir gösterge keşfettiğini düşünüyordu — kendi kendisine indirgendiğinde saçma olarak görünen bir faaliyette, bu faaliyetin ötesine geçen bir anlamlılığı gün ışığına çıkartıyordu. Bunun gibi, ideologlarla olan yakınlığına rağmen Stendhal, entelektüalist ve çözümleyici eğilimlerine rağmen Proust, aşkın ve kıskançlığın bir kadına sahip olmanın salt arzusuna indirgenemeyeceğini, bu duyguların kadın *üzerinden* bütün dünyayı elde etmeyi hedeflediğini göstermişlerdir: Stendhal'in kristalleşme kavramının anlamı budur ve tam da bu yüzden, Stendhal'in betimlediği biçimiyle aşk, dünya içinde olmanın bir kipi olarak görünür, yani kendi-içinin falanca özel kadın üzerinden dünyayla ve kendi kendiyle (kendilik) kurduğu temel bir münasebet olarak görünür: kadın yalnızca devrenin içinde yer alan iletken bir cismi temsil etmektedir. Bu analizler doğru olmayabilir ya da eksik bir biçimde doğru olabilir: yine de salt analitik betimlemeden başka bir yöntemin olabileceğini düşünmemize yol açarlar. Ve tensel aşkta, aynı zamanda da bu aşkın Tanrıya doğru öteye geçilişini bulan; Don Juan'da "ezeli tatminsiz"i, günahta "Tanrı'nın boş

kalan yeri"ni gören Katolik romancıların açıklamaları da benzer bir doğrultudadır. Burada somutun arkasında bir soyut bulmak söz konusu değildir: Tanrıya doğru atılım, falanca özel kadına doğru atılımdan *daha az somut* değildir. Tersine, öznenin kısmi ve eksik veçheleri altında gerçek bir somutlaşma bulmak mümkündür. Bu somutlaşma, öznenin varlığa doğru atılımının, kendiyle, dünyayla ve başkasıyla kurduğu münasebetlerinin içsel ilişkiler şeklinde, bir temel projenin birliğinde bütünlenişidir. Bu atılım ancak bireysel ve biricik olabilir; örneğin, Bourget'nin bireysel olanı genel düsturların toplamı aracılığıyla kuran analizinin yaptığı gibi bu atılım bizi *kişiden* uzaklaştırmaz, yazma -ve *falan* kitapları yazma- ihtiyacının temelinde genel olarak faaliyet gösterme ihtiyacıyla da karşılaştırmaz: tersine, yumuşak kil teorisini de eğilimler huzmesi teorisini de aynı şekilde öteler, kişiyi kendisini oluşturan başlangıç projesi içinde keşfederiz. Bu nedenledir ki, ulaşılan sonucun indirgenemezliği apaçık ortaya çıkar: en yoksun ve en soyut sonuç olduğu için değil, en zengini olduğu için: burada, görü, bireysel doluluk içinde kavranır.

Dolayısıyla sorun aşağı yukarı şu terimlerle ortaya konmaktadır: eğer kişiyi bir bütünlük içinde düşünüyorsak, kişinin ampirik yoldan keşfettiğimiz çeşitli eğilimlerinin toplamı ya da bir tür düzenlenmesiyle onu yeniden bileştirmeyi umut edemeyiz. Tersine, her yatkınlıkta, her eğilimde, kişi kendini bütünüyle ifade eder; farklı bir açıdan olmakla birlikte, bir bakıma Spinoza'da tözün yüklemlerinin her birinde kendini bütünüyle ifade etmesinde olduğu gibi. Eğer böyleyse, her eğilimde, öznenin her davranışında, bu bütünlüğü aşan bir anlamlılık keşfetmek zorundayız. Öznenin belli bir kadına göre kendini tarihselleştirdiği *tarihimmiş* [datee] ve özel falanca kıskançlık, okumasını bilen kişi için, öznenin kendisini oluşturmak üzere dünyayla kurduğu genel münasebet anlamına gelir. Başka türlü söyleyecek olursak, bu *ampirik* tavrın kendisi, "anlaşılabilir bir karakterin seçilişi"ni ifade eder. Ve eğer böyleyse, bu bir muamma değildir — ve öznenin bir tek ampirik varoluş planını kavrar ve kavramsallaştırırken, yalnızca düşünebileceğimiz, anlaşılabilir bir plan da yoktur: eğer ampirik tavır anlaşılabilir karakterin seçimini *imliyorsa,* bunun nedeni *tavrın kendisinin* bu seçim olmasıdır. Nitekim, daha sonra değineceğimiz üzere, anlaşılabilir seçimin özel vasfı, yalnızca her somut ve ampirik seçimin aşkın imlemi olarak varolabilmesidir: önce herhangi bir bilinçaltında ya da numen düzleminde gerçekleştirilip, *sonra da*

gözlenebilir falan tavırda dile getirilmez, ampirik seçim karşısında *ontolojik* üstünlüğü bile yoktur. Anlaşılabilir seçim ilke olarak, her zaman ampirik seçimin *ötesi* ve aşkınlığının sonsuzluğu olarak ampirik seçimden çıkmak zorunda olan şeydir. Böylece, eğer ırmakta kürek çekiyorsam, -burada da, başka bir dünyada da- kürek çekmenin bu somut projesinden başka bir şey değilim. Ama bu projenin kendisi, varlığımın bütünlüğü olarak, benim kökensel seçimimi tikel koşullar altında dile getirir. Bu projenin kendisi, bu koşullar altındaki bütünlük olarak kendi kendimi seçmemden başka bir şey değildir. Bu nedenle özel bir yöntemin bu seçimin içerdiği ve dünya-içindeki-varlığının bireysel gizinden başkaca bir şey olmayan bu temel imlemi ortaya çıkarmayı hedeflemesi gerekir. Dolayısıyla bir öznenin çeşitli ampirik eğilimleri arasında yapacağımız bir *kıyaslama* aracılığıyla bunların hepsinde ortak olan temel projeyi keşfetmeye ve ortaya çıkarmaya çalışacağız — yoksa bu eğilimlerin sıradan toplamı ya da yeniden bileştirilmesiyle değil: kişi, bunların her birinde bütünüyle vardır.

Doğal olarak, sonsuz sayıda mümkün proje vardır, tıpkı sonsuz sayıda mümkün insan olduğu gibi. Bununla birlikte bunlar arasında bazı ortak vasıfları kabul edecek ve bu vasıfları daha geniş kategoriler halinde sınıflandıracaksak, önce daha kolayca inceleyebileceğimiz durumlar üzerinde bireysel soruşturmalar yapmamız gerekir. Bu soruşturmalarda şu ilkeyi rehber alacağız: apaçık bir indirgenemezlikle karşılaşmadıkça durmamak, kendisine doğru atılımda bulunulan amaç, söz konusu öznenin *bizatihi varlığı* olarak görünmedikçe asla başlangıç projesine ulaştığımıza inanmamak. Bu nedenle, Heidegger'in kurmak istediği gibi, "kendinin otantik projesi" ve "kendinin inotantik projesi" türünden sınıflandırmalarda duramayız. Böylesi bir sınıflandırmanın etik bir kaygının izlerini taşıması bir yana, bu sınıflandırma yaratıcısına rağmen ve bizatihi terminolojisiyle, sonuçta öznenin kendi ölümü karşısında takındığı tavırda temellendirilir. Ama ölüm iç daraltan bir tedirginlikse ve bu yüzden tedirginlikten kaçabiliyor ya da kararlılıkla onun içine atılabiliyorsak, bunun nedeninin yaşama bağlılığımız olduğunu söylemek malûmu ilâmdır. Bu nedenle, ölüm karşısında duyulan tedirginlik, nihai karara ya da inotantikliğe kaçış varlığımızın temel projeleri olarak düşünülemez. Tersine, ancak *yaşamanın* bir ilk projesinin temelinde, yani varlığımıza ilişkin kökensel bir seçim üzerinde anlaşılabilir. Dolayısıyla her durumda, Heideggerci hermönetiğin sonuçlarının daha da temel bir projeye doğru ötesine geçmek gerekir.

Gerçekten de, bu temel proje, başkaca hiçbir projeye göndermemek ve tamamen kendisiyle kavranmak zorundadır. Şu halde bu temel proje ne ölümü, ne yaşamı, ne de insanlık-durumuna ilişkin herhangi bir tikel özelliği ilgilendirebilir: bir kendi-içinin kökensel projesi *ancak varlığını hedef alabilir;* nitekim varlık projesi ya da varlık arzusu ya da olmak eğilimi, fizyolojik bir farklılaşmadan ya da ampirik bir olumsallıktan kaynaklanmaz; kendi-içinin varlığından ayrılmaz. Kendi-için, gerçekten de, varlığı, varlık projesi olarak kendi varlığı içinde soru olan bir varlıktır. Kendi-için *olmak,* bir değer imi altındaki bir mümkün olan aracılığıyla ne olduğunu kendine duyurmaktır. Mümkün olan ve değer kendi-içinin varlığına aittir. .Çünkü kendi-için ontolojik yönden *varlık eksikliği* olarak betimlenir ve değerli, *eksikliği çekilen* varlık bütünlüğü olarak kendi-için'e musallat olması gibi, mümkün olan da *onda eksik olan* şey olarak kendi-içine aittir. Kitabımızın İkinci Kısmı'nda eksiklik terimleriyle dile getirdiğimiz şey, *özgürlük* terimleriyle de pekâlâ ifade edilebilir. Kendi-için eksiklik olduğu için seçer, özgürlük eksiklikle bir ve aynı şeydir, özgürlük, varlık eksikliğinin somutlaşan varlık kipidir. Şu halde, ontolojik yönden, değerin ve mümkün olanın ancak varlık eksikliği olarak varolabilen bir varlık eksikliğinin içsel sınırları olarak varolduklarını söylemek — ya da özgürlüğün, belirirken kendi için mümkün olanları belirlediği ve bizatihi bu yoldan da *kendi* değerini çerçevelediğini söylemek aynı şeydir. Bu nedenle daha yukarıya çıkamayız ve *varlık projesine* ulaştığımız anda apaçık indirgenemezle karşılaşırız, çünkü besbelli bir şeydir ki *varlıktan* daha yukarıya çıkmak mümkün değildir; varlık projesi, mümkün olan ve değer ile *varlık* arasında hiçbir fark yoktur. İnsan, temelde, *varlık* arzusudur ve bu arzunun varlığı ampirik bir tümevarımla gösterilmemelidir; bu arzunun varlığı kendi-içinin varlığınının *a priori* olarak betimlenmesinden çıkar, çünkü arzu eksikliktir ve kendi-için, varlık eksikliğini kendi kendinde taşıyan varlıktır. Şu halde ampirik olarak gözlenebilen eğilimlerimizin her birinde ifadesini bulan kökensel proje, *varlık projesidir;* ya da, dilerseniz, her ampirik eğilim, kökendeki varlık projesiyle sembolik bir ifade ve doyum münasebeti içindedir, tıpkı, Freud'da, bilinçli eğilimlerin komplekslere ve kökensel libidoya kıyasla oldukları gibi. Zaten bunun nedeni, varlık arzusunun *önce* olması ve *daha sonra a posteriori* arzular aracılığıyla ifade edilmesi değildir; varlık arzusu somut arzuların içinde bulduğu sembolik ifade dışında hiçbir şey değildir. Önce *bir* varlık arzusu,

sonra da bin tane tikel duygu yoktur, ama varlık arzusu ancak, kıskançlık, cimrilik, sanat aşkı, korkaklık, cesaret içinde ve bunlarla varolup ortaya çıkar, bu bin türlü olumsal ve ampirik ifadeler, insan-gerçekliğini bize her zaman *falanca bir insan* aracılığıyla, tekil bir kişi aracılığıyla *tezahür eder* gibi gösterirler.

Bu arzunun nesnesi olan varlığa gelince, onun ne olduğunu *a priori* olarak biliyoruz. Kendi-için, varlık eksikliğini kendi kendinde taşıyan varlıktır. Ve kendi-içinin eksikliğini çektiği varlık, kendindedir. Kendi-için, kendindenin hiçlenişi olarak belirir ve bu hiçleyişi kendindeye yönelik proje olarak tanımlar: hiçlenen kendinde ile kendisine doğru atılımda bulunulan kendinde arasında, kendi-için hiçliktir. Böylece, ben olan hiçleyişin hedefi ve amacı, *kendinde*dir. Böylece, insan-gerçekliği kendinde-olmak arzusudur. Ama insan-gerçekliğinin arzuladığı kendinde, rastladığı ve hiçlediği kendindeyle her noktada kıyaslanabilecek, tamamen olumsal ve saçma olan kendinde olamaz. Hiçleyiş, daha önce de gördük, gerçekten de olumsallığına karşı kendini hiçleyen kendindenin isyanına benzer. Bedeni ele aldığımız bölümde gördüğümüz gibi, kendi-içinin olgusallığını varettiğini söylemek, hiçlemenin bir varlığın varlığını temellendirmek için giriştiği beyhude çaba olduğunu ve hiçliğin varlığa girdiği küçücük zaman farkına yol açan şeyin kurucu mesafe alma edimi olduğunu söylemektir. Şu halde kendi-içinin arzusunun nesnesini oluşturan varlık, kendi kendisinin temeli olan bir kendindedir, yani kendi-içinin kendi motivasyonlarında olduğu gibi, kendi olgusallığında da varolan bir kendindedir. Ayrıca, kendi-için kendindenin olumsuzlanması olduğundan, düpedüz kendindeye dönüşü de arzulayamaz. Hegel'de olduğu gibi, burada olumsuzlamanın olumsuzlanması bizi başlangıç noktamıza döndüremez. Tam tersine, kendi-içinin kendindeyi talep etmesinin nedeni, tam da "Kendi-için halinde hiçlenmiş kendinde" olarak bütünlüğü bozulmuş bütünlüktür. Başka türlü söylersek, kendi-içinin projesi *kendi-için olarak olmaktır,* ne ise o olan bir varlık olmaktır; kendi-için, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan varlık olarak ne ise o olmaya doğru atılımda bulunur; bilinç olarak kendindenin geçirimsizliğine ve sonsuz yoğunluğuna sahip olmak ister. Kendindenin hiçlenmesi, olumsallık ve olgusallıktan durmaksızın kaçış olarak kendi kendisinin temeli olmak ister. Bu yüzden, mümkün olana doğru, genellikle, kendHçin-kendinde haline gelmek üzere kendi-içinde eksiklik olan şey olarak atılımda bulunulur ve bu projeye yön veren temel değer tam da

kendi-için-kendindedir, yani kendi kendisinin salt bilincine vararak kendinde-varlığının temeli olan bir bilinç olma idealidir. Tanrı diye adlandırabileceğimiz şey de bu idealdir. Nitekim şunu söylemek mümkündür: insan-gerçekliğinin temel projesini en iyi bir biçimde kavranılabilir kılan şey, insanın Tanrı olmaya doğru atılımda bulunan varlık olmasıdır. Herhangi bir dinin mitleri ve ritüelleri sonradan nasıl şekillenirse şekillensin, Tanrı önce, insanı nihai ve temel projesi içinde haber veren ve tanımlayan şey olarak insanın "yüreğinde duyulan"dır. Ve insan eğer Tanrının varlığına ilişkin preontolojik bir anlayışa sahipse, bu anlayışı ona kazandıran ne doğanın görkemli görünümleri, ne de toplumun gücüdür: Tanrı, yani aşkınlığın en yüksek hedefi ve değer olarak, insanın kendisini olduğu gibi duyurmasının sınırını temsil eder. İnsan olmak, Tanrı olmaya yönelmektir; ya da dilerseniz, insan temelde Tanrı olmak arzusudur."

Ama eğer böyle ise, eğer insan bizatihi belirişi içinde, kendi sınırına taşınır gibi Tanrı'ya doğru taşınıyorsa, yalnızca Tanrı-olmayı seçebiliyorsa, özgürlük ne hale gelir? Çünkü özgürlük kendi kendisinin imkânlarını yaratan bir seçimden başka bir şey değildir, oysa ki burada, insanı "tanımlayan" ve en başta yer alan Tanrı olma projesi bir insan "doğası" ya da bir "öz" ile oldukça yakın bir akrabalık içindeymiş gibi görünüyor. Böyle bir itiraza tam da şu karşılığı vereceğiz: arzunun *anlamı* son kertede Tanrı olma projesi olsa da, arzu hiçbir zaman bu anlamla *kurulmuş* değildir, tersine, her zaman kendi amaçlarına ilişkin *özel bir buluşu* temsil eder. Gerçekten de, bu amaçlar, özel bir ampirik durumdan hareketle kovalanırlar; hattâ *durum* halindeki etrafı oluşturan da bu kovalamacadır. Varlık arzusu, her zaman varlık tarzı arzusu biçiminde gerçekleşir. Ve bu varlık tarzı arzusu da, bilinçli yaşamımızın örgüsünü oluşturan somut arzuların sayısız çokluğunu ifade eder. Nitekim son derece karmaşık ve *en azından* üç aşamalı, sembolik yapılar karşısındayız. Ampirik arzunun içinde, *kişiyi* ve bu kişinin varlığı kendi varlığı içinde soru haline getirme tarzını temsil eden temel ve somut bir arzunun sembolize edilişini fark edebilirim; bu temel arzu da somut ve dünyanın içinde olan kişiyi tanımlayan tekil durumun içinde, soyut ve anlamlı bir yapıyı ifade eder. Genel olarak varlık arzusu olan bu yapı, *kişinin içindeki insan-gerçekliği* olarak, onun başkalarıyla birlikteliğini oluşturan, yalnızca benzeşmez bireylerin değil, insana özgü bir gerçeğin de varolduğunu olumlamaya imkân veren şey gibi düşünülmek zorundadır. Şu halde, mutlak somutlaşma

ve tamlık, bütünlük olarak varoluş, özgür ve temel arzuya ya da *kişiye* aittir. Ampirik arzu bunun sembolize edilmesinden ibarettir. Ona gönderir ve anlamını ondan devşirirken bir yandan da kısmi ve indirgenebilir olarak kalır, çünkü kendi tarafından kavranması mümkün olmayan arzudur. Öte yandan, varlık arzusu, olma arzusu soyut saklığı içinde, somut temel arzunun hakikatidir, ama gerçeklik vasfıyla varolmaz. Böylece temel proje ya da kişi ya da insana ilişkin doğrunun özgürce gerçekleşmesi her yerdedir, bütün arzuların içindedir (bir önceki bölümde dile getirilen ve örneğin "kayıtsızlara" ilişkin kısıtlamalarla birlikte); temel proje her zaman arzular içinde kavranır -bir kavram değil de tekil bir gerçeklik olmasına karşın, mekânı da ancak onu duyuran cisimler üzerinden kavrayabildiğimiz gibi- ya da dilerseniz, temel proje tıpkı Husserl'in, kendini ancak "*Abschattungen*"[145] aracılığıyla ifşa eden ve yine de hiçbir *Abschattung*[146] tarafından emilmeye kendini bırakmayan *nesnesi* gibidir. Bu açıklamalara dayanarak, anlayabiliriz ki, "varlık arzusu", "olmak arzusu" soyut ve ontolojik yapısıyla kişinin temel ve *insani* yapısını ne kadar temsil ederse etsin, onun özgürlüğü için bir engel olmayacaktır. Gerçekten de, özgürlük, bir önceki bölümde kanıtladığımız üzere, kesin bir şekilde hiçlemeyle eşanlamlı kullanılabilir: özgür olduğu söylenebilecek yegâne varlık, kendi varlığını hiçleyen varlıktır. Hiçleyişin *varlık eksikliği* olduğunu ve başka türlü olamayacağını zaten biliyoruz. Özgürlük tam da kendini varlık eksikliği yapan varlıktır. Ama arzu, göstermiş olduğumuz üzere, varlık eksikliğiyle özdeş olduğundan, özgürlük, kendini varlık arzusu yapan varlık olarak, yani *kendi-için-kendinde* olmanın kendi-için-projesi olarak beliremez. Burada özgürlüğün doğası ya da özü olarak hiçbir biçimde düşünülemeyecek soyut bir yapıya ulaştık, çünkü özgürlük varoluştur ve varoluş, özgürlükte, özü önceler; özgürlük dolaysız bir biçimde somut beliriştir ve seçiminden, yani *kişiden* ayrılmaz. Ama söz konusu yapının özgürlüğün *gerçeği* olduğu, yani özgürlüğün insani imlemi olduğu söylenebilir.

Kişinin insani hakikati, ontolojik bir fenomenoloji aracılığıyla ortaya konabilmelidir (bizim de yapmaya çalıştığımız gibi) — ampirik arzulara dair sözcükler listesi tastamam psikolojik araştırmaların konusu olmalıdır; gözlem ve tümevarım, gerekirse deney bu listenin çıkartılmasına ve farklı arzuları, farklı davranışları kendi aralarında birleştirebilecek anlaşılır

ilişkileri filozofa göstermeye, deneysel olarak tanımlanmış (ve sonuç olarak, yalnızca dünya üzerindeki öznenin temel durumuna olumluluk adına getirilen kısıtlamalardan doğan) “durumlar” ile deney öznesi arasındaki bazı somut bağlantıları gün ışığına çıkartmaya yardım edebileceklerdir. Ama temel arzuların ya da *kişilerin* gösterilmesinde ve sınıflandırılmasında bu yöntemlerin ikisi de uygun olamaz. Gerçekten de, özgür bir edimin olanca öngörülemezliği içinde ortaya çıkan şeyi ontolojik yönden ve *a priori* olarak belirlemek söz konusu olamaz. Ve işte bu nedenledir ki, biz burada böyle bir soruşturmanın imkânlarını ve açılımlarını çok özet olarak göstermekle yetineceğiz: herhangi bir insanın böylesi bir soruşturmaya tabi tutulabilmesi, aslında genel olarak insan-gerçekliğine ait olan bir şeydir, ya da dilerseniz, bir ontoloji aracılığıyla gösterilebilen şeydir. Ama soruşturmanın kendisi ve sonuçları, ilke olarak bir ontolojinin imkânlarının tümüyle dışındadır.

Öte yandan düpedüz ampirik betimleme *bize* ancak sözcük listeleri verebilir ve bizi sözde-indirgenemezlerle [pseudo-irreductibles] (yazmak, yüzmek arzusu, risk almak zevki, kıskançlık, vb.) karşı karşıya bırakır. Gerçekten de, yalnızca davranışların, eğilimlerin ve yatkınlıkların listesini çıkartmak yeterli değildir, ayrıca bunları *çözmek,* yani bunları *sorgulamayı* bilmek de gerekir. Bu soruşturma ancak özgün bir yöntemin kuralları uyarınca yürütülebilir. Varoluşsal psikanaliz adını verdiğimiz şey işte bu yöntemdir.

Bu psikanalizin *ilkesi,* insanın bir derlem [collection] değil bir bütünlük [totalite] olduğudur; bunun sonucu olarak, insan, davranışlarının en önemsiz ve en yüzeysel olanında bile bütünüyle kendini dile getirir — başka türlü söylersek, açınlayıcı olmayan tek bir zevk, bir tik, bir insan edimi olmaz.

Psikanalizin *hedefi* insanın ampirik davranışlarını çözmektir, yani bu davranışlardan her birinin içerdiği açınlamaları gün ışığına çıkartarak kavramsal yönden onları belirlemektir.

Hareket noktası deneydir, dayanak noktası insanın insan kişiliği hakkındaki temel ve preontolojik anlayışıdır. Gerçekten de, insanların çoğunun bir jestte, bir sözde, bir mimikte içerilmiş bulunan işaretleri es geçmesi ve bunların açığa çıkardığı gerçekler konusunda yanılgıya düşmesi mümkündür ama bununla birlikte, her insan yine de *a priori* olarak bu tezahürlerin açınlayıcı değerinin anlamına sahiptir. En azından elinden

tutulup yönlendirilir ve yardım edilirse her insan bunları çözebilir. Başka yerde olduğu gibi burada hakikatle tesadüfen karşılaşılmaz, Nil ya da Nijer ırmağının kaynaklarını araştırmaya çıkarken olduğu gibi, hakikat aranması gereken ama önbilgisine asla sahip olunmayan bir alana ait değildir. Hakikat, *a priori* olarak insanın anlayışına aittir ve esas çaba bir hermönetik çabadır, yani bir çözme, bir saptama ve bir kavramlaştırma çabasıdır.

Yöntemi, kıyaslamacıdır: nitekim insanın her bir davranışı gün ışığına çıkartılması gereken temel seçimi kendi tarzında sembolize ettiği için ve aynı zamanda davranışlarından her biri rastlantısal özellikleri ve tarihsel fırsatı içinde bu seçimi gizlediği için, hepsinin farklı biçimde dile getirdiği biricik açıklamayı bu davranışların kıyaslanmasıyla ortaya koyacağız. Bu yöntemin ilk taslağını, bize Freud ve tilmizlerinin psikanalizi sağlar. Bu nedenle, burada, varoluşsal psikanalizin hangi noktada bilinen anlamıyla psikanalizden esinleneceğine ve hangi noktada radikal bir biçimde ondan farklılaşacağına işaret etmek gerekir.

Her iki psikanaliz de, "psişik yaşamın" nesnel olarak ortaya çıkartılabilen tüm tezahürlerini, adlı adınca *kişiyi* oluşturan temel ve topyekûn yapılar ile sembollerle sembolize edişler arasındaki birtakım münasebetler olarak düşünür. Her ikisi de, birincil verilerin -kalıtımsal yatkınlıklar, karakter, vb.- olmadığını düşünür. Varoluşsal psikanaliz, insan özgürlüğünün kökensel belirişinden *önce* hiçbir şey bilmez; ampirik psikanaliz bireyin birincil duygulanımının, bu bireyin tarihinden *önce* şekillenmemiş bir balmumu olduğunu ortaya koyar. Libido, somut biçimde sabitleştiği noktalar dışında, herhangi bir şeyde herhangi bir biçimde sabitleşmenin devamlı imkânından başka bir şey değildir. Her iki psikanaliz de insan varlığını devamlı bir tarihselleşme olarak düşünür, durağan ve değişmez veriler keşfetmekten çok bu tarihin anlamını, yönünü ve geçirdiği büyük değişiklikleri ortaya çıkartmaya çalışırlar. Bundan ötürü, her ikisi de insanı dünya içinde düşünür ve bir insanın her şeyden önce *durumu* dikkate alınmaksızın, ne olduğu hakkında bir sorgulamaya girişilemeyeceğini kabul eder. Psikanalitik soruşturmalar, öznenin yaşamını doğumundan tedavi anma kadar yeniden oluşturmayı hedeflerler; bulabilecekleri bütün nesnel belgeleri kullanırlar: mektuplar, tanıklıklar, günceler, her türden "toplumsal" istihbarat. Ve onarmayı hedefledikleri şey de salt bir psişik olaydan çok çifte bir olgudur: çocuklukta yaşanan temel belirleyici olay ve bu olay çevresindeki psişik kristalleşme. Burada da yine bir *durum* söz

konusudur. Bu bakış açısından her “tarihsel” olgu hem psişik evrimin *etmeni,* hem de bu evrimin *sembolü* olarak ele alınır. Çünkü olgu, kendi kendisinde hiçbir şeydir, ancak ele alınma biçimine göre etkide bulunur ve onu ele alma biçimi bile bireyin içsel durumunu sembolik olarak dile getirir.

Gerek ampirik psikanaliz, gerek varoluşsal psikanaliz, bir durumdaki bir temel tavrı ararlar; bu tavır her türlü mantıktan önce geldiği için basit ve mantıksal tanımlarla dile gelemez ve özgül sentez yasalarına göre yeniden yapılandırılmayı bekler. Ampirik psikanaliz *kompleksi* belirlemeye çalışır ve bizatihi bu adlandırma, komplekse atıfta bulunan her türlü imlemin içerdiği çokanlamlılığı gösterir. Varoluşsal psikanaliz *kökensel seçimi* belirlemeye çalışır. Bu kökensel seçim, dünyanın karşısında gerçekleştiğinden ve dünya içindeki konumun seçimi olduğundan, tıpkı kompleks gibi bütüncüldür; tıpkı kompleks gibi mantıktan öncedir; mantığın ve ilkelerin karşısında kişinin tavrını *seçen* odur; dolayısıyla onu mantığa uygun şekilde sorgulamak söz konusu olamaz. Varolanın bütünlüğünü mantıköncesi bir sentez halinde toplar ve bu haliyle, çokanlamlı imlemler sonsuzluğunun atıf merkezidir.

Her iki psikanaliz yöntemi de, öznenin bu soruşturmaları [enquetes] kendi kendisi üzerinde uygulamak için elverişli bir konumda olmadığı düşüncesindedir. Her ikisi de, düşünümün verileri kadar başkalarının tanıklıklarını da belgeler olarak dikkate alan tastamam nesnel bir yöntem olmak amacındadır. Hiç şüphesiz, öznenin kendi kendisi üzerinde bir psikanalitik soruşturma [enquete psychanalytique] gerçekleştirmesi *mümkündür.* Ama özel konumunun sağladığı her türlü yarardan bir kalemde vazgeçmesi ve kendini sanki tastamam başkasıymış gibi sorgulaması gerekir. Nitekim ampirik psikanaliz, ilke olarak öznenin görüsünden gizlenen bilinçaltı bir psişizmin varlığı postülasından hareket eder. Varoluşsal psikanaliz bilinçaltı postülasını dışlar: ona göre, psişik olgu bilinçte ortak yayılımlıdır [coextensif]. Ama temel proje özne tarafından tam olarak *yaşanmış* ve bu haliyle tümüyle bilinçli olsa bile, bu hiçbir biçimde projenin aynı anda özne tarafından da *bilinmek* zorunda olduğu anlamına gelmez, tam tersine; okurlarımız Giriş bölümümüzde, bilinç ile bilgiyi ayırmaya ne kadar özen gösterdiğimizi anımsayacaklardır. Elbette daha önce gördüğümüz üzere, düşünümü bir yarı-bilgi gibi kabul etmek mümkündür. Ama düşünümün her an kavradığı şey, yakaladığı somut davranış aracılığıyla sembolik olarak -ve çoğu kez aynı zamanda da birçok

biçimde- ifade edildiği haliyle kendi-içinin salt projesi değildir: somut davranışın kendisidir, yani özelliğinin tıkış tıkış karmakarışıklığı içinde tekil ve tarihlenmiş arzudur. Düşünüm, sembolü ve sembolleştirmeyi birlikte kavrar; elbette tümüyle temel projenin preontolojik yönden anlaşılmasıyla düşünüm oluşturulur; dahası, *aynı zamanda* düşünüm olarak kendinin konuşlandırıcı-olmayan bilinci olduğu ölçüde, tıpkı düşünümsel-olmayan bilinç gibi düşünüm de bu aynı projedir. Ama buradan, düşünümün, sembolleştirilen seçimi yalıtmak, kavramlar aracılığıyla sabitleştirmek ve seçimi tek başına gün ışığına çıkartmak için zorunlu araç ve tekniklere sahip olduğu sonucu çıkmaz. Düşünüm büyük bir ışıkla doludur ama bu ışığın neyi aydınlattığını ifade edemez. Freudcuların sandıkları gibi, burada çözülemeyen bir bilmece asla söz konusu değildir: her şey oradadır, aydınlıktır, düşünüm her şeyi sahiplenir, her şeyi kavrar. Ama bu "gün ışığındaki muamma", sahiplenmenin genelde *analiz* ve *kavramlaştırmaya* imkân veren araçlardan yoksun olmasından kaynaklanır. Düşünüm her şeyi kavrar, her şeyi aynı zamanda, gölgesiz, girintisi çıkıntısı, büyüklük küçüklük münasebetleri olmaksızın kavrar; ama bu gölgeler, bu değerler, bu girinti çıkıntılar bir yerlerde varoldukları ve ondan gizlenmiş oldukları için değil de, ortaya konmaları daha çok bir başka insani tavrı gerektirdiği için ve bunlar ancak bilgi *aracılığıyla* ve bilgi *için* varolabildikleri için böyledir. Varoluşsal psikanalize temel oluşturamayan düşünüm, böylece ona sadece ham malzemeler sağlayacak ve psikanalizci de bunlara dayanarak nesnel tavrını alacaktır. Ancak bu yoldan, *esasen anladığı* şeyi *bilmesi* mümkün olacaktır. Bunun sonucu olarak, bilinçaltı derinliklerden çekilip çıkartılan kompleksler, tıpkı varoluşsal psikanaliz tarafından ortaya çıkartılan projeler gibi, *başkasının bakış açısından* yakalanacaklardır. Bundan sonra, böylece gün ışığına çıkarılan *nesne* aşılmış-aşkınlığın yapıları uyarınca eklemlenecek, yani varlığı, psikanalizci ile psikanalizin öznesi bir ve aynı olsalar bile, başkası-için-varlık olacaktır. Böylece, gerek varoluşsal gerek ampirik psikanaliz tarafından gün ışığına çıkartılan proje, *başkası-için-varlıkları* içinde ne ise o olarak açığa çıkarılan kişinin bütünlüğüdür, aşkınlığın indirgenmezliğidir. Bu araştırma yöntemlerinden sonsuza kadar kurtulan şey, kendi için olduğu haliyle projedir, kendine ait varlığı içindeki komplekstir. Bu kendi-için-projeden ancak *yararlanmak* mümkündür; kendi için varoluş ile nesnel varoluş arasında bağdaşmazlık vardır. Ne var ki, psikanalizlerin nesnesi yine de *bir*

varlığın gerçekliğine [realite d'un etre] sahiptir; ayrıca, özne tarafından bilinmesi düşünümü *aydınlatmaya* yardımcı olabilir ve düşünüm o zaman hemen-hemen-bilme olacak bir yararlanma haline gelebilir.

İki psikanaliz arasındaki benzerlikler burada kalır. Nitekim ampirik psikanaliz, indirgenmezini besbelli bir görü içinde kendi kendisini duyurmaya bırakacağına bu indirgenmez hakkında karar verdiği ölçüde, iki psikanaliz farklılaşır. Gerçekten de, libido ya da güç istenci, kendi kendisinde açık olmayan ve bize araştırmanın indirgenmez terimi *olmak zorunda olan* gibi görünmeyen bir psikolojik tortu oluşturur. Sonuçta, komplekslerin temelinin bu libido ya da bu güç istenci olduğu deneyle ortaya konur ve ampirik soruşturmanın sonuçları tümüyle olumsaldırlar, ikna etmezler: kendini güç istenci aracılığıyla ifade etmeyen, kökensel ve farklılaşmamış projesi libido tarafından oluşturulmayan bir "insan-gerçekliği"ni *a priori* olarak tasavvur etmemizi hiçbir şey engellemez. Bunun tersine, varoluşsal psikanalizin işe başlayacağı seçim, tam da seçim olmasından ötürü kökensel olumsallığının farkındadır, çünkü seçimin olumsallığı özgürlüğünün tersidir. Ayrıca, varlığın temel vasfı olarak düşünülen *varlık eksikliği* üzerinde temellendiği ölçüde *seçim olarak* meşruiyet kazanır ve onu daha ileriye götüremeyeceğimizi biliriz. Şu halde her sonuç, hem tümüyle olumsal olacak, hem de her sonucun indirgenmezliği meşruiyet taşıyacaktır. Zaten varılan sonuç her zaman *tekil* kalacaktır; yani, araştırmanın nihai hedefi ve bütün davranışların temeli olarak, örneğin libido *gibi*, önce komplekslerin, sonra *da dış olguların ve* öznenin tarihinin etkisiyle ayrıntı davranışlar halinde farklılaştırılan ve somutlaştırılan soyut ve genel bir terime değil, tersine, biricik olarak kalan ve kökenden itibaren mutlak somutlaşma olan bir seçime ulaşacağız. Ayrıntılarda yakalanan davranışların bu seçimi dile getirmeleri ya da onu *özelleştirmeleri* mümkündür, ama onu esasen olduğundan daha fazla somutlaştıramazlar. Çünkü bu seçim her bir insan-gerçekliğinin kendi varlığından başka bir şey değildir ve insan-gerçekliği için varolmak ile kendini seçmek arasında fark olmadığından, herhangi bir davranışın *olduğunu* ya da bu insan-gerçekliğinin kökensel seçimini ifade ettiğini söylemek aynı şeydir. Böylece, varoluşsal psikanalizin, tam da varlık seçimi olan temel "kompleks"ten kalkıp bu kompleksi açıklayacak libido gibi bir soyutlamaya kadar çıkmak zorunda olmadığını anlıyoruz. Kompleks nihai seçimdir, varlık seçimidir ve *kendini olmak seçimi kılar.* Gün ışığına

çıkartıldığı her seferde, indirgenmezliği de açık ve seçik bir biçimde görünür. Buradan zorunlulukla çıkan sonuç şudur: varoluşsal psikanaliz açısından libido ve güç istenci, ne bütün insanlarda ortak ve genel özelliklerdir, ne de indirgenmezlerdir. En çoğu, soruşturmanın ardından, bunların bazı öznelerde, tikel bütünlükler olarak temel bir seçimi dile getirdikleri ve bu seçimin libidoya da güç istencine de indirgenemeyeceği saptanır. Nitekim arzunun ve genel olarak cinselliğin, başkaları tarafından yabancılaştırılan varlığını geri almak üzere kendi-içinin giriştiği kökensel bir çabayı ifade ettiğini gördük. Güç istenci de, kökensel olarak, başkası-için-varlığı, başkasını anlamayı ve kurtuluşunu başkası aracılığıyla yapma seçimini varsayar. Bu tavrın temeli, kendi-için-kendinde-varlığın başkası-için-varlığa radikal biçimde tabi olmasını anlatacak bir ilk seçimde olmak zorundadır.

Bu varoluşsal soruşturmanın nihai terimi bir *seçim* olmak zorunda olduğundan, bu olgu, yöntemini ve belli başlı hatlarını tasarladığımız psikanalizi daha da farklılaştırır: bu psikanaliz, bizatihi bu yoldan, ortamın ele alınan özne üzerinde mekanik bir etkide bulunduğunu varsaymaktan vazgeçer. Ortam, özne tarafından ne ölçüde anlaşılıyor, yani duruma dönüştürülüyorsa, o ölçüde etkide bulunabilir. Dolayısıyla bu ortama ilişkin hiçbir nesnel betimleme bize yardımcı olamaz. Başlangıçtan itibaren, durum olarak düşünülen ortam, seçen kendi-içine gönderir, tıpkı kendi-içinin de dünya üzerindeki varlığı aracılığıyla ortama göndermesi gibi. Her türlü mekanik gerekçeden vazgeçtiğimiz anda, incelediğimiz sembolizme ilişkin her türlü *genel* yorumdan da vazgeçeriz. Hedefimiz ampirik ardışıklık yasaları koymak olmadığından, tümel bir sembolik olan oluşturanlayız. Ne var ki, psikanalizci ele aldığı özel durum içerisinde, her hamlede yeniden bir sembolik olan icat etmek zorundadır. Gerçekten de, varlık bir bütünlükse, değişmez bir imlemi her durumda muhafaza eden, yani imleyen bir bütünden bir başka bütüne geçildiğinde değişmeden kalan basit sembolleştirme münasebetlerinin (dışkı = altın, iğnedenlik = meme, vb.) varlığı tasavvur edilemez. Ayrıca, psikanalizci seçimin yaşayan bir seçim olduğunu, dolayısıyla incelenen özne tarafından her zaman için *ortadan kaldırılabileceğini* hiçbir zaman gözden kaçırmayacaktır. Bir önceki bölümde, ani yön değişiklikleri ve değişmeyen bir geçmiş karşısında yeni bir konum almayı temsil eden anın önemi üzerinde durduk. Buradan itibaren, sembollerin imlem değiştirdiklerini düşünmek ve o ana kadar

kullandığımız sembolikliği terk etmeye her zaman için hazır olmak gerekir. Varoluşsal psikanaliz, böylece, tümüyle esnek olmak ve öznede gözlemlene-bilen en ufak değişikliklere uyum sağlamak zorundadır: burada *bireysel* ve hattâ çoğu kez anlık olanı anlamak söz konusudur. Bir öznede işe yarayan yöntem, bizatihi bu olgudan ötürü, bir başka özne için ya da aynı özne için daha sonraki bir dönemde kullanılamaz.

Ve soruşturma, tam da bir *durumu* değil de bir *seçimi* keşfetmeyi hedeflediği için, nesnesinin bilinçaltının karanlıklarına gömülü bir veri olmadığını, özgür ve bilinçli bir belirleme olduğunu her fırsatta hatırlamak zorundadır — bu nesne bilinçte yerleşik bir nesne bile değildir, bu bilincin kendisiyle bir ve aynı şeydir, ilkelerinden çok yöntemiyle yeğlenesi olan ampirik psikanaliz, çoğu kez varoluşsal bir keşfin izini sürer, ne var ki, her zaman yarı yolda durur. Temel seçime bu biçimde yaklaştığında, öznenin direnişleri birdenbire çöker ve özne aniden kendisine sunulan imgesini, sanki bir aynada kendini görmüşçesine, *tanır*. Öznenin istemeden yaptığı bu tanıklık psikanalizci açısından değerlidir: bu tanıklık, hedefine isabet kaydettiğinin işaretidir; artık adlı adınca soruşturmaları bırakıp tedaviye geçebilir. Ama ilkelerinde de, başlangıç postülalarında da, bu tanıklığı anlamasına ya da kullanmasına imkân veren hiçbir şey yoktur. Bu hakkı nereden alacaktır ki? Eğer kompleks gerçekten de bilinçaltıysa, yani im bir bentle ünlenenden ayrılıyorsa, özne onu nasıl *tanıyabilir* ki? Kendi kendini tanıyan, bilinçaltı kompleks midir [complexus inconscient]? İyi de, bu kompleks *anlayıştan* yoksun değil midir? Ve eğer imleri anlama yetisini ona bırakmak gerekirse, onu aynı anda bilinçli bir bilinçaltı yapmak gerekmez mi? Gerçekten de, anlamak, anladığının bilincine varmaktan başka nedir M? Ya da tersine, sunulan imgeyi, bilinç olarak öznenin mi tanıdığını söyleyeceğiz? Ama özne bu imgeyi gerçek etkisiyle nasıl kıyaslayacaktır, çünkü bu etki erişimdışıdır ve özne onu daha önce hiç tanımamıştır? En çoğu, içinde bulunduğu durumun psikanalitik açıklamasının *olası* bir varsayım olduğu, olasılığını da, açıkladığı davranışların sayısından devşirdiği yargısına varabilir. Dolayısıyla bu yorum karşısında bir üçüncü kişinin, bizzat psikanalizcinin konumundadır, ayrıcalıklı konuma sahip değildir. Ve eğer psikanalitik varsayımın olasılığına *inanırsa*, bilincinin sınırları içinde kalan bu sıradan inanç, bilinçaltı eğilimlerin önünde duran bentlerin yıkılmasına yol açabilir. Hiç şüphesiz psikanalizcinin kafasında bilinç ile bilinçaltının ani bir çakışmasına ilişkin silik bir imge vardır. Ama

kendini bu çakışmayı olumlu bir şekilde kavrayacak araçlardan yoksun kılmıştır.

Bununla birlikte öznenin aydınlanması bir olgudur. Burada gerçekten de besbelliliğin eşlik ettiği bir görü vardır. Psikanalizcinin rehberlik ettiği özne, bir varsayımı onaylamaktan daha fazlasını ve daha iyisini yapar: ne olduğunu görür, olduğu şeye dokunur. Bu, ancak, özne derinlerdeki eğilimlerinin her zaman bilincinde olmuşsa, daha da iyisi, bu eğilimler onun bizatihi bilincinden farksızsa gerçek anlamda anlaşılabilir. O durumda, daha yukarıda gördüğümüz gibi, psikanalitik yorum, öznenin ne olduğunun *bilincine varmasını* sağlamaz: ne olduğunun *bilgisine varmasını* sağlar. Şu halde öznenin nihai görüsünü bulup çıkarmak varoluşsal psikanalize düşmektedir.

Bu kıyaslama, varoluşsal bir psikanalizin, eğer olabilirse, nasıl olması gerektiğini daha iyi anlamamıza imkân veriyor. Varoluşsal psikanaliz, her kişinin kendini kişi kıldığı, yani ne olduğunu kendi kendisine duyurduğu öznel seçimi, kesinlikle nesnel bir form altında gün ışığına çıkartmaya yönelik bir yöntemdir. Aradığı şey bir *varlık* la birlikte bir *varlık seçimi* olduğundan, tekil tutumları, cinselliğe ya da güç istencine değil de bu tutumlarda dile gelen temel *varlık* ilişkilerine indirgemek zorundadır. Şu halde en baştan itibaren varlığın anlaşılmasına yönelir ve tek hedefi de varlığı ve varlığın bu varlık karşısındaki varlık tarzını olma tarzını bulmaktır. Bu hedefe erişmeden durmak, ona yasaktır. Varoluşsal psikanalizin varlığı anlama şekli, bir insan-gerçekliği olan soruşturmacıyı da belirleyen bir özelliktir; ve varlığı sembolik dile gelişleri içinde ortaya koymaya çalıştığı için, davranışları kıyaslamak bir biçimde incelerken bunları çözmeye yönelik bir sembolikliği de her defasında yeniden icat etmek zorunda kalacaktır. Varoluşsal psikanalizin başarısının ölçüsü, bir yandan varsayımının açıklamaya ve birleştirmeye imkân verdiği olguların sayısıdır, bir yandan da ulaşılan terimin indirgenmezliğinin apaçık görüsüdür. Buna, mümkün olabilecek bütün durumlarda, öznenin belirleyici tanıklığı eklenecektir. Böylece ulaşılan sonuçlar -yani bireyin nihai amaçları- o zaman bir sınıflandırmanın nesnesi olabilirler ve bu sonuçların kıyaslanmasıyladır ki, kendine ait amaçların ampirik seçimi olarak insan-gerçekliği üzerinde genel değerlendirmeler yapabiliriz. Bu psikanaliz tarafından incelenen davranışlar yalnızca rüyalar, sonuçlanmamış edimler, saplantılar ve nevrozlar değil, aynı zamanda ve özellikle uyanıkken akıldan

geçen düşünceler, sonuçlanmış ve uyumlu edimler, üslup, vb. olacaktır. Bu psikanaliz henüz Freud'unu bulamamışsa da, özellikle başarılı bazı biyografilerde onun önsezisine rastlamak mümkündür. Biz de Flaubert ve Dostoyevski ile ilgili olarak, ileride bu psikanalize ilişkin iki örnek verebilmeyi umuyoruz. Ama burada, bu psikanalizin henüz varolup olmaması bizi fazla ilgilendirmiyor: bizim için önemli olan, mümkün olmasıdır.

II. YAPMAK VE SAHİP OLMAK: SAHİPLENİŞ

Ontolojinin davranışlar ve arzu üzerinde elde edebileceği bilgiler varoluşsal psikanaliz için ilke işlevi görmek zorundadır. Bu demektir ki, her türlü özgülleşmeden önce, bütün insanlara ortak olan ve soyut arzular yoktur, somut arzuların ontolojik incelemenin ilgi alanına giren yapılan vardır, çünkü her arzu, yemek ya da uyumak arzusu kadar, bir sanat eseri yaratmak arzusu da, tüm insan-gerçekliğini ifade eder. Nitekim bir başka kitapta gösterdiğimiz gibi[147] insana ilişkin bilgi bütüncül olmak zorundadır; ampirik ve kısmi bilgiler, bu alanda anlamsızdırlar. Şu halde, eğer buraya kadar edinmiş olduğumuz bilgileri varoluşsal psikanalizin temellerini atmak üzere kullanırsak görevimizi tamamlamış olacağız. Gerçekten de, ontoloji işte bu noktada durmak zorundadır: onun son keşifleri psikanalizin ilk ilkeleridir. Oradan itibaren, bir başka yönteme sahip olmak zorunludur, çünkü nesne farklıdır. Dolayısıyla, arzu insan-gerçekliğinin varlığı ise, ontoloji bize arzu hakkında ne öğretir?

Daha önce de gördüğümüz gibi, arzu, varlık eksikliğidir. Bu haliyle, doğrudan doğruya, onda eksik olan varlıkta *taşınır.* Bu varlık, yine daha önce gördük, kendi-için-kendinde olandır, töz haline gelen bilinçtir, kendinin nedeni haline gelen tözdür, Tanrı-İnsandır. Böylece, insan-gerçekliğinin varlığı kökensel olarak bir töz değil, yaşanan bir münasebettir: bu münasebetin terimleri, bir yandan, olumsallığı ve olgusallığı içinde donmuş ve başlıca özelliği *olması*, *varolması* olan kökensel kendindedir, öte yandan da, olumsal kendindenin ideali gibi olan ve her türlü olumsallık ile her türlü varoluşun ötesinde vasıflanan kendi-için-kendindedir, ya da değerdir. İnsan bu varlıklardan ne biri ne de diğeridir, çünkü var *değildir:* insan, ne değilse o olan ve ne ise o olmayandır, olumsal kendindenin hiçlenişidir ve bu hiçleyişi gerçekleştiren

kendi, ileriye, kendinin nedeni olan kendindeye doğru kaçış olduğu ölçüde bu böyledir. İnsan-gerçekliği Tanrı haline gelebilmek için gösterilen salt çabadır, ama bu çabanın hiçbir dayanağı yoktur, böylece çabalayan *bir şey* de yoktur. Arzu bu çabayı dile getirir.

Bununla birlikte, arzu yalnızca kendinin-nedeni-kendindeye nispetle tanımlanmaz. Aynı zamanda da genel olarak arzunun nesnesi diye adlandırılan ham ve somut bir varolana görecedir. Bu nesne kimi zaman bir parça ekmek, kimi zaman bir otomobil, kimi zaman bir kadın, kimi zaman da henüz gerçekleştirilmemiş ama yine de tanımlanmış bir nesnedir: tıpkı sanatçının bir sanat eseri yaratmayı arzulamasında olduğu gibi. Böylece arzu, bizatihi doğasıyla insanın dünya içindeki bir ya da birçok nesnelerle olan münasebetini ifade eder, dünya-içinde-varlığın veçhelerinden biridir. Bu bakış açısından, bu münasebet ilk önce tek bir türden değilmiş gibi görünür. Biz ancak kısaltmalarla "bir şeyin arzusu"ndan söz ederiz. Aslında bin tane ampirik örnek, falan nesneyi *sahiplenmek* ya da falan şeyi *yapmak* ya da birisi *olmak* arzusu duyduğumuzu gösterir. Şu tabloyu arzu ediyorsam, bunun anlamı ona sahip olmak için onu satın almayı arzulamamdır. Eğer bir kitap yazmayı ya da geziye çıkmayı arzuluyorsam, bunun anlamı o kitabı *yapmak*, o geziyi *yapmak* arzusu duymamdır. Eğer süsleniyorsam, bunun nedeni yakışıklı *olmak* arzusu duymamdır; bilim adamı *olmak* için kendimi yetiştiririm, vb. Böylece, daha ilk hamlede, insanın somut varoluşunun üç büyük kategorisi kökensel ilişkileri içinde karşımıza çıkıyor: *yapmak, sahip olmak, olmak.*

Yine de, yapmak arzusunun indirgenmez olmadığını anlamak kolaydır. Nesne, onunla belli bir münasebeti sürdürmek için yapılır. Bu yeni münasebet doğrudan doğruya "ona sahip olmaya" indirgenebilir. Örneğin, bir bastona *sahip olmak* için, bir ağaç dalından o bastonu yontarım (bir daldan bir baston "yaparım"). "Yapmak", sahip olma imkânına indirgenir. Bu en sık rastlanan durumdur. Ama etkinliğimin hemen oracıkta indirgenebilir olarak görünmemesi de mümkündür. Etkinlik, bilimsel araştırmada, sporda, estetik yaratımda olduğu gibi karşılıksızmış gibi de görünebilir. Oysaki *yapmak*, bu farklı durumlarda da indirgenmez değildir. Eğer bir tablo, bir drama, bir melodi yaratıyorsam, bu, somut bir varoluşun kökeninde olmak içindir. Ve bu varoluş, beni ancak onunla aramda kurduğum yaratım bağının bana onun üzerinde özel bir iyelik hakkı vermesi ölçüsünde ilgilendirir. Kafamda tasarladığım falan tablonun varolması söz

konusu değildir yalnızca; bunun yanı sıra onun *benim tarafımdan* varedilmesi gerekir. İdeal olan, bir yönden, elbette bu tabloyu sürdürülen bir tür yaratım aracılığıyla varlıkta tutmam ve böylece, onun, durmadan yenilenen bir ortaya çıkış olarak *benimki* olması olurdu. Ama bir başka yönden, *ben* değil de *benimki* olmak için, radikal bir biçimde benin kendinden ayrılması gerekir; buradaki tehlike, tıpkı Descartes'ın tözler teorisinde olduğu gibi, bağımsızlık ve nesnellik eksikliğiyle tablonun varlığının benim varlığım içinde gizlenmesidir; nitekim onun aynı zamanda da *kendinde* varolması, yani varoluşunu durmadan *kendiliğinden* yenilemesi gerekir. Bu yüzden eserim bana sürdürülen ama kendinde içinde donmuş bir yaratım olarak görünür; sonsuza kadar benim "mührümü" taşır, yani sonsuza kadar "benim" düşüncemdir. Her sanat eseri bir düşüncedir, bir "fikir"dir; özellikleri, bir imlemden başka bir şey olmaması ölçüsünde, açık bir biçimde zihinseldirler. Ama öte yandan, sanki ben onu durmadan oluşturuyormuşum gibi, sanki bir zihin —*benim* zihnim olacak bir zihin- hiç ara vermeden onu tasarlıyormuş gibi, bir yönden de durmadan edim halinde olan bu imlem, bu düşünce, varlığa tek başına tutunur, ben onu düşünmüyorken bile edim halinde olmayı bırakmaz. Şu halde onunla aramda, onu *kavrayan* bilincin ve onunla *karşılanan* bilincin çifte münasebeti vardır. Onun *benimki* olduğunu söylerken tam da bu ikili münasebeti dile getiririm. "Sahip olmak" kategorisinin imlemini kesinleştirdiğimizde, bu münasebetin anlamını da göreceğiz. Ve ben, bu ikili münasebeti sahiplenme sentezi içinde sürdürmek için eserimi yaratırım. Hedef aldığım ve eseri tam da benim malım kılacak olan şey, gerçekten de, benimle ben olmayan'ın bu sentezidir (mahremiyet, düşüncenin saydamlığı; opaklık, kendindenin farksızlığı). Bu anlamda, yalnızca gerçek anlamda sanatsal eserleri böylece kendime mal etmiş *olmayacağım, ama* bir ağaç dalından yonttuğum şu baston da, aynı biçimde, iki yönden bana ait olacaktır: ilk önce; elimin altında olan ve tıpkı giysilerime, kitaplarıma sahip olduğum gibi sahip olduğum bir kullanım nesnesi olarak, sonra da benim eserim olarak. Böylece çevrelerini bizzat imal ettikleri kullanılır nesnelerle doldurmayı yeğleyenler, şeyleri kendilerine mal etme konusunda titiz kişilerdir. Tek bir nesne üzerinde ve aynı bir bağdaştırmacılık [syncretisme] içinde, kullanarak kendine mal etme, sahiplenme ile yaratımla kendine mal etmeyi birleştirirler. Sanatsal yaratımdan, "kendin sardığın zaman daha iyi olan" sigaraya kadar, tek bir

projenin birliğiyle karşılaşıyoruz. Biraz sonra, özel türde bir iyelik [propriete] vesilesiyle bu projeyle yeniden karşılaşacağız, iyeliğin yozlaşması gibi olan bu özel tür iyelik *lüks* diye adlandırılır, çünkü göreceğimiz gibi lüks, sahip olunan nesnenin niteliğini değil, sahiplenmenin niteliğini gösterir.

Bilmek de yine sahiplenmektir — bunu, Dördüncü Kısmın giriş bölümünde göstermiştik. Ve bu nedenledir ki, bilimsel araştırma bir sahiplenme çabasından başka bir şey değildir. Keşfedilen hakikat, tıpkı sanat eseri gibi, *benim* bilgimdir; bir düşüncenin, yalnızca düşünceyi oluşturduğumda keşfedilen ve bundan ötürü de, belli bir tarzda benim tarafımdan varoluşta tutuluyormuş gibi görünen noema'sıdır. Dünyanın belli bir yüzü benim aracılığımla açınlanır, bana açınlanır. Bu anlamda, ben yaratıcıyım ve sahibim. Varlığın keşfettiğim veçhesini salt tasavvur olarak düşündüğüm için değil, tam tersine, ancak benim aracılığımla keşfedilen bu veçhe derinlemesine ve gerçekten *olduğu* için. Gide'in "her zaman için kendimizi göstermek zorundayız" dediği anlamda, onu *gösterdiğimi* söyleyebilirim. Ama düşüncemin *doğruluk* özelliğinin içinde, yani nesnelliğinin içinde, sanat eserinin bağımsızlığını andıran bir bağımsızlıkla karşılaşırım. Oluşturduğum ve varoluşunu benden alan bu düşünce, *herkesin düşüncesi* olarak, aynı zamanda da varoluşunu yalnızca kendisi aracılığıyla sürdürür. İki yönden birden *bendir,* çünkü kendini bana keşfettiren dünyadır ve başkalarında keşfedilen ben, düşüncemi başkasının zihniyle oluşturan bendir ve bana karşı iki yönden birden kapalıdır, çünkü benim olmadığım varlıktır (bana açık edildiği ölçüde) ve çünkü herkesin düşüncesidir, ortaya çıktığı andan itibaren anonimliğe angaje olan düşüncedir. Ben ve ben-olmayan arasındaki bu sentez, burada da yine *benimki* terimiyle ifade edilebilir. Ama ayrıca, keşif ve açınlanma fikri içinde bile sahiplenmeci bir zevk alma [jouissance] fikri içerilmiştir. Görme zevk almadır, hattâ *bekaretini bozmaktır.* Eğer bilenden bilinene giden münasebeti ifade etmek için genelde başvurulan kıyaslamalar incelenecek olursa, bunlardan birçoğunun bir, çeşit *görme aracılığıyla iğfal* gibi sunuldukları görülür. Bilinmeyen nesne, bir *beyazlıkla* kıyaslanabilircesine lekesiz olarak, bakir olarak verilir. Gizini henüz "teslim" etmemiştir, insan bu gizi henüz ondan "koparıp almış" değildir. Bütün imgeler, araştırmaların nesnesinin, araçların hedeflediği nesnenin safiyeti üzerinde diretirler: nesne, bilinmiş olmanın bilincinde değildir, banyo yaparken bir yabancının

bakışlarına yakalanan bir kadın gibi, onu gözetleyen bakışı fark etmeksizin kendi işleriyle uğraşmaktadır. Doğanın "iğfal edilmemiş derinlikleri" gibisinden daha boğuk ve daha kesin imgeler, daha da açık bir biçimde cinsel birleşmeyi anıştırırlar. Doğanın örtüleri çekip alınır, doğa çırılçıplak bırakılır (Bkz. Schiller'in *Sais'in Örtüsü);* her araştırma, tıpkı Aktaion'un banyo yapan Diana'yı daha iyi görebilmek için dalları aralaması gibi, doğayı örten engelleri bertaraf etmek suretiyle açığa çıkartılan bir çıplaklık fikrini her zaman içerir. Ve esasen bilgi bir avdır. Bacon onu, Pan'ın avı diye adlandırır. Bilim adamı beyaz bir çıplaklığa baskın yapan ve onu bakışıyla iğfal eden avcıdır. Bu yüzden, bu imgeler bütünü bize *Aktaion kompleksi* diye adlandıracağımız bir şeyi gösteriyor. Zaten bu av fikrini ipucu olarak aldığımızda, kendine mal etmenin, sahip olmanın belki de daha ilkel olan bir başka sembolünü keşfederiz: çünkü yemek için avlanılır. Hayvandaki merak, her zaman için cinsiyete ya da beslenmeye ilişkin bir meraktır. Bilmek, gözleriyle yemektir[148]. Nitekim burada, duyular aracılığıyla bilgilenmekle ilgili olarak, sanat eseri konusunda açığa çıkanın tersi bir sürece işaret edebiliriz. Sanat eseri için, zihinde donmuş haldeki ortaya çıkış münasebetine dikkat çekiyorduk. Zihin onu sürekli bir şekilde üretir, ama o yine de tek başına ve sanki bu üretim karşısında kayıtsızmış gibi durur. Bu ilişki, bilgilenme ediminde de aynen mevcuttur. Ama kendi tersini dışlamaz: bilmek ediminde, bilinç, nesnesini kendine doğru çeker ve ona katılır; bilgi özümlemedir; Fransız epistemoloji kitapları beslenmeye ilişkin eğretilemelerle doludur (emme, sindirme, özümleme). Nitekim nesneden kalkıp bilen özneye giden bir erime hareketi vardır. Bilinen, *ben* halinde dönüşür, benim düşüncem haline gelir ve bizatihi bu yoldan, varoluşunu yalnızca benden almayı kabul eder. Ama bu erime hareketi, bilinenin sonsuza kadar emilmiş, yenmiş ve sonsuza kadar el değmemiş, bütünüyle sindirilmiş ve yine de bütünüyle dışarıda, bir çakıltaşı gibi hazmedilmez olarak aynı yerde kalmış olmasından ötüşü donar kalır. Naif imgelemlerde, devekuşunun midesindeki çakıltaşı ya da balinanın midesindeki Yunus gibi "hazmedilmez hazmedilmiş" sembolünün taşıdığı öneme işaret edelim. Bu sembol tahripkâr olmayan bir sindirim düşünü gösterir. Talihsizlik şudur ki, — Hegel'in belirttiği gibi — arzu, nesnesini tahrip eder. (Bu anlamda arzu yemek arzusudur, diyordu.) Bu diyalektik zorunluluğa tepki olarak, kendi-için, tümüyle benim tarafımdan sindirilmiş

olacak bir nesneyi, *kendinde*lik yapısını korurken, bende erimeksizin *ben* olacak bir nesneyi düşler, çünkü arzuladığım şey tam da *bu* nesnedir ve eğer onu yersem, ona artık sahip olamam, artık kendimden başkasıyla karşılaşmam. Sindirim ve sindirilenin korunan bütünlüğünün bu imkânsız sentezi, en derinlerdeki köklerinde, cinselliğin temel eğilimleriyle buluşur. Tensel "sahiplenme" gerçekten de bize durmadan sahiplenilen ve durmadan yeni kalan, sahiplenmenin hiçbir iz bırakmadığı bir bedenin irkiltici ve baştan çıkarıcı imgesini sunar. "Kaygan" ve "parlak" niteliklerinin derinlemesine sembolize ettiği şey budur. Kaygan olan şey ele alınabilir, elle yoklanabilir ve yine de, su gibi, içine girilmez olarak kalır, yine de kendine mal edici okşamadan kaçar. Erotik betimlemelerde, kadının bedeninin kaygan beyazlığı üzerinde bunca durulmasının nedeni budur. Kaygan: tıpkı suyun, onu delip geçen taşın ardından kendini yeniden oluşturması gibi, okşayışın altında kendini yeniden oluşturan. Ve aynı zamanda âşığın düşü de, daha önce gördüğümüz üzere, sevilen nesneyle gerçekten özdeşleşirken bir yandan da onun bireyliğini muhafaza etmektir: başkası, başkası olmaktan çıkmaksızın ben olsun. Bilimsel araştırmada karşılaştığımız şey tam da buradadır: bilinen nesne, tıpkı devekuşunun midesindeki çakıltaşı gibi, bütünüyle bendedir, sindirilmiştir, benim kendime dönüşmüştür ve bütünüyle bendir; ama aynı zamanda da içine girilemez, dönüştürülemez, bütünüyle kaygandır, sevilen ve beyhude yere okşanan bedenin kayıtsız çıplaklığı içindedir. Dışarıda kalır, bilmek, tüketmeksizin dışarıda yemektir. Aktaion kompleksini ve Yunus kompleksini oluşturmak üzere birbiri içinde eriyen ve birbirine geçen cinsel ve gıdasal akımları görüyoruz, bilmek arzusunu hayata geçirmek için bir araya gelen hazımsal ve şehevi kökleri görüyoruz. Bilgi aynı zamanda hem içine girme, hem de yüzeyden okşamadır, biçimi bozulmayan bir nesnenin hazmedilmesi ve uzaktan temaşasıdır. Bir düşüncenin sürdürülen yaratım aracılığıyla üretimi ve bu düşüncenin tastamam nesnel bağımsızlığının tesbitidir. Bilinen nesne, *şey olarak benim düşüncemdir.* Ve araştırmaya koyulduğumda derinlemesine arzu ettiğim şey tam da budur: düşüncemi şey olarak ve şeyi düşüncem olarak kavramak. Onca çeşitli eğilimleri beraberce kuran bağdaştırıcı münasebet, *kendine mal etme, sahip olma* münasebetinden başkaca bir şey değildir. Bu yüzden bilmek arzusu, ne kadar çıkar gözetmez görünürse görünsün, sahiplenme münasebetidir. *Bilmek, sahip* olmanın alabileceği formlardan biridir.

Geriye, tümüyle karşılıksızmış gibi gösterilen bir etkinlik türü kalıyor: *oyun* ve oyuna bağlı “eğilimler”. Sporda sahiplenici bir eğilim belirlemek mümkün müdür? Elbette öncelikle işaret etmek gerekir ki ciddiyet ruhunun [esprit de serieux] karşısında yer alan oyun, en az sahiplenici tavır gibi görünürken gerçeğin gerçekliğini de ortadan kaldırır, insan, dünyadan yola çıktığı ve dünyaya kendinden daha fazla gerçeklik atfettiği zaman, en azından, dünyaya ait olduğu ölçüde kendine bir gerçeklik tanıdığı zaman, ciddiyet vardır. Materyalizmin ciddi olması tesadüf değildir, her zaman ve her yerde devrimcinin öncelikli doktrini olarak ciddiyet ruhunun karşımıza çıkması da tesadüf değildir. Çünkü devrimciler ciddidirler. Kendilerini öncelikle altında ezildikleri dünyadan hareketle tanırlar ve kendilerini ezen bu dünyayı değiştirmek isterler. Bu konuda, eski hasımları olan sahip olanlarla uzlaşım içindedirler, çünkü onlar da kendilerini dünya üzerindeki konumlarından hareketle tanıyıp değerlendiririrler. Böylece her ciddi düşünce dünya tarafından koyulaştırılır, pıhtılaşır; her ciddi düşünce insan-gerçekliğinin dünya lehine aradan çekilmesidir. Ciddi insan “dünyaya ait”tir ve kendinde hiçbir başvuruya sahip değildir; dünyadan *çıkma* imkânını bile göz önüne almaz, çünkü kayanın varoluş tarzını benimseyen, dünya-içindeki-varlığın yoğunluğunu, ataletini, opaklığını kendi kendisine veren kendisidir. Ciddi insanın, özgürlüğünün bilincinin derinliklerine gizlenmiş olması doğaldır, *kendini aldatmaktadır,* ve kendini aldatışı, onu kendi gözünde bir sonuç gibi göstermeyi hedefler: onun için her şey sonuçtur ve asla ilke yoktur; edimlerinin sonuçları konusunda onca dikkatli olması bu yüzdendir. Marx, nesnenin özne karşısındaki önceliğini olumladığında ciddiyetin birinci dogmasını da ortaya koymuştur ve insan kendini bir nesne olarak gördüğü zaman ciddidir.

Nitekim oyun, tıpkı Kierkegaard’daki ironinin yaptığı gibi, öznelliği azat eder. Gerçekten de bir oyun, ilk kaynağı insan olan, ilkelerini insanın kendisinin koyduğu ve konulan ilkelere uyanlardan başkaca sonuçlan olamayan bir etkinlikten başka nedir ki? Bir insan kendini özgür olarak kavradığı ve özgürlüğünü kullanmak istediği andan itibaren, esasen içi ne kadar daralmış olursa olsun, etkinliği oyun türündendir: gerçekten de bu faaliyetindik ilkesi insandır, doğalanan doğadan [nature naturee] kurtulur, edimlerinin değerini ve kurallarını kendisi belirler ve yalnızca kendisinin koyup tanımladığı kurallara göre bedel ödemeye razıdır. Dünyanın “pek az

gerçeklik taşıması", bir anlamda buradan kaynaklanır. Şu halde oynayan insan, kendini bizatihi eyleminin içinde özgür olarak keşfetmeye koyulurken, bir dünya varlığını *sahiplenme* kaygısını hiçbir biçimde taşıyamaz. Amacı, bu amacı ister spor faaliyetleriyle, ister taklit ya da gerçek anlamdaki oyunlarla hedeflesin, belli bir varlık olarak, tam da kendi varlığı içinde soru olan varlık olarak kendi kendisine erişmektir. Bununla birlikte bu açıklamaların sonucu, bize, oyun *söz* konusu olduğunda *yapmak* arzusunun indirgenemez olduğunu göstermek değildir. Tersine, bize, yapmak arzusunun oyunda belli bir olmak arzusuna indirgendiği öğretilir. Edim, bu arzunun hedefi değildir; bu arzunun hedefini ve bu hedefin derin anlamını temsil eden belirtik amacı da değildir; ama edimin işlevi, kişinin bizatihi varlığı olan mutlak özgürlüğü *bizatihiliği içinde* göstermek ve şimdileştirmektir, şimdi mevcut kılmaktır. Temeli ve hedefi özgürlük olan bu özel türden proje özgül bir incelemeyi hak etse gerektir. Gerçekten de bu proje, radikal biçimde farklı bir varlık tipini hedeflemesiyle bütün ötekilerden radikal biçimde farklıdır. Nitekim bu projenin bize insan-gerçekliğinin derin yapısı olarak görünen Tanrı-olma projesiyle münasebetlerini de uzun boylu açıklamak gerekir. Ama bu incelemenin yeri burası değildir: böyle bir inceleme bir *etiğin* alanı içinde yer alır ve saflaştırıcı düşünümün [reflexion purifiante] (betimlemelerimiz, şimdiye kadar yalnızca "işbirlikçi" düşünümü göz önünde bulundurdu) yapısının ve rolünün önceden tanımlanmasını gerektirir; ayrıca böyle bir inceleme kendi-içine musallat olan değerler karşısında ancak *ahlaki* olabilen bir tavır alışı varsayar. Bununla birlikte oyun arzusu, temelde yine de varlık arzusudur, olmak arzusudur. Böylece "olmak", "yapmak" ve "sahip olmak" kategorileri, her yerde olduğu gibi burada da ikiye indirgenir: "yapmak", düpedüz geçişlidir. Bir arzu, kendi derinliği içinde ancak *olmak* arzusu ya da *sahip olmak* arzusu olabilir. Öte yandan oyunun her türlü sahiplenme eğiliminden arınması da pek enderdir.

Sporcu açısından motive edici etkisi olabilen bir başarı kazanma, bir rekor kırma arzusunu bir yana bırakıyorum; başkası-için-varlığını nesnel bir biçimde kendine mal etme arzusuna bağlı olan güzel bir vücuda, uyumlu kaslara "sahip olmak" arzusundan da söz etmiyorum. Bu arzular her zaman devreye girmedikleri gibi, zaten temel arzular da değildirler. Ama bizatihi sportif edimde sahiplenici bir bileştirici vardır. Gerçekten de spor, bir dünya ortamının eylemi taşıyan öğeye özgürce dönüştürülmesidir. Bu olgudan

ötürü, tıpkı sanat gibi spor da yaratıcıdır. Karlı bir alan ya da karlar altında bir dağ varsayalım. Onu görmek, esasen ona sahip olmaktır. Bu alan, kendi kendisinde, göz tarafından esasen varlığın sembolü gibi kavranır[149]. Salt dışsallığı, radikal mekânsallığı temsil eder; farklılaşmamışlığı, tekdüzeliği ve beyazlığı tözün mutlak çıplaklığını gösterir; kendindeden başka bir şey olmayan kendindedir, fenomenin birdenbire her türlü fenomenin dışında görünen varlığıdır. Aynı zamanda da, *katı* hareketsizliğiyle kendindenin devamlılığını ve nesnel direncini, opaklığını ve nüfuz edilmezliğini ifade eder. Karlı alanın bana verdiği bu ilk görüsel haz yine de bana yetmez. Descartesçı uzamın [eten-due] mutlak ve anlaşılabilir *plenum'unu* andıran bu salt kendinde, ben-olmayanın salt görünümü gibi beni büyüler; o zaman istediğim şey, tam da, bu kendindenin bir yandan kendi olarak kalırken bana nispetle bir kendinden taşma münasebeti içinde olmasıdır. Çocukların yaptıkları kardan adamların, kartoplarının anlamı da esasen budur: hedef "bu karla bir şeyler yapmak", yani ona bir form dayatmaktır ve bu form maddeye öylesine derinden katılır ki, madde formun görüntüsünde varolur gibi görünür. Ama eğer yaklaşır ve karlı alanla sahiplenici bir temas kurmak istersem her şey değişir: alanın varlık skalası değişime uğrar, büyük mekânlarla varolacağına, karış karış varolur; lekeler, çalı çırpılar, uçurumlar çıkagelirler ve bunlar her bir santimetrekareyi bireyselleştirirler. Aynı zamanda katılığı da eriyip su olur: dizlerime kadar kara gömülürüm, kan ellerimin arasına alacak olursam, parmaklarımın arasında sıvılaşır, akar, geriye hiçbir şey kalmaz: kendinde, hiçliğe dönüşür. Kan sahiplenme düşüm de aynı zamanda eriyip gider. Zaten, yakından görmeye geldiğim bu karları ne yapacağımı da *bilemem:* alanı kendime mal edemem, onu bakışlarıma sunulan, aniden ve iki yönden birden eriyen bu tözsel bütünlük olarak da oluşturamam. Kayak yapmak, hızla yer değiştirmekten ve teknik bir beceri kazanma imkânına sahip olmaktan ibaret değildir, kayma hızımı ya da inişin güçlüklerini keyfimce çoğaltarak *oynama* imkânına sahip olmak da değildir; kaymak, aynı zamanda bana bu karlı alanı *sahiplenme* imkânını tanımaktır. Ben şimdi *ondan bir şeyler yaparım.* Bu demektir ki, bizatihi kayakçılık faaliyetimle, bu karlı alanın maddesini ve anlamını değiştiririm. Alan, bizatihi kayma eylemim içinde bana inilecek bir eğim olarak görünmesinden ötürü, yitirmiş olduğu sürekliliği ve birliği şimdi yeniden kazanır' Şimdi o bağlayıcı dokudur. İki terim arasında içerilir, hareket

noktasını varış noktasıyla birleştirir; iniş sırasında onu karış karış düşünmediğim ve işgal ettiğim konumun ötesinde hep bir varış noktası saptadığım için bireysel ayrıntıların sonsuzluğunda eriyip gitmez, kendime hedef aldığım noktaya *doğru onun ötesine geçilir.* Bu güzergâh yalnızca bir yer değiştirme etkinliği değildir, aynı zamanda ve özellikle sentetik bir düzenleme ve bağlantı etkinliğidir: Kant'a göre, geometrici bir çizgiyi nasıl ki ancak çizerek kavrayabilirse, ben de kayak alanını önüm sıra yayarak kavrarım. Beri yanda, bu düzenleme odaksal değil, kenarsaldır: karlı alan kendisi için ve kendisinde birleştirilmiş değildir; ortaya konan ve açıkça kavranan hedef, dikkatimin nesnesi olan şey, varış noktasıdır. Karlı mekân alttan doğru ve örtük bir biçimde yoğunlaşır; gösterdiği uyum, örneğin yüzeyini belirtik olarak dikkate almaksızın dairenin çevresini çizen siyah çizgiye baktığımda, bir çemberin içinde kalan beyaz mekânın uyumudur. Ve tam da onu kenarda, örtük ve ima edilen şey olarak tuttuğum içindir ki bana uyarlanır, avucumun içindedir, onun kendi amacına doğru onun ötesine geçerim, tıpkı bir duvarı kumaşla kaplayan döşemecinin, amacı kumaşı çivilemek olan çekicini kullanırken bu çekicin ötesine geçmesinde olduğu gibi. Kendine mal etmeye ilişkin hiçbir edim, bu aletsel mal ediş kadar eksiksiz olamaz; kendine mal etmenin, sahiplenmenin sentetik edimi burada teknik kullanma edimidir. Çekicin salt çivileme işinin yerine getirilmesiyle belirdiği tarzda, kar da, edimimin maddesi olarak belirir. Aynı zamanda da, karlar altındaki bu iniş yolunu yakalamak üzere belli bir bakış açısı seçmiş olurum: bu bakış açısı benden kaynaklanan, keyfimce artırabileceğim ya da azaltabileceğim belirli bir *hızdır,* katedilen güzergâhı tanımlanmış bir nesne halinde ve başka bir hızla kayarken olacağından tümüyle farklı biçimde oluşturur. Hız, bütünleri dilediğince düzenler; şu ya da bu hızda gitmeme göre, falanca nesne tikel bir gruba katılır ya da katılmaz (örneğin, Provence'ın "yaya olarak" ya da "otomobille", "trenle", "bisikletle" giderken nasıl göründüğünü düşünelim; Beziers'nin Narbonne'dan bir saatlik, yarım günlük, iki günlük mesafede oluşuna göre, yani Narbonne'un yalıtılıp çevresiyle birlikte kendi için konumlandırılmasına, ya da örneğin Beziers ve Sete ile uyumlu bir grup oluşturmasına göre, Provence da birçok farklı yüzlerle görünür. Sonuncu şıkta, Narbonne'un *denizle olan bağlantısı* doğrudan sezilebilir; öteki şıkta yadsınır, yalnızca salt bir kavramın nesnesi olabilir). Şu halde ben, kendime özgürce kazandırdığım hızla, karlarla kaplı alanın *formunu değiştiren* kişiyim. Ama aynı anda da, kendi *maddem*

üzerinde eylerim. Hız esasen verili olan bir maddeye belli bir form dayatmakla yetinmez; bir madde *yaratır.* Yürürken ağırlığım altında göçen, elime almaya kalktığımda su halinde eriyen kar, birdenbire hızımın etkisi altında katılaşır; beni taşır. Bu, onun hafifliğini, tözselliğinin olmayışını, durmaksızın silikleşmesini gözden kaçırmış olmamdan ötürü değildir. Tam tersine: beni taşıyan, yani beni taşımak üzere yoğunlaşıp birleşen tam da bu hafifliktir, bu silinmişliktir, bu gizli sıvılıktır. Çünkü üzerinde *kayarken*, karla aramda özel bir sahiplenme münasebeti kurarım. Bu münasebet daha ileride ayrıntılarıyla incelenecektir. Ama daha şimdiden, onun anlamını kavrayabiliriz. Kayarken, yüzeysel kaldığım söylenir. Bu doğru değildir; elbette yalnızca yüzeyi sıyırıp geçerim ve bu sıyırıp geçme, başlı başına apayrı bir inceleme konusudur. Ne var ki derinlemesine bir sentezi de gerçekleştiririm; kar tabakasının, beni taşımak üzere en derin kesimlerine kadar düzenlendiğini hissederim; kaymak, belli bir *mesafeden* eylemektir, maddenin içine gömülmeye ve onu ehlileştirmek için ona yapışmaya ihtiyaç duymaksızın bu madde üzerindeki hâkimiyetimi sağlar. Kaymak, kökleşmenin tersidir. Kök esasen onu besleyen toprakta yarı yarıya özümlenmiştir, kök toprağın canlı somutlaşmasıdır; toprağı ancak kendini toprak kılarak, yani, bir anlamda, kullanmak istediği maddeye tabi olmak suretiyle kullanabilir. Bunun tersine, kayma edimi, yüzeyden daha derine dalmaksızın derinlemesine bir maddi birlik gerçekleştirir: itaat edilmek için diretmeye de, sesini yükseltmeye de ihtiyaç duymayan, korkulan bir efendi gibidir. Gücün hayranlık verici imgesidir. “Kayıp gidin ölümlüler, bastırmayın” diyen ünlü öğüt buradan kaynaklanır ve bu, “Yüzeysel kalın, derinleştirmeyin” anlamına gelmez, tam tersine, “Derinlemesine sentezler gerçekleştirin, ama bunu kendinizi lekelemeden yapın” demektir. Ve kayma edimi tam da kendine mal etmektir, çünkü hız aracılığıyla gerçekleştirilen destekleyici sentez ancak kayakçı için ve o bizatihi kaydığı süre içinde geçerlidir. Karın katılığı yalnızca benim için geçerlidir, yalnızca benim tarafımdan hissedilir; bu, karın yalnızca bana ifşa ettiği ve esasen artık doğru olmayan, *arkamda kalan* bir gizdir. Şu halde kayma edimiyle madde arasında kesinlikle bireysel bir ilişki, tarihi bir ilişki gerçekleşir; madde, beni taşımak üzere toplanır ve katılaşır ve benim arkamdan yeniden dağılır. Nitekim biricik olanı, geçişim sırasında *kendim için* gerçekleştiririm. Dolayısıyla ideal kayma edimi iz bırakmayan kayma edimidir: bu da su üzerinde kaymaktır (sandal, sürat motoru, özellikle de, son gelen olmakla

birlikte su sporlarının bu açıdan yöneldikleri sınırı temsil eden su kayağı). Kar üzerinde kaymak suda kaymak kadar mükemmel değildir; arkam sıra bir iz kalır, son derece hafif de olsa, başarımı gölgelemiş olurum. Buzu çizen ve esasen tümüyle düzenli bir madde üzerinde gerçekleşen buz pateni çok daha aşağı niteliktedir ve her şeye rağmen kendini kurtarsa da, bu başka nedenlerden ötürüdür. Arkamıza dönüp de kayaklarımızın kar üstünde bıraktıkları izlere baktığımızda her zaman içimize dolan düş kırıklığı buradan kaynaklanır: bu izler, biz geçtikten sonra kapanıverselerdi ne kadar iyi olurdu! Zaten eğim boyunca kaymaya koyulduğumuzda iz bırakmama yanılsamasıyla dolar, kardan, gizliden gizliye, olduğu o su gibi davranmasını bekleriz. Böylece kayma edimi sürekli bir yaratma edimi olarak düşünülebilir gibi görünür: bilinçle benzeştirebileceğimiz ve burada bilinci sembolize eden hız[150] maddede gizli bir nitelik, bir tür toplaşma yaratır ve hız varolduğu sürece varolan bu toplaşma maddenin umursamaz dışsallığını yenerek kayan devingenin ardından bir demet gibi dağılır. Kayakçının gerçek üzerindeki etkisi öyledir ki, karlı alanı formunu değiştirici birliği ve sentetik yoğunluğu içinde aletsel bir toplaşma halinde düzenler; örs ve çekiç gibi *kullanılan* bu alan örtük bir biçimde ifade ettiği ve yerine getirdiği eyleme yumuşak başlılıkla kendini uyarlar; bu eylem karın bizatihi *maddesi* üzerindeki devamlı ve yaratıcı eylemdir, kayma edimi aracılığıyla *kar kitlesinin* katılaşmasıdır; okşamanın olduğu gibi bıraktığı, ama içinin en derinlerine kadar heyecanlandırdığı çıplak kadın bedenini anıştıran yumuşak başlı ve belleksiz suyun karla özdeşleşmesidir. Ama kar, aynı zamanda da içine girilmez ve erimdışı kalır; bir bakıma, kayakçının eylemi yalnızca onun *saklıgüçlerini* geliştirir. Karın verebileceği şeyi *verdiren* kayakçıdır; homojen ve katı madde, katılığını ve homojenliğini ona yalnızca sportif edim aracılığıyla verir, ama bu katılık ve bu homojenlik maddede beliren özellikler olarak kalır. Burada sportif eylem tarafından gerçekleştirilen ben ve ben-olmayanın bu sentezi, tıpkı spekülatif bilgide ve sanat eserinde olduğu gibi, kayakçının kar üzerindeki hakkının olumlanmasıyla dile gelir. Bu *benim* karlı alanımdır: onu yüz kez katettim, hızım aracılığıyla onda yüz kez bu yoğunlaşma ve taşıma gücünü yarattım, bu alan *bana* aittir.

Kendine mal etmenin bu sportif yönüne, bir başkasını, üstesinden gelinen zorluğu da eklemek gerekir. Bu çok daha genel bir biçimde

anlaşılan bir şeydir ve üzerinde fazla durmayacağız. O karlı meyili aşağı doğru inmezden önce, onu tırmanmam gerekmişti. Ve bu tırmanış, bana karın bir başka yüzünü gösterdi: direnç. Bu direnci yorgunluğum aracılığıyla hissettim ve zaferimin kaydettiği gelişmeleri an be an ölçebildim. Burada kar, *başkası* ile bir tutulmaktadır ve "ehlileştirmek", "yenmek", "hakim olmak", vb. sıkça kullanılan deyimlerin yeterince gösterdiği gibi, benimle kar arasında bir tür efendi-köle münasebeti kurulması söz konusudur. Kendine mal etmenin bu yönünü *tırmanmada, yüzmede*, engelli koşuda, vb. buluruz. Üstüne bir bayrak dikilen zirve, *sahiplenilen* bir zirvedir. Böylece sportif faaliyetin -ve özellikle de açık hava sporlarının- başat bir yönü, *a priori* olarak ehlileştirilemez ve kullanılamaz gibi görünen o muazzam su, toprak ve hava kitlelerinin fethidir; her bir durumda söz konusu olan, öğeyi kendisi için sahiplenmek değil, bu öğe aracılığıyla kendini ifade eden kendinde varoluş türünü sahiplenmektir: karın görünümleri altında sahiplenilmek istenen şey tözün homojenliğidir; toprağın ya da kayalığın görünümleri altında, kendindenin nüfuz edilmezliğini ve zamandışı sürekliliğini kendimize mal etmek isteriz, vb. Sanat, bilim ve oyun, kâh bütünüyle, kâh kısmen sahiplenme etkinlikleridir ve hedeflerinin somut nesnesinin ötesinde kendilerine mal etmek istedikleri şey de varlığın kendisidir, kendindenin mutlak varlığıdır.

Böylece ontolojinin bize öğrettiği şudur: arzu, kökensel olarak *varlık* arzusudur, *olmak* arzusudur ve belirgin özelliği de varlık eksikliği karşısındaki özgürlüğüdür. Ama ontoloji aynı zamanda arzunun dünyanın ortasında somut bir varolanla münasebet olduğunu ve bu varolanın kendinde türünde kavradığını da bize öğretir; kendi-içinin bu arzulanan kendindeyle ilişkisinin, sahiplenmek olduğunu öğretir. Demek ki arzunun iki yönlü belirleyiciliği karşısındayız: arzu bir yandan kendini ideal bir varoluşa sahip ve *kendi-için-kendinde* olan belli bir varlık olarak belirler; öte yandan da, hemen her durumda[151], kendini olumsal ve somut bir kendindeyle ilişki olarak belirleyip onu sahiplenmeye doğru atılımda bulunur. Birçok üstbelirlenim mi söz konusudur burada? Bu iki özellik bağdaşabilir mi? Varoluşsal psikanalizin kendi ilkelerinin doğruluğundan emin olabilmesi için, ontolojinin bu iki varlığı daha önce somut ve olumsal kendinde ya da arzunun nesnesi olarak tanımlamış olması, kendi-için-kendinde ya da arzunun ideali olarak tanımlamış olması ve kendindeyle

münasebet türü olarak sahiplenmeyi, kendi-için-kendindeyle münasebet türü olarak bizatihi varlıkla birleştiren ilişkiyi belirtikleştirmesi gerekir. Şimdi denememiz gereken şey de budur.

Kendine mal etmek nedir, ya da dilerseniz, genel olarak bir nesneyi sahiplenmekten ne anlıyoruz? Bize kimi zaman olmayı, kimi zaman da sahip olmayı fark ettiren *yapmak* kategorisinin indirgenebilirliğini daha önce gördük; *sahip olmak* kategorisi için de aynı şey söz konusu mudur?

Pek çok durumda, bir nesneye sahip olmanın *om kullanabilmek* olduğunu görürüm. Bununla birlikte, bu tanımla yetinemem: bu kafede, bu fincanı ve bu bardağı kullanıyorum; ne var ki, onlar bana ait değildir; duvarımda asılı duran bu tabloyu “kullanmam” mümkün değildir, ama o yine de *bana aittir.* Ve kimi durumlarda, sahip olduğum şeyi tahrip etme hakkına sahip olmamın da önemi yoktur; mülkiyeti böyle bir hakla tanımlamak son derece soyut olur; zaten ekonomisi “güdümlü” olan bir toplumda, bir patron, kapatma hakkına sahip olmaksızın fabrikasının sahibi olabilir; İmparatorluk Roma’sında, efendi kölesine sahipti ama onu öldürme hakkına sahip değildi. Zaten tahrip etme *hakkı* ya da kullanma hakkı burada ne anlama gelir ki? Bu hakkın beni toplumsala götürdüğünü ve mülkiyetin de toplum halindeki yaşamın çerçevesi içinde tanımlanmak istendiğini görüyorum. Ama aynı zamanda hak kavramının tümüyle olumsuz yönde işlediğini, yani başkalarının bana ait olan şeyi tahrip etmelerine, ya da onu kullanmalarına engel olmakla sınırlı olduğunu da görüyorum. Hiç şüphe yok ki mülkiyetin bir toplumsal işlev olarak tanımlanmasına çalışılacaktır. Ama toplumun gerçekten de birtakım ilkeler uyarınca sahip olmak *hakkını* kazandırması, her şeyden önce, kendine mal etme münasebetini toplumun yarattığı sonucunu doğurmaz. Toplum, en çoğu, bu münasebete *meşruiyet* kazandırabilir. Bunun tersine, mülkiyetin *kutsal* katma yükseltilebilmesi için, öncelikle kendi-için ile somut kendinde arasında kendiliğinden kurulan ilişki olarak varolması gerekir. Ve gelecek için bireysel sahiplenmenin -en azından bazı sınırlar içinde- korunur ve kutsallaştırılır olmaktan çıkacağı daha adil bir kolektif örgütlenme tarzı düşünebilsek bile, bu, kendine mal edici bağın artık varolmayacağı anlamına gelmez; gerçekten de, bu bağ en azından insandan şeye yönelik *özel* ilişki vasfıyla pekâlâ yerinde durabilir. Nitekim evlilik bağının henüz meşruiyet kazanmadığı ve niteliklerin aktarımının hâlâ anneye bağlı [matronymique] olduğu ilkel toplumlarda, bu cinsel bağ en azından bir tür nikâhsız beraberlik olarak mevcuttur. Şu halde

sahiplenmek ile sahiplenme hakkını birbirinden ayırmak gerekir. Aynı nedenden ötürü, Proudhon'un "Mülkiyet, hırsızlıktır" şeklindeki tanımı gibi her türlü tanımı da ötelemek zorundayım, çünkü böyle bir tanım, sorunun kıyısında kalır. Özel mülkiyetin gerçekten de hırsızlık *ürünü* olması ve bu mülkiyetin elde tutulmasının başkalarının soyulması gibi bir *sonuç vermesi* mümkündür. Ama kökenleri ve etkileri ne olursa olsun, mülkiyet yine de kendi kendisinde betimlenebilir ve tanımlanabilir olarak kalır. Hırsız, kendisini çaldığı paranın sahibi gibi görür. Şu halde hırsızın yürüttüğü malla olan kesin ilişkisinin de meşru sahibin "namusluca edinilmiş" mülkiyetle olan kesin ilişkisi gibi betimlenmesi söz konusudur.

Sahip olduğum nesneyi dikkate aldığımda, *sahiplenilmişlik* niteliğinin, benimle nesne arasındaki dışsallık münasebetini gösteren salt dışsal bir adlandırma olarak bu nesneyi belirtmediğini görürüm; tam tersine, bu nitelik onu derinlemesine bir biçimde tanımlar, bana ve başkalarına onun varlığının parçasıymış gibi görünür. Öyle ki, ilkel toplumlardaki bazı insanları, *sahiplenilmiş* olduklarını söyleyerek tanımlamak mümkündür; bunlar kendi içlerinde, ...'e *ait olan* olarak tanımlanmışlardır. Bu, ölülerin kendilerine ait olan nesnelerle birlikte gömüldükleri ilkel cenaze törenlerinin de gösterdiği şeydir. Birlikte gömülmelerini "Onlardan yararlanabilmeleri için" diyerek akılcı bir şekilde açıklamak elbette daha sonra çıkagelmiştir. Görünüşe göre bu tür âdetlerin kendiliğinden ortaya çıktığı dönemde insanın kendisini bu konuda sorgulamasına gerek yoktu. Nesneler, ölüler *için olmanın o* özel niteliğini taşıyorlardı. Ölenle bir bütün oluşturuyorlardı, örneğin, ölen kişiyi nasıl ki bir bacağı olmaksızın gömmek söz konusu değilse, yaşarken kullandığı nesnelerle birlikte gömmemek de aynı biçimde söz konusu değildi. Ölü beden de, sağlığında su içtiği çanak da ve kullandığı bıçak da, aynı *ölüdür.* Malabarlı dul kadınları yakma âdeti, ilkesi içinde düşünüldüğünde gayet iyi anlaşılır: kadın *sahiplenilmiştir,* dolayısıyla ölü onu da kendi ölümünde beraberinde götürür, kadın hukuken ölmüştür; dul kadının hukuken ölü durumundan olgusal bir ölüme geçmesine yardımcı olmaktan başka yapacak şey kalmamıştır. Gömülmeye elverişli olmayan eşyalar cinlerin tasallutuna uğramış nesnelerdir. Hayalet, *"sahiplenilmiş-varlık"ın*[152] [etre-possede], evin ve eşyaların somut maddeselleşmesinden başka bir şey değildir. Bir evin cinlerin tasallutu altında olduğunu söylemek, bu evin bir ilk işgalci tarafından

sahiplenilmişliğine ilişkin metafizik ve mutlak olguyu ne paranın ne de emeğin silebileceğini söylemektir. Şatolara musallat olan hayaletlerin gözden düşmüş Ocak Tanrıları [dieux lares] oldukları doğrudur. Ama bu Ocak Tanrıları evin duvarları ve eşyaları üzerine teker teker yerleşen sahiplenme katmanlarından başkaca nedir ki? Nesnenin sahibiyle münasebetini gösteren deyimin kendisi bile, kendine mal etmenin derinlemesine bir biçimde nüfuz edişine yeterince işaret eder: sahiplenilmiş olmak, *...nin olmaktır.* Bu demektir ki sahiplenilen nesne *kendi varlığı içinde* yakalanmıştır. Zaten gördük: sahiplenenin yok oluşu sahiplenilenin hukuki yok oluşunu ve bunun tersine, sahiplenilenin hayatta kalması da sahiplenenin hukuken hayatta kalmasını gerektirir. Sahiplenme bağı, içsel bir *varlık* bağıdır. Sahiplenenle, sahiplendiği nesnede ve bu nesne aracılığıyla karşılaşırım. Kutsal emanet *mahfazalarının* [relique] öneminin açıklaması da elbette buradadır; bununla yalnızca dini emanetlerin mahfazalarını değil, aynı zamanda ve özellikle ünlü bir kişinin iyeliklerinin bütününü düşünüyoruz (Victor-Hugo Müzesi, Balzac'a, Flaubert'e "ait olan eşyalar", vb); bunlarda, bu kişileri yeniden bulmaya çalışırız; sevilen bir ölünün anısını "sürdürmüş" olma izlenimini veren "hatıralarını" ararız.

Sahiplenilenin sahiplenenle arasındaki bu içsel ve ontolojik bağ (kızgın demirle dağlamak gibi âdetlerin sıklıkla maddeselleştirmeye çalıştıkları bağ), "realist" bir sahiplenme teorisiyle açıklanamaz. Realizmin özne ile nesneyi birbirinden bağımsız olarak tanımladığı ve öznenin de nesnenin de varoluşu kendi için ve kendi aracılığıyla sahiplendiğini bir doktrin olarak ortaya koyduğu doğruysa, kendine mal etmeyi de, bir sahiplenme formu olan bilgiyi kavradığımızdan daha fazla kavrayamayız; kendine mal etme de, bilgi de özne ile nesneyi bir süreliğine birleştiren dışsal münasebetler olarak kalırlar. Ne var ki tözsel varoluşun bilinen nesneye atfedilmek zorunda olduğunu daha önce gördük. Genel olarak mülkiyet için de aynı şey geçerlidir: kendi olarak varolan, kendini devamlılıkla, genel olarak zamansallık-dışında oluşuyla, varlık yeterliliğiyle, kısacası tözsellikle tanımlayan şey, sahiplenilen nesnedir. Şu halde *Unselbstständigkeit'ı,* sahiplenen öznenin tarafına yerleştirmek gerekir. Bir töz bir başka tözü kendine mal edemez ve eğer şeyler üzerinde belli bir "sahiplenilmişlik" niteliği fark ediyorsak, bunun nedeni, kökensel olarak, kendi-içinin kendi mülkiyetindeki kendindeyle olan içsel münasebetinin, kaynağını kendi-içinin varlık yetersizliğinden devşirmesidir.

Bilginin bilinen nesneyi etkilememesinde olduğu gibi, kendine mal etme ediminin de sahiplenilen nesneyi *gerçek anlamda* etkilemediği açıktır: bu nesne dokunulmamış olarak kalır (sahiplenilenin bir insan, bir köle, bir fahişe, vb. olması dışında). Ama bu sahiplenilmişlik niteliği onu yine de imlemi içinde *ideal yönden* etkiler: kısacası, onun anlamı, bu sahiplenmeyi kendi-içine yansıtmaktır.

Eğer sahiplenen ve sahiplenilen, kendi-içinin varlık yetersizliğinde temellenen içsel bir ilişkiyle birleşiyorlarsa, mesele, bunların oluşturdukları *çiftin* doğasını ve anlamını belirlemektir. Nitekim içsel ilişki sentetik olduğundan, sahiplenenin ve sahiplenilenin birleşmesini gerçekleştirir. Bu, sahiplenen ve sahiplenilenin ideal yönden tek bir gerçek oluşturdukları anlamına gelir. Sahiplenmek, kendine mal etme imi altında sahiplenilen nesneyle birleşmektir; sahiplenmek istemek, bu münasebet aracılığıyla bir nesneyle birleşmek istemektir. Böylece, özel bir nesneye duyulan arzu bu nesnenin basitçe arzu edilmesi değil, bu nesneyle "sahiplenen-sahiplenilen" birliğini oluşturacak içsel bir münasebet aracılığıyla birleşme arzusudur. *Sahip olma* arzusu, temelde, belli bir nesne karşısında belli bir *varlık ilişkisi* içindeki varlık arzusuna indirgenebilir.

Bu ilişkiyi belirlemede, bilimcinin, sanatçının ve sporcunun davranışları konusundaki daha önce yapılan açıklamalar bizim için çok yararlı olacaktır. Bu davranışların her birinde, kendine mal edici belli bir tavır keşfettik. Ve her bir durumda, kendine mal ediş şöyle bir olguyla belirginleşti: nesne bize hem öznel bir kendinden taşma, ortaya çıkma gibi, hem de bize kayıtsız olan bir dışsallıkla bizim münasebetimiz içindeymiş gibi görünüyordu. Dolayısıyla, *benimki, benin* mutlak içselliği ile *ben-olmayanın* mutlak dışsallığı arasındaki bir varlık ilişkisi olarak görünmüştü. Bu, aynı bağdaştırmacılık içinde, ben-olmayan haline gelen ben ve ben haline gelen ben-olmayandır. Ama bu münasebeti daha iyi betimlemek gerekir. Sahiplenme projesi içinde, kendisi olduğu imkândan bir hiçlik aracılığıyla ayrılmış bir "unselbstständig" kendi-içinle karşılaşırız. Bu imkân, nesneyi kendine mal etme imkânıdır. Bunun dışında, kendi-içine musallat olan bir *değerle* karşılaşırız; bu değer, mümkün olanın ve kendi imkânı olan kendi-içinin özdeşlik içinde birleşmesiyle gerçekleşecek eksiksiz varlığın (yani burada, eğer ben kendim ve mülkiyetim özdeş olanın ayrışmaz birliği içinde olsaydım gerçekleşecek olan varlığın) ideal göstergesi gibidir. Böylece, kendine mal etme, bir kendi-için ile somut bir

kendinde arasındaki varlık münasebetidir ve bu münasebet, o kendi-için ile sahiplenilen kendinde arasındaki özdeşleşmenin ideal ifadesinin tasallutu altındadır.

Sahiplenmek, bir şeyin *bana ait* olmasıdır, yani nesnenin varoluşuna özgü amaç olmaktır. Eğer sahiplenme tümüyle ve somut bir biçimde veriliyse, sahiplenilen nesnenin *varlık nedeni* sahiplenendir. Bu dolmakaleme sahip olmam şu anlama gelir: bu dolmakalem *benim için* varolmaktadır, *benim için* yapılmıştır. Zaten kökensel olarak, sahip olmak istediğim nesneyi benim kılan da benim. Yayım, oklarım, kendim için yaptığım nesneleri imlerler. İşbölümü, bu ilk münasebeti ortadan kaldırmaz ama silikleştirir. *Lüks,* bu münasebetin yozlaşmasıdır; lüksün ilkel formu içinde, *bana ait* insanlara (evimde doğmuş olan köleler, hizmetçiler) kendim için *yaptırmış olduğum bir* nesneyi sahiplenirim. Şu halde lüks, ilkel mülkiyete en yakın mülkiyet biçimidir bu ilkel biçimden sonra, kendine mal etmeyi kökensel olarak oluşturan *yaratım* münasebetini en iyi biçimde lüks gün ışığına çıkarır. Bu münasebet, işbölümünün en uç noktasına kadar götürüldüğü bir toplumda gizlenmiş, ama ortadan kaldırılmamıştır: sahiplendiğim nesne benim tarafımdan *satın alınmıştır.* Para, gücümü temsil eder; kendi başına sahiplenilmesinden çok, bir şeyleri sahiplenmeyi sağlayacak araç olması söz konusudur. Bu yüzden para, cimriliğin son derece özel durumu dışında, taşıdığı satın alma imkânı dolayısıyla silikleşir; para siliktir, nesneyi, somut şeyi gizlemeye yarar; yalnızca aktarıma bir varlığa sahiptir. Ne var ki *bana* yaratıcı bir güç gibi görünür: bir nesneyi satın almak, bu nesneyi yaratmak için geçerli olan sembolik bir edimdir. Bu yüzden para güçle anlamdaştır; yalnızca arzuladığımız şeyi gerçekten de bize sağlamaya elverişli olduğu için değil, ama asıl, arzumun arzu olarak etkinliğini temsil ettiği için. Tam da şeye doğru aşıldığı, ötesine geçildiği ve sadece *olaya karıştırıldığı* içindir ki, para, nesneyle aramda oluşturduğum sihirli bağı temsil eder. Para özneden nesneye giden *teknik* bağlantıyı ortadan kaldırır ve efsanedeki temenniler gibi, arzuyu dolayımsızcasına etkili kılar. Cebinizde para varken bir vitrinin önünde durun: orda sergilenen nesneler esasen yarı yarıya size aittir. Böylece, kendi-için ve dünyadaki nesnelerin eksiksiz derlemi arasında para aracılığıyla bir kendine mal etme bağı kurulur. Arzu olarak arzu, para aracılığıyla daha baştan şekil değiştirici ve yaratıcı olur. Böylece, sürekli bir sıradanlaşma içinde, özne ile nesne arasındaki yaratım bağı korunmuş olur.

Sahip olmak, her şeyden önce, *yaratmak* tır. Ve o zaman kurulan mülkiyet bağı sürdürülen bir yaratım bağıdır: sahiplenilen nesne, *benim* etrafımın formu içine benim tarafımdan yerleştirilir, varoluşu benim durumumla ve onun bizatihi bu durumla bütünleşmesiyle belirlenir. *Benim* lambam, yalnızca bu elektrik ampulü, bu abajur, bu ferforje ayaklık değildir: bu çalışma odasını, bu kitapları, bu masayı aydınlatmanın belli bir saklı gücüdür; gece çalışmamın, geç saatlere kadar okuma ya da yazma alışkanlıklarımla bağlantı halindeki belli bir ışıklı nüansıdır; lamba, kullanma tarzıma göre canlanır, renklenir, tanımlanır; lamba bu kullanma tarzıdır ve ancak bu yoldan varolur. Çalışma odamdan, çalışmamdan yalıtıldığı bir mağazada bir sürü satılık nesne arasına konduğunda radikal bir biçimde "sönmüştür", artık *benim* lambam değildir; hattâ genel olarak bir lamba bile değildir, kökensel maddeselliğine geri dönmüştür. Nitekim insani düzen içinde sahip olduklarımın varlığından ben sorumluyum. Mülkiyet aracılığıyla onları belli bir işlevsel varlık türüne kadar yükseltirim; sıradan *hayatım* bana yaratıcı olarak görünür, çünkü tam da mülkiyetin sürekliliğiyle, sahibi olduğum nesnelerin her birindeki *sahiplenilmişlik* niteliğini devam ettirir: benimle birlikte, etrafımdakilerin derlemini de varlığa sürüklerim. Eğer onlar benden kopartılırlarsa, tıpkı kolumun benden kopartıldığında ölmesi gibi ölürler.

Ama kökensel ve radikal yaratım münasebeti bir sudur etme [emanation] münasebetidir. Descartesçı töz teorisinin karşılaştığı güçlükler, bu münasebeti bize keşfettirmek için orta yerde durmaktalar. Yarattığım şey -eğer yaratmak derken, varoluşa madde ve form getirmeyi anlıyorsam- benim kendimdir. Eğer varolsaydı, mutlak yaratıcının dramı kendiden dışarı çıkmanın imkânsızlığı olurdu, çünkü yarattığı şey onun kendi kendisinden başkası olamaz: gerçekten de bu yaratılan, -formu ve maddesi *benden* olduğuna göre- nesnelliğini ve bağımsızlığını nereden devşirecektir? Yalnızca bir tür atalet, yaratılanı benim karşımda yeniden oluşturabilir; ama bizatihi bu ataletin devreye girebilmesi için, benim kesintisiz bir yaratım edimiyle yaratılanı varoluşta tutmam gerekir. Böylece, yalnızca kendine mal etme münasebetiyle nesneleri *yaratan* olarak göründüğüm ölçüde, *ben* bu nesnelerim. Dolmakalem ve pipo, giysi, çalışma odası, ev, *benim.* Sahiplenmelerimin tamamı varlığımın tamamını yansıtır. Ben *sahip olduklarımım.* Bu fincanın, bu biblonun üzerinde dokunduğum *benim.* Tırmandığım bu dağ, üstesinden geldiğim dağ olarak *benim;* ve onun

zirvesine çıktığımda, vadiye ve çevredeki doruklara bakan bu geniş bakış açısını çabalarım pahasına “edindiğim” zaman, ben bakış açışıyım; ben, ufka kadar genleşmiş olarak panoramayım, çünkü bu panorama yalnızca benim aracılığımla vardır, benim için vardır.

Ama yaratım ancak kendi hareketi aracılığıyla varolabilen silik bir kavramdır. Durdurulursa kaybolur. Kabul edilişinin en uç sınırlarında yok olur; onda ya yalnızca salt öznelliğimi bulurum ya da benimle artık hiçbir münasebeti olmayan çıplak ve kayıtsız bir maddesellikle karşılaşırım. *Yaratım* ancak bir terimden ötekine sürekli geçiş olarak kavranabilir ve ayakta kalabilir. Aynı beliriş içinde, nesnenin bütünüyle ben olması ve bütünüyle benden bağımsız olması *gerekir.* Sahiplenmede gerçekleştirdiğimizi sandığımız şey de işte asıl budur. Sahiplenilen nesne, sahiplenildiği ölçüde sürdürülen yaratımdır; ama yine de oradadır, kendi aracılığıyla varolur, kendinde olandır; ondan vazgeçtiğimde, varolmayı bırakmaz; ondan ayrıldığımda, çalışma mekânımda, odamda, dünyanın bu yerinde beni *temsil eder.* Kökenden itibaren, nüfuz eklemeyendir. Bu dolmakalem bütünüyle benim, öyle ki, onu *benim* edimim olan yazma ediminden bile ayıramam. Ama öte yandan, yine de el değmemiştir, *mülkiyetim* [ma propriete] onu değişime uğratmaz; mülkiyet benden ona uzanan ideal bir ilişkiden ibarettir. Bir bakıma, mülkiyetimin kullanıma doğru ötesine geçecek olursam bu mülkiyetten yararlanırım, ama onu seyretmek istersem, sahiplenme bağı silinir, sahiplenmenin ne anlama geldiğini artık anlamaz olurum. Pipo orada, masanın üstünde, bağımsız ve kayıtsızca durmaktadır. Onu elime alırım, yoklarım, kendine mal edişi gerçekleştirmek *için* onu seyrederim; ama bu davranışlar tam da bana bu kendine mal etme *hazzını* vermeye yönelik oldukları içindir ki hedeflerine ulaşamazlar, parmaklarımın arasında cansız bir tahta parçasından başka bir şey yoktur. Ben ancak *benim* olan nesnelerin bir hedefe doğru ötesine geçtiğim zaman, onları kullandığım zaman, onlara sahip olmanın hazzına varabilirim. Böylece, sürdürülen yaratım münasebeti, yaratılmış nesnelerin mutlak ve kendinde olarak bağımsızlığını da örtük bir çelişki olarak içinde barındırır. Sahiplenme büyülü bir münasebettir; ben sahip olduğum bu nesnelerim, ama dışarıda, kendimin karşısında öyleyim: onları benden bağımsızlarmış gibi yaratırım; sahip olduğum şey, benden her an kurtulan ve her an yarattığım bir kendinde gibi benim dışımda, her türlü öznelliğin dışında duran bendir. Ne var ki varlığını hep olmadığı şey aracılığıyla

duyuran bir eksik gibi, tam da benim dışımda, ötelerde olduğu için, onu sahiplendiğim zaman, sahiplenilen nesne lehine kendimi yabancılaştırırım. Sahiplenme münasebeti içinde güçlü terim, sahiplenilen şeydir; ben onun dışında sahiplenen bir hiçlikten başka bir şey değilim, sıradan bir sahiplenmeden, yeterliliği de tamlığı da oradaki o nesnenin içinde olan bir eksikten, bir yetersizlikten başka bir şey değilim. Sahiplenmede kendinde olarak varolduğum ölçüde kendi kendimin temeliyim: nitekim sahiplenme sürdürülen yaratım olduğunda, sahiplenilen nesneyi de kendi varlığında benim tarafımdan temellendirilen nesne olarak kavrarım; ama yaratım kendinden taşma, südur etme [emanation] olduğunda, bu nesne bir yandan bende emilip dağılır, benden ibarettir; öte yandan, kökende kendinde olarak ben-olmayandır, karşımdaki nesnel, kendinde, devamlı, nüfuz edilemez, bana nispeten dışsallık, kayıtsızlık münasebeti içinde varolan bendir. Böylece, kendime nazaran kayıtsız ve kendinde gibi varolduğum ölçüde, kendimin temeliyim. Oysa bu, tam da kendi-için-kendindenin projesidir. Çünkü bu ideal varlık, kendi-için olan olarak, kendi kendisinin temeli olan bir kendinde olarak, ya da kökensel projesi bir varlık tarzı değil de bir varlık olan, tam da kendisi olduğu kendinde-varlık olan bir kendi-için olarak tanımlanır. Görüldüğü gibi, kendine mal etme, kendi-için açısından ideal olanın *sembolünden* ya da değerden başkaca bir şey değildir. Sahiplenen kendi-için ile sahiplenilen kendindenin oluşturduğu çift, kendi kendisini sahiplenmek üzere olan ve sahiplendiği şey de kendi yaratısı olan varlık için, yani Tanrı için geçerlidir. Sahiplenen böylece kendinde varlığıyla, dışarı-varlığıyla doyuma ulaşmayı hedefler. Sahiplenme aracılığıyla, başkası-için gibi düşünülebilecek bir nesne-varlık yakalarım. Bizatihi bu yüzden başkası beni şaşırtamaz: başkasının belirlemesini sağlamak istediği varlığa ve başkası-için-ben olan varlığa ben esasen sahibim, onunla doyuma ulaşıyorum. Böylece, sahiplenme ayrıca *başkasına karşı* da bir savunmadır. Benimki, kendisinin özgür temeli olduğum, öznel-olmayan olarak bendir.

Bununla birlikte, bu ilişkinin *sembolik* ve *ideal* olma olgusu üzerinde fazlaca diretilemez. Kendi kendimin temeli olmak şeklindeki kökensel arzumu kendime mal etme edimi aracılığıyla tatmin ederken, Freud'un, bir askerin Çarı (yani babasını) öldürdüğünü düşleyerek Oidipus kompleksini tatmin eden hastasından daha fazla bir şey yapmış olmam. O nedenledir ki *mülkiyet,* sahip olana hem bir kalemde, sonsuza kadar verilmiş gibi, hem de

gerçekleşmek için zamanın sonsuzluğunu gerektirirmiş gibi görünür. *Kullanmaya* ilişkin davranışların hiçbiri kendine mal etme zevkini gerçek anlamda vermez; kendine mal edici daha başka davranışlara gönderir ve bunların her biri yalnızca büyüleyici bir değere sahiptir. Bir bisiklete sahip olmak, önce ona bakabilmektir, sonra ona dokunabilmektir. Ama dokunmanın kendisi de yetersiz görünür; gerekli olan, gezmek için bisiklete binebilmektir. Ne var ki bu nedensiz gezinti bile yetersizdir; bisikleti uzun mesafeleri katedebilmek için kullanmak gerekir. Ve bu da bizi daha uzun, daha eksiksiz kullanımlara, Fransa içinde uzun yolculuklara gönderir. Ne var ki bu yolculuklar da bin türlü kendine mal edici tutum ve davranış halinde ayrışacak ve her biri ötekilere gönderecektir. Sonuçta, öngörülebileceği üzere, bisikletin bana ait olması için gereken parasal karşılığı ödemem yettiği halde, bu sahiplenmeyi gerçekleştirmek için bütün yaşamım gerekecektir; nesneyi elde ederken hissettiğim şey de aslında budur: sahiplenme ölümün hep tamamlanmamış kıldığı bir girişimdir. Şimdi onun anlamını kavrıyoruz: kendine mal etme aracılığıyla sembolize edilen ilişkiyi gerçekleştirmek imkânsızdır. Kendine mal etmenin kendinde hiçbir somut yanı yoktur. Gerçek bir etkinlik (yemek, içmek, uyumak, gibi), tikel bir arzuyu bile sembolize edecek bir etkinlik değildir. Tersine, yalnızca sembol vasfıyla varolur, ona imlemini, tutarlılığını, varoluşunu kazandıran sembolizmidir. Dolayısıyla bu etkinlikte, sembolik değeri dışında olumlu bir haz bulunamaz; bu etkinlik yalnızca üstün bir hazzın (kendi kendisinin temeli olan varlığın hazzı) işaretidir ve bu işaret de bu hazzı gerçekleştirmeye yönelik, kendine mal edici bütün tutum ve davranışların her zaman ötesindedir. Bir nesneyi *sahiplenmenin* imkânsızlığının kabulüdür ki, aslında, kendi-içini o nesneyi *yok etmeye* yönelik şiddetli bir isteğe sürükler. Yok etmek, bende emilip dağılmaktır, yok edilen nesnenin kendinde-varlığı ile yaratımda olduğu kadar derin bir münasebet sürdürmektir. Ateşe verdiğim çiftliği yakan alevler, yavaş yavaş çiftliğin benim kendimle kaynaşmasını gerçekleştirir: çiftlik yok olurken, *ben* halinde değişir. Aynı anda, yaratımın varlık ilişkisini yeniden, ama tersine çevrilmiş olarak bulurum: yanan samanlığın temeliyim; bu samanlık benim, çünkü onun varlığını yok etmekteyim. Yok etme edimi -belki de yaratımdan da daha incelikli bir şekilde- kendine mal etmeyi gerçekleştirir, çünkü yok edilen nesne kendini nüfuz edilmez olarak göstermek üzere artık orada değildir. *Olmuş olduğu* kendindenin nüfuz edilmez ve yeterli varlığına

sahiptir; ama aynı zamanda da, ben olan hiçliğin görünmezliğine ve saydamlığına sahiptir, çünkü *artık yoktur.* Kırdığım bardak şu masanın üstünde "idi" ve hâlâ oradadır, ama mutlak bir saydamlık gibi oradadır; bütün varlıkları bu saydamlığın içinden görürüm; filmcilerin üstüste bindirme işlemiyle vermeye çalıştıkları izlenim budur: bardak, kendindenin onarılmazlığına sahip olmakla birlikte bir bilince benzer. Aynı zamanda da olumlu yönden benimdir, çünkü yok edilen nesneyi kendini yok etmekten alıkoyan tek olgu, ne idiysem onu daha olacak olmamdır: kendimi yeniden yaratmak suretiyle onu yeniden yaratırım; böylece, yok etmek, *herkes için* varolan şeyin varlığının tek sorumlusu olarak kendini üstlenmek suretiyle yeniden yaratmaktır. Dolayısıyla yok etme eylemini de kendine mal edici tutum ve davranışlar arasına yerleştirmek gerekir. Zaten, kendine mal edici davranışlardan birçoğu, bir yandan da yıkıcı bir yapıya sahiptir: kullanmak, eskitmektir. Bisikletimi *kullanırken,* onu *eskitirim,* yani kendine mal edici sürekli yaratım, kısmi bir yok edişle belli olur. Bu eskime, saklıkla yararcı nedenlerle acı verebilir, ama çoğu durumda gizli bir sevince, neredeyse bir zevke yol açar: çünkü *bizden gelir,* biz *tüketiriz.* Fark edileceği gibi, "tüketim" deyimi hem kendine mal edici bir tahribatı, hem de beslenmeci bir zevki gösterir. Tüketmek, yok etmek ve yemektir; eklenmek suretiyle tahrip etmektir. Bisikletimin pedallarını çevirirken, onun lastiklerini eskittiğim için canım sıkılabilir, çünkü yeni lastikler bulmak zordur; ama bedenimle gerçekleştirdiğim doyum imgesi, tahripkâr bir kendine mal edişin, bir "yaratım-tahrip" işleminin imgesidir. Yolda kayan, beni taşıyan bisiklet, bizatihi hareketiyle yaratılır ve benimki kılınır; ama bu yaratım, nesneye ilettiği sürekli ve hafif eskime aracılığıyla derinlemesine bir biçimde nesnenin içine kazınır ve bu, kölenin kızgın demirle dağlanmasına benzer. Nesne bana aittir, çünkü onu eskitmiş olan benim; *benimki*nin eskimesi, yaşamımın tersidir[153].

Bu açıklamalar, örneğin *cömertlik* [generosite] gibi genellikle indirgenemez olarak düşünülen bazı duyguları ya da tutum ve davranışları daha iyi anlamaya imkân verecektir. Gerçekten de *bağış* [don], tahribin ilkel bir biçimidir. Örneğin, potlaçın muazzam miktarlardaki malın tahribini içerdiği bilinir. Bu tahribat başkasına meydan okumadır, onu zincirler. Bu düzeyde, nesnenin tahrip edilmiş ya da başkasına verilmiş olması fark etmez: potlaç her iki yoldan da başkasının tahribi ve zincirlenmesidir.

Nesneyi ortadan kaldırarak yok ettiğim kadar, vermek suretiyle de yok ederim; onu kendi varlığı içinde derinlemesine bir biçimde oluşturan *benimki* olma niteliğini ortadan kaldırırım, onu gözümün önünden çekerim, onu -masama, odama nispetle- *namevcut* halinde oluştururum; *geçmiş* nesnelerin ondaki hayaletimsi ve saydam varlığını yalnızca ben muhafaza ederim, çünkü ben, varlıkların ortadan kalktıktan sonra fahri bir varoluşu devam ettirmelerine aracı olanım. Böylece cömertlik, her şeyden önce tahrip işlevidir. Bazı insanları bazı anlar sarıveren verme hırsı, her şeyden önce, yok etme hırsıdır, böylesi bir hırsa kapılan kişi açısından verme hırsı, nesnelerin kırılıp dökülmesine eşlik eden bir “sevgi”yle *eşdeğerdir.* Ama cömertliğin temelindeki bu yok etme hırsı, sahiplenme hırsından başka bir şey değildir. Terk ettiğim her şeyle, verdiğim her şeyle, bunları bağışlamış olmamdan ötürü daha yüksek bir tarzda tatmin olurum; bağış, zorlu ve kısa, neredeyse cinsel bir tatmindir: vermek, verilen nesneden sahiplenici bir tarzda zevk almaktır, tahripkâr-kendine-mal-edici bir temastır. Ama bağış, aynı zamanda bağış yapılanı da büyüler. Bağışımla, benim artık istemediğim, ortadan kalkıncaya-kadar sahiplenmiş olduğum ve sonuç olarak geriye yalnızca bir imgesi kalmış olan bu beni, bağış yapılan kişiyi, sürdürülen bir yaratımla yeniden yaratmaya, varlıkta tutmaya mecbur etmiş olurum. Vermek, kullaştırmaktır. Bağışın bu yönü burada bizi ilgilendirmiyor, çünkü bu, özellikle başkası ile münasebetlerin alanına girer. Biz, cömertliğin indirgenemez olmadığını göstermek istiyoruz: vermek, tahrip ederek kendine mal etmek ve bu tahribatı başkasını kullaştırmak için kullanmaktır. Şu halde cömertlik, başkalarının varoluşuyla yapılandırılmış bir duygudur ve *tahribat aracılığıyla kendine mal etmeye* yönelik bir tercihi gösterir. Bu yoldan, bizi kendindeden çok *hiçliğe* doğru yönlendirir (söz konusu olan bir kendinde hiçliğidir ve onun kendisi de elbette kendindedir, ama hiçlik olarak, kendi kendisinin hiçliği olan varlığı sembolize edebilir). Dolayısıyla varoluşsal psikanaliz eğer bir öznede *cömertliğin* kanıtına rastlarsa, bunun kökensel projesini daha uzaklarda aramak ve öznenin neden yaratım yerine tahribat aracılığıyla kendine mal etme yolunu seçmiş olduğunu sorgulamak zorundadır. Bu sorunun cevabı, incelenen *kişiyi* oluşturan şeyi, onun varlıkla kökensel ilişkisini ortaya çıkartacaktır.

Bu gözlemler kendine mal edici bağın *ideal* özelliğini ve kendine mal edici her türlü davranışın sembolik işlemini aydınlığa çıkartmaktan başkaca bir şeyi hedeflemiyorlardı. Şunu da eklemek gerekir ki, sembol öznenin

kendisi tarafından çözülmüş değildir. Bu durum, sembolleştirmenin bir bilinçaltında hazırlanacak olmasından değil, dünya-içinde-varlığın bizatihi yapısından ileri gelir. Nitekim aşkınlığa ayırdığımız bölümde, dünya içindeki aletler düzeninin benim imkânlarımın, yani olduğum şeyin, kendindenin içinde atılımda bulunulan imgesi olduğunu, ama bu dünyasal imgeyi asla çözemediğimi, çünkü benim kendim için bir nesne taslağı gibi olabilmemin düşünümsel bölünüp çoğalmayla gerçekleştiğini görmüştük. Böylece, kendilik çevrimi konuşlandırıcı-olmadığından ve bunun sonucunda, olduğum şeyin duyurusu tematik olmadığından, dünyanın bana gönderdiği ve benim kendimin "kendinde-varlığı" *bilgimden* gizlenmemiş olamaz. Kendimi, ancak onu doğuran yaklaşık [approximative] eylemde ve bu eylem aracılığıyla bu kendinde-varlığa uyarlayabilirim. Öyle ki, sahiplenmek, sahiplenilen nesne ile özdeşleştirici bir yaratım-tahribat münasebeti içinde olunduğunu bilmeyi asla imlemez, ama tam da *bu münasebetin içinde olmayı*, ya da daha iyisi, *bu münasebet olmayı* imler. Ve sahiplenilen nesne, bizim açımızdan, dolayımsızcasına kavranabilen ve onu bütünüyle dönüştüren bir niteliğe -*benimki* olma niteliğine- sahiptir, ama bu nitelik kendi kendisinde kesinlikle çözülemezdir, eylemin içinde ve eylem aracılığıyla açığa çıkar, özel bir imlem taşıdığını gösterir, ne var ki nesne karşısında belli bir mesafe almak ve onu temaşa etmek istediğimiz anda da, bu nitelik derin yapısını ve imlemini açığa çıkarmaksızın eriyip gider. Gerçekten de, bu mesafe alış, kendine mal edici bağlantıyı kendiliğinden tahrip eder: önceki anda, ideal bir bütünlük içinde angajeydim ve tam da kendi varlığım içinde angaje olduğum için, bu varlığı bilemiyordum; sonraki anda, bütünlük bozulmuştur ve bazı hastaların kendilerine rağmen yaptıkları ve kişiliksizleştirme [depersonnalisation] diye adlandırılan temaşacı deneyimde açıkça görüldüğü gibi, bu bütünlüğü bileştirmiş olan ayrık parçalar üzerinde onun anlamını keşfedemem. Şu halde, genel ve soyut anlamını ontoloji aracılığıyla belirleyegeldiğimiz bu kendine mal edici sentezin her tikel durumdaki imlemini kendimize göstermek için varoluşsal psikanalize başvurmak zorundayız.

Geriye sahiplenilen nesnenin imleminin genel olarak belirlenmesi kalıyor. Bu araştırma kendine mal edici proje üzerindeki bilgilerimizi tamamlayacaktır. Dolayısıyla soralım: kendimize mal etmeye çalıştığımız nedir?

Kolayca görüleceği üzere, bir yandan, soyut alanda, kökensel olarak nesnenin varlık tarzından çok bu nesnenin varlığının kendisini sahiplenmeyi hedefleriz -gerçekten de, onu kendinde-varlığın somut temsilcisi vasfıyla kendimize mal etmek isteriz, yani varlığı ideal yönden bizzat biz olduğu ölçüde kendimizi onun varlığının temeli olarak kavramak isteriz- öte yandan ve ampirik yönden, kendine mal edilen nesne *yalnız kendisi için*, ya da bireysel kullanımı için asla değer taşımaz. Hiçbir tekil kendine mal etme edimi, tanımlanmamış uzantıları dışında anlam taşımaz; sahip olduğum dolmakalem, bütün dolmakalemlere değerdir; ona sahip olmak dolayısıyla sahip olduğum şey, dolmakalemler sınıfıdır. Ama bunun dışında, onda sahip olduğum şey, yazı yazma, belli bir biçimde ve belli bir renkte (çünkü aletin kendisini ve kullandığım mürekkebi birbirine bulaştırırım) çizgiler çizme imkânıdır: bu çizgiler, renkleriyle, doğrultularıyla bu dolmakalemde yoğunlaşmıştır, tıpkı özel direnci, kokusu, vb. ile kâğıdın da onda yoğunlaşmış olması gibi. Sahiplenmenin *her türlüsünde* Stendhal'in yalnızca aşk konusunda betimlemiş olduğu kristalleştirici sentez oluşur. Sahiplenilen ve dünyanın fonu üzerinden yükselen her nesne, bütünüyle dünyayı gösterir, tıpkı sevilen kadının da, ortaya çıktığında, gökyüzünü, kumsalı, onları çevreleyen denizi göstermesi gibi. Dolayısıyla bu nesneyi kendine mal etmek, sembolik olarak dünyayı kendine mal etmektir. Bunu herkes kendi deneyimine atıfla bilebilir; ben kendi hesabıma kişisel bir örneği aktaracağım; kanıtlamak için değil, ama okurun sorgulamasını yönlendirmek için.

Bundan birkaç yıl önce, bir daha tütün içmemeye karar verecek oldum. Başta zorlu bir mücadele gerekti ve işin doğrusu, beni yitireceğim tütün *zevkinden* çok tütün içine ediminin *anlamı* kaygılandırıyordu. Tam bir kristalleşme süreci oluşmuştu: bir şeyler seyrederken, sabahları çalışırken, akşamları yemekten sonra tütün içiyordum ve bana öyle geliyordu ki, tütün içmeyi bırakmakla seyirin ilginçliğini, akşam yemeğinin tadını, sabah çalışmasının taze canlılığını kopartıp atacaktım. Gözüme çarpacak beklenmedik olay hangisi olursa olsun, onu tütün içerek karşılayamadığım sürece her olay sanki temelli olarak yoksunlaşacaktı. Tütün-içen-ben-tarafından-rastlanmış-olmaya-elverişli-olmak: şeylerin üzerine tümel bir biçimde yayılmış olan somut nitelik işte buydu. Bana öyle geliyordu ki, bu niteliği şeylerden kopartıp alacaktım ve bu tümel yoksunluğun ortasında yaşamak için çabalamaya eskisi kadar değmeyecekti. Oysa tütün içmek,

tahripkâr bir kendine mal edici tepkidir. Tütün “kendine mal edilen” varlığın sembolüdür, çünkü tütün bir tür “sürdürülen tahribat” aracılığıyla, nefesimin tartımı boyunca yok edilir, bana geçer ve bende uğradığı değişiklik, sembolik olarak, duman halinde tükenen katının dönüşümünde tezahür eder. Tütün içerek seyredilen manzaranın bu yakıcı küçük kurbanla bağlantısı, biraz önce gördüğümüz üzere öyleydi ki, bu yakıcı kurban, tütün içilerek seyredilen manzaranın sembolü gibiydi. Dolayısıyla, tütün içerek kendine mal etmedeki tahripkâr tepki, sembolik olarak, bütün dünyayı kendine mal ederek tahrip etmekle eşdeğerdeydi. İçtiğim tütünle birlikte yanan, duman olarak içe çekilen, bana dahil olmak için duman halinde emilip dağılan şey dünyaydı. Kararımda diretmek için bir tür kristalleştirmenin tersini gerçekleştirmek zorunda kaldım, yani, fazlaca farkına varmaksızın, tütünü artık kendi kendisinden başkaca bir şey olmamaya, kavrulan bir ot olmaya indirgedim; onun dünya ile sembolik bağlarını kestim, pipom olmaksızın düşündüğümde de tiyatro oyunundan, manzaradan, okuduğum kitaptan hiçbir şeyi kopartmış olmayacağıma kendimi inandırdım, yani bu nesneleri sahiplenmenin, o kurbansal törenden daha başka kiplerine başvurdum. Buna ikna olduğum anda, pişmanlığım pek az bir şeye indirgendi: dumanın kokusunu, parmaklarım arasındaki piponun sıcaklığını, vb. bir daha hissedemememe üzüldüm. Ama aynı anda pişmanlığım da eli kolu bağlanmış ve oldukça tahammül edilebilir hale gelmiş oldu.

Böylece, bir nesnede kendimize mal etmek istediğimiz şey, esas itibariyle onun varlığıdır ve dünyadır. Kendine mal etmenin bu iki amacı aslında bir ve aynıdır. Fenomenin arkasından, fenomenin varlığını sahiplenmeye çalışırım. Ama daha önce gördüğümüz gibi, varlık fenomeninden çok farklı olan bu varlık, kendinde-varlıktır, yoksa yalnızca falan tikel şeyin varlığı değildir. Bunun nedeni, burada tümele doğru bir geçiş olması değil, asıl somut çıplaklığı içinde düşünülen varlığın bir anda bütünlüğün varlığı haline gelmesidir. Böylece, sahiplenme münasebetini açıkça görüyoruz: sahiplenmek, tikel bir nesne üzerinden dünyayı sahiplenmek istemektir. Ve sahiplenme, kendini, bir varlığın -bu varlık ideal yönden biz kendimiz olduğunda- temeli olmak vasfıyla kavramak için gösterilen çaba olarak tanımlandığından, her sahiplenici proje kendi-içini dünyanın temeli ya da kendindenin somut bütünlüğü olarak oluşturmayı -ve bu bütünlüğü de, bütünlük olarak, kendindenin kipinde varolan kendi-içinin

kendisi olduğu ölçüde oluşturmayı- hedefler. Dünyanın-içinde olmak, dünyayı sahiplenmeye doğru atılımda bulunmaktır, yani bütün dünyayı, kendi-içinin kendi-için-kendinde haline gelmek için eksikliğini duyduğu şey olarak kavramaktır; bir bütünlüğe angaje olmaktır; bu bütünlük tam da ideal, ya da değer, ya da bütünleştirilmiş bütündür ve ne ise onu daha olacak olan bütünlüğü bozulmuş bütün olarak kendi-için ile ne ise o olan kendindenin bütünlüğü olarak dünyanın kaynaşmasıyla ideal yönden kurulur. Nitekim şunu iyi anlamak gerekir ki, kendi-içinin projesi bir akıl varlığı değildir, yani daha sonra varoluş kazandırmak *üzere önceden* -biçimi ve maddesiyle- tasarlanan bir varlığı temellendirmek değildir: böyle bir varlık gerçekten de salt bir soyut, bir tümel olur; kavranışı dün-ya-içinde-varlıktan önce olamaz, tam tersine bu varlığı varsayar, tıpkı, kendi-içinin ilk başta yer alan oradaki-varlık'ındaki "oradaki" olan en üstün derecede somut ve önceden mevcut bir varlığın, yani dünyanın varlığının preontolojik kavranışmı varsayması gibi; kendi-için, önce tümeli düşünmek daha sonra da kendini kavramlar olarak belirlemek için değildir: kendi-için kendi seçimidir ve bu seçim soyut olamaz, aksi takdirde kendi-içinin bizatihi varlığı soyut olur. Kendi-içinin varlığı bireysel bir serüvendir ve seçim de somut olmanın bireysel seçimi olmak zorundadır. Bu, daha önce gördüğümüz üzere, genel olarak *durum* için geçerlidir. Kendi-içinin seçimi her zaman benzersiz tekilliği içindeki somut durumun seçilmesidir. Ama bu, yapılan seçimin ontolojik anlamı için de geçerlidir. Kendi-içinin *varlık* projesi olduğunu söylerken, onun, olmaya doğru atılımda bulunduğu kendinde-varlığı belli bir türden bütün varolanlar için ortak olan bir yapı gibi tasarladığını söylemiyoruz: daha önce gördük, kendi-içinin projesi hiçbir biçimde bir kavrayış değildir. Olmaya doğru atılımda bulunduğu şey ona en üstün derecede somut bir bütünlük olarak görünür: *bu* varlıktır. Ve hiç şüphe yok ki bu projede tümelleştirici bir gelişmenin imkânları öngörülebilir; ama bu, bir âşığın bütün kadınları sevdiğini ya da tek bir kadında bütün kadınları sevdiğini söylemek gibi bir şeydir. Temeli olmaya doğru atılımda bulunduğu bu somut varlık, biraz önce gördüğümüz üzere, somut olduğu için *kavranmış* olamadığından, *imgelenmiş* de olamazdı, çünkü imgelem hiçliktir ama bu varlık en üstün dereceden varlıktır. Onun *varolması*, yani *onunla karşılaşılmış olması* ama bu karşılaşmanın da kendi-içinin yaptığı seçimle bir ve aynı olması gerekir. Kendi-için bir seçim-karşılaşmadır, yani kendini karşılaştığı varlığı temellendirme seçimi olarak

tanımlar. Bu demektir ki, bireysel girişim olarak kendi-için, *bu dünyanın* bireysel varlık bütünlüğü olarak seçilmesidir; kendi-için bu dünyayı mantıkî bir tümelliğe doğru değil, aynı dünyanın yeni ve varlığın kendi-için tarafından kendinde temellendirildiği somut bir "durumuna" doğru ötesine geçer, yani varolan-somut-varlığın-ötesindeki-somut-bir-varlığa doğru dünyanın ötesine geçer. Böylece dünya-içinde-olmak bu dünyayı sahiplenme projesidir ve kendi-içine musallat olan değer de, *buradaki-bu* kendi-için ile *buradaki-bu* dünyanın sentetik işleviyle oluşturulan bireysel bir varlığın somut ifadesidir. Gerçekten de, varlık, nerede olursa olsun, nereden gelirse gelsin ve ne yönden düşünülürse düşünülsün, ister kendinde olsun, ister kendi-için olsun ya da kendi-için-kendindenin imkânsız ideali olsun, birincil olumsallığı içinde bireysel bir serüvendir.

Böylece, olmak ve sahip olmak kategorilerini birleştiren ilişkileri tanımlayabiliriz. Arzunun kökensel olarak olmak arzusu ya da sahip olmak arzusu olabildiğini gördük. Ama sahip olmak arzusu indirgenemez değildir. Olmak arzusu doğrudan doğruya kendi-içine yöneldiği ve ona, aracısız olarak kendi-için-kendinde olma vasfını kazandırmaya doğru atılımda bulunduğu halde, sahip olmak arzusu kendi-içini dünya üstünde, dünyanın içinde ve dünya boyunca hedef alır.

Sahip olma projesi dünyayı kendine mal etmek suretiyledir ki olmak arzusuyla, varlık arzusuyla aynı değeri gerçekleştirmeyi hedefler, O nedenle, analiz yoluyla farklılaştırılabilen bu arzular, gerçekte birbirinden ayrılmaz: bir sahip olma arzusuyla eşleşmeyen olmak arzusuna da, bunun tersine de rastlanmaz; aslında aynı hedefe dönük iki yönlü dikkat, ya da dilerseniz, aynı bir temel durumun iki yorumu söz konusudur; bunlardan biri kendi-içine dönüşsüz olarak varlık kazandırmaya yönelir, öteki de kendilik devresini [circuit de l'ipseite] kurar, yani dünyayı kendi-için ile varlığı arasına sıkıştırır. Kökensel duruma gelince, bu, ben olan, yani kendimi oldurduğum varlık eksikliğidir. Ama benim kendime göre eksiklik kıldığım varlık, tam da kesin biçimde bireysel ve somuttur: *esasen varolan* ve *onun* eksikliği olarak ortasında belirdiğim varlıktır. Böylece ben olan hiçlik bile, bir başkası değil de *bu* hiçleniş olarak, bireysel ve somuttur.

Her kendi-için özgür seçimdir; edimlerinden her biri, en önemsizi de en önemlisi de, bu seçimi dile getirir ve bu seçimden yayılır; işte bu, özgürlüğümüz olarak adlandırdığımız şeydir. Şimdi bu seçimin *anlamını* kavramış olduk: bu seçim, kâh doğrudan, kâh dünyanın kendine mal

edilmesiyle, ya da daha doğrusu her ikisiyle birlikte, olmak seçimidir. Nitekim özgürlüğüm Tanrı olma seçimidir ve bütün edimlerim, bütün projelerim, bu seçimi dile getirir ve onu binlerce tarzda yansıtırlar, çünkü sonsuz sayıda olmak ve sahip olmak tarzı vardır. Varoluşsal psikanalizin hedefi, bu ampirik ve somut projeler içinde, her bir kişinin kendi varlığı konusundaki kökensel seçim tarzını yakalamaktır. Geriye, dünyayı neden şu ya da bu tikel *buradaki* arasında sahiplenmeyi seçtiğimi açıklamak kalıyor. Bu konuda, özgürlüğün kendine özgü yapısının esasen burada olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, nesnenin kendisi indergenemez değildir. Biz, nesnenin varlık tarzı, ya da niteliği içinde *varlığını* hedefleriz. Ve nitelik -özellikle de maddi nitelik, suyun akışkanlığı, taşın yoğunluğu, vb.- varlık tarzı olduğundan, olmak tarzı olduğundan, varlığı belli bir şekilde şimdileştirmekten, mevcutlaştırmaktan başka bir şey yapmaz. Şu halde seçtiğimiz şey, varlığın belli bir tarzda keşfedilmesi ve kendini sahiplendirmesidir. Sarı ve kırmızı, domatesin ya da mercimeğin tadı, pürtüklü ve yumuşak bizim için hiçbir biçimde indirgenemez veriler değildirler: bunlar, bizim gözümüzde, varlığın kendine verecek olduğu belli bir tarzı sembolik olarak gösterirler ve biz, varlığın şu ya da bu tarzda bunlarda yüze çıkmasına bakarak tepkimizi tiksinme ya da arzu şeklinde gösteririz. Varoluşsal psikanaliz niteliklerin *ontolojik anlamını* ortaya çıkartmakla yükümlüdür. Örneğin, şiirsel "hayallerin" kimi değişmezleri (Rimbaud'da "jeolojik olan", Poe'da suyun akışkanlığı), ya da sadece her bir kişinin *zevkleri*, kendi tarzlarında bütün bir "Weltanschauung"u,[154] bütün bir varlık seçimini sembolize ettikleri ve onları kendinin kılan kişinin gözünde *besbelliliklerinin* buradan kaynaklandığı düşünülmeksizin tartışılmaması gerektiği söylenen o zevkler, işte ancak bu yoldan -cinsellik üzerinde yürütülen birtakım düşüncelerle değil- açıklanacaktır. Dolayısıyla, varoluşsal psikanalizin bu özel ödevini, ilerideki araştırmalar için öneri olarak, burada ana hatlarıyla göstermemiz gerekir. Çünkü özgür seçim, tatlıdan ya da acıdan, vb. alınan zevk düzeyinde değil, varlığın tatlı, acı, vb. *içinde ve aracılığıyla* açığa çıkan veçhesinin seçimi düzeyinde indirgenemezdir.

III. VARLIĞIN AÇINLAYICISI OLARAK NİTELİĞE DAİR

Söz konusu olan, basitçe, şeylerin psikanalizine girişmektir. Bu da G. Bachelard'ın, son kitabı *L'eau et les* reves'de[155] [*Su ve Düşler*] büyük bir ustalıkla denediği şeydir. Bu kitap büyük vaatler içermektedir; özellikle de, "maddi imgelem" [imagination materielle] gerçek bir keşiftir. Aslında, bu *imgelem* terimi bize uygun görünmüyor, keza, şeylerin ve onların jelatinimsi, katı ya da akışkan maddelerinin arkasında, bunlara yansıtacağımız "imgeler" arama girişimi de. Başka bir kitabımızda[156] kanıtladığımız gibi, algının imgelemle hiçbir ortak yanı yoktur: tersine, algı hayal gücünü, imgelemi, imgelem de algıyı kesin bir biçimde dışlar. Algılamak, imgeleri duyular aracılığıyla bir araya getirmek değildir: çağrışımcı [associationniste] kökenli bu tezlerin tümüyle kovulmaları gerekir; bunun sonucunda, psikanaliz imgeler aramak zorunda kalmayacak, ama asıl, gerçekten de şeylere ait olan *anlamları* belirtikleştirmeye çalışacaktır. Hiç şüphe yok ki, *yapışkanın, yapıştıranın,* vb. "insani" *anlamı* kendindeye ait değildir. Ama daha önce gördük, gizilgüçlülükler de ona ait değildirler ama yine de dünyayı oluşturanlar bunlardır. *Maddi* imlemler, karlı tepelerin, pütürlünün, sıkışmışın, yağlının, vb. insani anlamı, dünya kadar ve ne daha az ne daha fazla *gerçek*tir, dünyaya gelmek, bu imlemlerin ortasında belirmektir. Ama hiç şüphesiz basit bir terminoloji farkı söz konusudur; G. Bachelard daha cesur görünür, derslerinde bitkilerin psikanalizini yapmaktan söz ettiğinde ya da kitaplarından birine *Psychanalyse du feu [Ateşin* Psikanalizi] başlığını koyduğunda, düşüncesinin temelini ifşa eder gibidir. Gerçekten de, *özneyi değil* de şeyleri çözmek üzere, önceden özneye herhangi bir göndermeyi varsaymayan nesnel bir yöntem uygulamak söz konusudur. Söz gelimi, karın nesnel anlamlılığını belirlemek istediğimde, onun, örneğin, belli ısılarda eridiğini ve karın bu eriyişinin onun ölümü olduğunu görürüm. Burada sadece nesnel bir saptama söz konusudur. Ve bu erimenin imlemini belirlemek istediğimde, bunu daha başka varoluş bölgelerinde konumlanan ama aynı biçimde nesnel, aynı biçimde aşkın olan ve *eridiklerini* söyleyebileceğim daha başka nesnelerle, fikirlerle, dostluklarla, kişilerle kıyaslamam gerekir (para ellerimin arasında erir; yüzerken suda *eririm-*, bazı fikirler -nesnel toplumsal imlemler anlamında- "kartopu gibi" büyürken bazıları *eririrler*[157]*; nasıl da* zayıflamış, nasıl da erimiş), böylece hiç şüphesiz varlığın bazı formlarını bazı başka formlarına bağlayan belli bir münasebet elde ederim.

Eriyen karın daha gizemli bazı başka erimelerle kıyaslanması (örneğin, bazı eski söylencelerin içerikleriyle: Grimm'in masallarındaki terzi, bir peyniri avuçları arasına alır, çevresindekileri bunun bir taş olduğuna inandırır, sonra onu öyle bir sıkar ki peynirin içerdiği süt damla damla akar; kendisini seyredenler bir taşın suyunu çıkardığını, ondaki sıvıyı dışa vurduğunu sanırlar), Audiberti'nin sütün gizli karalığından söz ettiği anlamda, bizi, katılarda içerilmiş gizli bir akışkanlık konusunda bilgilendirebilir. Meyvelerin suyu ve insanın kanıyla -bu da aynı biçimde bizim gizli ve yaşamsal akışkanlığımız gibi bir şeydir- kıyaslanması gereken bu akışkanlık, bizi, *pütürlü sıkılığın (salt kendindenin* belli bir varlık niteliğini göstermek üzere) bir çeşit *homojen ve farklılaşmamış akışkanlık* (salt kendindenin başka bir varlık niteliği) halinde başkalaşmasının devamlı imkânına gönderir. Ve burada, sürekli olan ile kesikli olanın, dünyanın dişi ve eril kutuplarının, diyalektik gelişimini sonradan kuantum teorisinde ve dalgalar mekaniğinde göreceğimiz çatışkısını kökeninden itibaren ve olanca ontolojik ünlemiyle kavrarız. Nitekim karın bir ontolojik anlam olan gizli anlamını çözebiliriz. Ama bütün bunların, öznel olanla, imgelemle münasebeti neredEdir? Kesin bir biçimde nesnel olan yapıları kıyaslamaktan ve bu yapıları birleştirebilecek ve gruplayabilecek varsayımı formülleştirmekten başkaca bir şey yapmadık. O nedenledir ki, psikanaliz burada insanlara değil, şeylerin kendilerine yönelir. Yine o nedenledir ki, ben bu düzeyde, Lautreamont, Rimbaud ya da Poe bile olsalar, şairlerin maddi imgelemlerine başvurmaktan G. Bachelard'dan daha çok kaçınırım. "Lautreamont'un Hayvanlar Alemi"ni araştırmak elbette heyecan vericidir. Ama gerçekten de bu araştırmaya girişirsek, sıra ötekine geldiğinde gerçekten anlamlı sonuçlara ulaşabilmemiz için Lautreamont'u hayvansılığın" [animalite] kökensel ve salt yeğlenişi olarak ele almamız ve *daha* önce de hayvansılığın nesnel anlamını belirlemiş olmamız gerekir. Nitekim eğer Lautregmont *tercih ettiği şeyse*, ilk önce onun tercih ettiği şeyin yapısını bilmek gerekir. Ve elbette onun, hayvansılığın içine başka bir şey ve benim koyduğumdan da fazla bir şey "koyacağım" iyi biliyoruz. Ne var ki bizi Lautreamont konusunda bilgilendiren bu öznel zenginleştirmeler, hayvansılığın nesnel yapısıyla kutuplaştırılır. Bu yüzden, Lautreamont'un varoluşsal psikanalizi, öncelikle *hayvanın* nesnel anlamının çözülmesini öngörür. Aynı biçimde, diyelim ki uzun zamandan beri Rimbaud'nun taşlara yönelik merakının bir dökümünü yapmayı düşünüyorum. Ama daha önce

genel olarak jeolojik olanın imlemini göstermemişsek, bunun ne anlamı olur? Bir imlemin insanı varsaydığı ileri sürülecektir. Biz de başka bir şey söylemiyoruz. Ne var ki, insan aşkınlık olduğundan bizatihi belirişiyle imleyeni kurar, imleyen de aşkınlığın bizatihi yapısı nedeniyle başka aşkınlıklara bir göndermedir ve bu gönderme onu kuran öznelliğe başvurmaksızın çözülebilir. Bir cisimde gizilgüç halinde varolan enerji, bu cismin, yalnızca nesnel koşullar dikkate alınarak nesnel yönden hesaplanması gereken nesnel bir niteliğidir. Ama yine de bu enerji ancak, ortaya çıkışı bir kendi-içinin belirmesiyle bağlılaşım halindeki bir dünyada varolan bir cisimde bulunabilir. Bunun gibi, kesinlikle nesnel bir psikanaliz aracılığıyla, şeylerin maddesi içinde daha derinlemesine angaje olmuş olan ve insan-gerçekliğinden de daha temelli bir seçime, *varlığın* seçimine tekabül ettikleri halde tümüyle aşkın kalan daha başka gizilgüçlülükler keşfedilecektir.

Burada, G. Bachelard'dan ayrıldığımız ikinci noktayı kesinleştirebiliriz. Nitekim her psikanaliz kendi *a priori* ilkelerine sahip olmak zorundadır. Özellikle de *ne aradığını* bilmesi gerekir, aksi takdirde onu nasıl bulabilir? Ama araştırmasının amacı, kısır döngü içine düşmeksizin, psikanaliz aracılığıyla kendiliğinden gösterilemeyeceği için, bu amacın bir postülanın nesnesi olması -ya da deneye başvurulması- ya da bazı başka disiplinler aracılığıyla ortaya konması gerekir. Freudcu libido elbette sadece bir postüladır: Adler'in güç istenci, ampirik verilerin yöntemsiz bir genelleştirmesi gibi görünür — ve elbette yöntemsiz olması gerekir, çünkü bir psikanalitik yöntemin temellerini atmaya imkân veren odur. G. Bachelard, öncüllerinden esinlenmişe benzer; cinsellik postülası, onun araştırmalarına egemen olmuş gibidir; başka yerlerde de *ölüme*, doğum travmasına, güç istencine gönderiliriz; sözün kısası, onun psikanalizi ilkelerinden çok yönteminden emin görünür ve bu yöntemi aydınlatmak üzere hiç şüphesiz araştırmasının belirgin hedefi konusunda alacağı sonuçlara güvenir. Ama bu, arabayı atın önüne koşmaktır; sonuçlar hiçbir zaman ilkeye ulaşmaya imkân vermeyeceklerdir, tıpkı sonlu kipleri toplamanın da tözü kavramaya imkân vermeyecek olması gibi. Dolayısıyla bize öyle görünüyor ki, insanı, *a priori* olarak bir cinsellik ya da bir güç istenci kılan bu ampirik ilkeleri ya da postülaları burada terk etmek ve ontolojiden hareketle psikanalizin hedefini kesin bir tarzda ortaya koymak gerekir. Bir önceki paragrafta yapmaya çalıştığımız da buydu. İnsan-

gerçekliğinin, *libido* ya da güç istenci olarak betimlenebilir olmaktan çok daha önce, kâh doğrudan, kâh dünyanın sahiplenilmesi yoluyla, *varlık seçimi*, *olmak seçimi* olduğunu gördük. Ve şunu da gördük ki, -seçim sahip olmaya yöneldiğinde- son tahlilde her *şey*, cinsel gizilgüçlülüğü için değil, varlığı *verdiği* tarza göre, varlığın bu şeyin yüzeyine çıkışma göre seçilir. Şu halde *şeylere* ve *maddelerine* ilişkin bir psikanaliz, öncelikle, her şeyin varlığın ve insan-gerçekliğinin bu varlıkla münasebetinin *nesnel* sembolü olma tarzını göstermeye çalışmak zorundadır. Bunun sonrasında, doğada bütün bir cinsel sembolizmi keşfetmek gerekeceğini yadsımıyoruz, ama bu ikincil ve indirgenebilir bir katmandır ve ilkin cinsellik-öncesi yapıların psikanalizini öngörür. Böylece biz, G. Bachelard'ın suyu konu alan dâhiyane ve derinlikli yaklaşımlarla dolu incelemesini, bir öneriler bütünü olarak, bundan böyle ilkelerinin bilincinde olan bir psikanaliz tarafından kullanılması gereken değerli bir malzemeler derlemi olarak görüyoruz.

Nitekim ontolojinin psikanalize öğretebileceği şey, öncelikle şeylerin imlemlerinin *hakiki* kökeni ve bunların insan-gerçekliğiyle olan *hakiki* ilişkisidir. Gerçekten de yalnızca ontoloji aşkınlığın düzlemi üzerinde konumlanabilir ve dünya-içinde-olmayı iki terimiyle birlikte tek bir bakış altında kavrayabilir, çünkü bir tek o, kökensel olarak cogitonun perspektifi içinde yer alır. Şeylerin varoluşsal sembolizmini anlamamıza imkân verecek olan da bir kez daha olgusallık ve durum fikridir. Nitekim olgusallığı durum halinde oluşturulduğu projeden ayırmanın teorik olarak mümkün, ama pratikte imkânsız olduğunu gördük. Bu saptama bize burada yardımcı olacaktır: daha önce gördüğümüz gibi, *buradakinin* varlığının kayıtsız, farklılaşmamış dışsallığında ve bir kendi-içinin belirişinden bağımsız olarak herhangi bir imlem taşıdığını sanmamak gerekir. Elbette, yine gördüğümüz üzere, onun *niteliği* varlığından başkaca bir şey değildir. Limonun sarısının, limonu kavramanın öznel bir kipi olmadığını söylüyorduk: bu san, *limondur.* Limonun bütünüyle kendi nitelikleri içinde yayıldığını ve niteliklerden her birinin başka nitelikler içinde yayıldığını da gösterdik[158]; bu, tam da *buradaki* diye adlandırdığımız şeydir. Varlığın her niteliği bütün varlıktır; onun mutlak olumsallığının mevcudiyetidir, farklılaşmamışlığının indirgenemezliğidir. Bununla birlikte, kitabımızın İkinci Kısmı'ndan itibaren, bizatihi niteliğin içinde, projenin ve olgusallığın ayrılamazlığı üzerinde diretiyorduk. Nitekim şöyle yazıyorduk: "Niteliğin (var) olması

için, doğası gereği varlık-olmayan bir hiçlik için varlığın *olması* gerekir... nitelik, *vardır'ın* [il ya] sınırları içinde açığa çıkan bütün varlıktır." Böylece, kökenden itibaren niteliğin imlemini *kendinde-varlık* hesabına yazamayız, çünkü niteliklerin varolması için esasen "vardır" gerekir, yani kendi-içinin hiçleyici aracılığı gerekir. Ama bu açıklamalardan yola çıkarak niteliğin imleminin bu kez de "vardır"ın güçlendirilmesi gibi bir şeye işaret ettiğini kolayca anlarız, çünkü "vardır"ın mutlak biçimde ve kendinde olarak olduğu haliyle varlığın ötesine geçmesi için tam da bu imlemden destek alırız. Bu anlamda, niteliğin her kavranışında, yazgımızdan kurtulmak, "vardır"ın hiçlik gömleğini delmek ve salt kendindeye kadar nüfuz edebilmek için gösterilen metafizik bir çaba vardır. Ama biz bütünüyle orada, karşımızda duran niteliği ancak bütünüyle bizden kurtulan bir varlığın sembolü olarak kavrayabiliriz; yani, kısacası, açığa çıkan varlığı, kendinde varlığın sembolü olarak harekete geçirebiliriz. Bu, tam da "vardır"ın yeni bir yapısının oluştuğu anlamına gelir ve aynı temel projenin mutlak birliği içinde açığa çıkmakla birlikte bu yeni yapı imleyici katmandır. Varlığın her türlü görüsel açığa çıkışının metafizik yoğunluğu adını vereceğimiz şey budur; psikanaliz aracılığıyla ulaşmak ve açığa çıkartmak zorunda olduğumuz şey de tastamam budur. Sarının, kırmızının, cilalının, pürtüklünün metafizik yoğunluğu nedir? Limonun, suyun, yağın, vb. -o ilk sorulardan *sonra* soracağımız soru olarak- metafizik katsayısı nedir? Psikanaliz, eğer günün birinde Pierre'in neden portakalı sevdiğini ama sudan nefret ettiğini, neden domatesi iştahla yerken baklayı ağzına koymadığını, neden istiridye ve çiğ yumurta yutmak zorunda kalınca öğürdüğünü anlamak isterse bu sorunları çözmek zorunda kalacaktır.

Ancak biz, örneğin, duygulanımlarımızla ilgili eğilimlerimizi, aydınlatmak ya da renklendirmek istediğimiz şeyin *üzerine* "yansıttığımızı" düşünmenin bir hata olduğunu da göstermiştik. Nitekim öncelikle, bir duygulanımın hiçbir biçimde içsel bir eğilim olmadığını, ne olduğunu nesnesi aracılığıyla kendine öğreten, nesnelleştirici ve aşkın bir münasebet olduğunu çoktandır biliyoruz. Ama hepsi bu değil: tek bir örnek, *yansıtma* [projection] aracılığıyla açıklamanın ("bir manzara bir ruh halidir" şeklindeki çok bilinen ifadenin anlamı budur) bir ilke kanıtsama [petition de principe] işlemi olduğunu bize gösterecektir. Örneğin, *cıvık* [visqueux] diye adlandırılan o özel niteliği ele alalım. Bu niteliğin, Avrupalı yetişkin açısından, kolaylıkla olmak ilişkilerine indirgenebilecek bir dolu *insani* ve

ahlaki özellikleri imlediği açıktır. Tokalaşan bir el cıvıktır, bir gülücük cıvıktır, bir düşünce, bir duygu cıvık olabilir. Sıradan ve ortak kanaate göre, ben önceden hoşuma gitmeyen ve kendileri sebebiyle suçladığım bazı davranışların ve bazı ahlaki tavırların deneyimini edinirim; öte yandan da, cıvığın duyulur görüsüne sahibim. Ondan sonradır ki, bu duygular ile cıvıklık arasında bir bağlantı kurarım ve cıvık, tüm insani hisler ve tavırlar sınıfının sembolü olarak çalışır. Dolayısıyla, bu insani davranışlar kategorisine ilişkin bilgimi cıvık nosyonu üzerine yansıtmak suretiyle onu zenginleştirmiş olurum. Ama yansıtma aracılığıyla yapılan bu açıklama, nasıl kabul edilebilir? Eğer duyguları salt psişik nitelikler olarak önceden kavradığımızı varsayarsak, onların cıvıkla ilişkisini nasıl kavrayabiliriz? Niteliksel saldığı içinde kavranan duygu ancak düpedüz beklenmedik, bazı değerlere ve bazı sonuçlara kıyasla kınanabilen belli bir eğilim olarak açıklanabilir; eğer imge önceden verilmemişse, hiçbir durumda “imge yaratmayacaktır”. Ve öte yandan cıvık, eğer kökensel olarak duygusal bir anlamla yüklü değilse, eğer kendini yalnızca belli bir maddi nitelik olarak veriyorsa, bazı psişik birliklerin sembolik temsilcisi olarak nasıl asla seçilemeyeceğini anlayamayız. Kısacası, cıvıklık ile bazı kişilerin yapışkan sırnaşıklığı arasındaki sembolik bir ilişkiyi bilinçli olarak ve açıkça kurmak için, bizim esasen sırnaşıklığı cıvıklığın ve cıvıklığı da bazı sırnaşıklıkların içinde kavramış olmamız gerekir. Şu halde buradan çıkan sonuç, yansıtma aracılığıyla açıklamanın hiçbir şeyi açıklamadığıdır, çünkü bu açıklama açıklanması gereken şeyi varsayar. Zaten böylesi bir açıklama bu ilkesel itirazdan kurtulsa bile, bir başkasıyla, deneyden devşirilen ve bir o kadar ciddi olan bir başka itirazla karşılaşır: nitekim yansıtma aracılığıyla açıklama, yansıtan öznenin, cıvık diye adlandıracağı tavırların yapısının ve etkilerinin belli bir bilgisine deneyim ve analizle ulaşmış olmasını içerir. Gerçekten de bu anlayış içinde, cıvıklığa yapılan atıf insanların sırnaşıklığına ilişkin deneyimimizi bir *bilgi* olarak zenginleştirmez; en çoğu, esasen edinilmiş olan bilgiler için tematik birlik, imgelerle bezenmiş bölüm görevi yapar. Bir başka yönden, gerçek anlamıyla ve yalıtık halde düşünüldüğünde cıvıklık bize pratik açıdan zararlı görünebilir (çünkü cıvık maddeler ellerimize, giysilerimize yapışırlar, leke yaparlar), ama *iğrenç* gelmez. Nitekim cıvıklığın bize esinlendirdiği tiksintiyi, bu fizik niteliğin bazı ahlaki niteliklere bulaşmışlığından başkaca bir şeyle açıklayamayız. Şu halde cıvığın sembolik değerinin öğrenilmesi gibi bir şeyin olması gerekir.

Ama gözlemin bize öğrettiği üzere, çok küçük yaştaki çocuklar da cıvık olan karşısında, sanki cıvık olan *esasen* psişik olana bulaşmışçasına bir iğrenme gösterirler; gözlem bu çocukların konuşmayı öğrenir öğrenmez, duyguların betimlenmesinde kullanılan "yumuşak", "aşağı", vb. sözcüklerin değerini *anladıklarını* da öğretmektedir. Her şey, sanki, biz duyguların ve edimlerin tümüyle maddesellikle yüklü, tözsel bir dokuya sahip, *gerçekten* yumuşak, düz, cıvık, aşağı, yukarı, vb. oldukları bir evrende beliriyormuşuz gibi ve bu evrendeki maddi tözler, onları tiksindirici, korkutucu, çekici, vb. kılan psişik bir imleme kökensel olarak sahiplermiş gibi cereyan eder. Burada yansıtma ya da analoji yoluyla yapılacak hiçbir açıklama kabul görmez. Ve özetlersek, cıvığın psişik sembol değerini *buradakinin* [ceci] ham niteliğinden devşirmemiz de, bu anlamlılığı söz konusu psişik tavırlara ilişkin bir *bilgiden* hareketle *buradaki* üzerine yansıtmamız da imkânsızdır. O halde, maddeselliği ilkesel olarak imleyen-olmayan olarak kalması gereken nesnelere karşı duyduğumuz tiksintilerimizle, nefretlerimizle, sempatilerimizle, eğilimlerimizle dile gelen bu muazzam tümel sembolizmi nasıl anlamak zorundayız? Bu araştırmada ilerlemeler kaydetmek için birtakım postülaları terk etmek gerekir. Özellikle, cıvıklığın şu ya da bu duyguya atfedilmesinin bir bilgi değil, ama yalnızca bir imge olduğunu bundan böyle *a priori* olarak postüla haline getirmeyeceğiz — keza, daha geniş bilgiye sahip olmadan, fizik maddenin sembolik olarak şeklinin değiştirilmesine imkân veren şeyin psişik olduğunu ve "cıvık"ın imleyici olarak kavranmasında insan sırnaşıklığına ilişkin deneyimimizin öncelik taşıdığını da kabul etmeyeceğiz.

Kökensel projeye dönelim. Bu, kendine mal etme, sahip olma projesidir. Şu halde *cıvık* olanı, varlığım açığa çıkarmaya zorlar; kendi-içinin varlıkta belirişi sahiplenici olduğundan, algılanan cıvık "sahiplenilecek cıvık"tır, yani ben ve cıvık arasındaki kökensel bağ öyledir ki, ideal olarak ben kendim onun varlığı olduğum ölçüde, bu varlığın temeli olmaya doğru atılımda bulunurum. Dolayısıyla daha kökenden itibaren, bu varlık, temellendirilecek bir mümkün olan ben olarak belirir; kökenden itibaren *psişikleştirilir.* Bu, onu ilkel animizmin yaptığı gibi bir ruhla, ya da metafizik üstünlüklerle donattığım anlamına gelmez, yalnızca onun maddeselliğinin bile bana psişik bir imleme sahipmişçesine açınlandığını gösterir — zaten bu psişik imlem de onun kendinde-varlık karşısında sahip olduğu sembolik değerle bir ve aynı şeydir. Cıvığa bütün bu imlemlerini

kazandırmanın bu sahiplenici, kendine mal edici tarzı, özgür proje olduğu halde ve kendi-içinin varlığının kendisiyle özdeşleştiği halde, formel bir *a priori* olarak düşünülebilir; çünkü gerçekten de kökensel olarak cıvığın varlık tarzına değil, yalnızca cıvığın ham bir halde duran oradaki-varlığına, karşılaşılan salt varoluşuna bağımlıdır. Bu kendine mal edici tarz aynı zamanda kendine mal etmenin sıradan projesi olduğu ölçüde, salt "vardır"dan hiçbir şekilde ayrılmadığı ve onu ele alış tarzımıza göre salt özgürlük ya da salt hiçlik olduğu ölçüde, başkaca her karşılaşma için de aynıdır. Ama cıvık, tam da bu kendine mal edici proje çerçevesinde açığa çıkar ve cıvıklığını geliştirir. Şu halde bu cıvıklık *esasen* -cıvığın ilk görünmesinden itibaren- bir talebe cevaptır, esasen *kendinin bağışıdır,* cıvık, dünyanın benimle kaynaşmasının çoktan başlamış girişimi gibi görünür; kendisi hakkında bana öğrettiği şeyde, *beni emen* vantuz özelliği de esasen somut bir sorgulamaya verilen karşılıktır; bizatihi varlığıyla, varlık tarzıyla, tüm maddesiyle cevap verir. Ve verdiği cevap hem bütünüyle soruya uyarlanmıştır, hem de opak ve çözünmezdir, çünkü olanca dile gelmez maddeselliğiyle doludur. Soruya tastamam uyarlandığı ölçüde açıktır: cıvık, bende eksik olan şey olarak kavranır, kendine mal edici bir soruşturmayla yoklanır; bu kendine mal etme girişimiyle cıvıklığını keşfettirmeye imkân verir. Opaktır, çünkü imleyici form kendi-için tarafından cıvığın içinde yaratılsa da, cıvık bu formu tam da olanca cıvıklığıyla gelip doldurur. Şu halde cıvıklık bizi dolu ve yoğun bir imleme gönderir, ve bu imlem bize *kendinde-varlığı* açar; öyle ki cıvıklık şu anda dünyayı ortaya çıkarıyormuş gibi, *bizim-kendimizi-kurma-girişimimizi* ortaya çıkarıyormuş gibi ve mal etme, cıvıklığı kuran bir edim olarak bir şeyin taslağını yapıyormuş gibi bizi böyle bir imleme gönderir. O zaman bize doğru, nesnel bir nitelik gibi geri dönen şey yeni bir doğadır; bu doğa maddi (ve fizik), ya da psişik değil, psişik ile fizik arasındaki karşıtlığı aşan bir doğadır ve bize dünyanın ontolojik ifadesi olarak görünür, yani, ister maddi düzenlemeler, ister aşılmış aşkınlıklar söz konusu olsun, dünyadaki bütün *buradaki*lerin sınıflandırılacağı bölüm olarak sunulur. Bu demektir ki, cıvığın cıvık olarak kavranması, aynı anda da kendini dünyanın kendindesi olarak vermenin özel bir tarzını yaratır, cıvığın cıvık olarak kavranması varlığı kendi tarzında sembolize eder, yani cıvıkla temas devam ettiği ölçüde, bizim için her şey sanki cıvıklık bütün bir dünyanın anlamıymışçasına, yani, kertenkele klanına mensup ilkel insanlar için bütün nesnelerin kertenkele

olmalarındaki gibi, kendinde-varlığın yegâne varlık kipiymişçesine cereyan eder. Seçilen örnekte, cıvığın sembolize ettiği varlık kipi hangisidir? İlk önce gördüğüm, sıvılığın homojenliği ve taklididir. Zift gibi cıvık bir madde, kuraldışı bir akışkandır. Bize önce her yönden kaçan ve her yönde kendi kendisine benzeyen, her yönden kurtulan ve yine de üzerinde yüzülebilen varlığı, kendi kendisinde sonsuza kadar değişen, üzerinde iz bırakılmayan ve bizim üzerimizde iz bırakamayan, üzerimizden kayan ve üzerinde kayılan, kayma aracılığıyla (kayık, deniz motoru, su kayağı, vb.) sahiplenilebilen ama size bağlı olduğu için sahiplenmeyen, tehlikesiz ve belleksiz varlığı gösterir gibi görünür. Zift gibi cıvık madde, ezeli ebedilik ve sonsuz zamansallık olan, çünkü değişen hiçbir şey olmaksızın durmaksızın değişiklik olan ve bu ezeli ebedilik ve zamansallık senteziyle, salt zamansallık olarak kendi-içinin, salt ezeli ebedilik olarak kendinde ile mümkün bir kaynaşmasını en iyi sembolize eden varlığı gösterir gibi görünür. Ama cıvık aynı anda da esas itibariyle şüpheli bir şey gibi açığa çıkar, çünkü akışkanlık onda yavaşlatılmış olarak mevcuttur; sıvılığın kalınlaşmasıdır, kendi kendisinde katının sıvı üzerinde doğmakta olan utkusunu, yani, salt katının temsil ettiği farklılaşmamışlık kendindesinin sıvılığı dondurmaya, yani onu temellendirmek zorunda olan kendi-içini özümsemeye yönelik eğilimini temsil eder. Cıvık, suyun can çekişmesidir; cıvık kendi kendisini oluşan bir fenomen gibi verir, suyun değişiklik içindeki devamlılığına sahip değildir, tersine, bir durum değişikliği içinde gerçekleşen kesinti gibi bir şeyi gösterir. Cıvığın bu donmuş devingenliği, sahiplenmeyi bezdirir. Su daha kaçıcıdır, ama kaçıcı olarak, kaçışı içinde onu sahiplenmek mümkündür. Cıvık, kalın bir kaçışla kaçar ve suyun kaçışıyla benzerliği, tavuğun ağır ve yere sürünürcesine uçuşunun atmacanın uçuşuyla benzerliği gibidir. Ve bu kaçış bile sahiplenilemez, çünkü kaçış olarak kendini inkâr eder. Esasen neredeyse katı bir devamlılıktır. "İki hal arasındaki madde" olmanın bu şüpheli vasfına en iyi tanıklık eden şey, cıvığın kendi kendisiyle kaynaşmasındaki yavaşlıktır: bir su damlası bir su birikintisinin yüzeyine değdiği anda su birikintisine dönüşür; biz bu işlemi su damlasının birikinti tarafından neredeyse ağız yoluyla emilmesi gibi değil, ama daha çok, kendisinden kaynaklandığı büyük bütünün içinde kendiliğinden eriyen tekil bir varlığın tinselleşmesi ve bireyliğini kaybetmesi gibi kavrarız. Su birikintisi sembolü panteist şemaların oluşumunda son derece önemli bir rol üstlenmişe benzer;

varlıktan varlığa münasebetin özel bir türünü açığa çıkarır. Ama eğer cıvığı ele alırsak, kendi kendisine dönüşme fenomeni içinde, değişmez bir gecikmeyi temsil ettiğini görürüz (tüm akışkanlığını, yavaşlatılmış bir halde, gizemli biçimde muhafaza etmiş olmakla birlikte; cıvık olanı pürelerle karıştırmamak gerekir; pürede akışkanlık ani kırılmalara, ani duraklamalara maruz kalır ve pürede madde bir akış başlangıcı ardından bir anda tepetaklak yuvarlanıverir): kaşığımdan, kavanozda bulunan balın üstüne akan bal önce yüzeyi şekillendirir, o yüzeyden bir kabartma halinde ayrılır ve bütünle kaynaşması bir çöküş gibi, hem bir *sönüş* olarak (çocuk duyarlılığı açısından, cam işler gibi "üfleyerek şişirilen" ve acınası bir çığlık koyuvererek sönen balon adamları düşünelim) hem de sırt üstü uzanan bir kadının biraz gelişik memelerinin yassılmasında olduğu gibi, bir yayılma olarak görünür. Gerçekten de, kendi kendisinde eriyen bu cıvıkta hem varlığın bütünü içinde yok olmak istemeyen bireyin reddedişine benzeyen görünür bir direniş vardır, hem de, aynı zamanda, en uç sonucuna kadar götürülmüş bir gevşeklik vardır: çünkü *gevşek*, yarı yolda duran bir yok oluştan başka bir şey değildir; gevşek, bizim tahripkâr gücümüzün ve sınırlarının imgesini bize en iyi yansıtan şeydir. Cıvık damlanın bütün içinde kayboluşunun ağırlığı önce *gevşeklik* gibi algılanır, çünkü gecikmiş ve zaman kazanmaya çalışır görünen bir yok oluş gibidir; ama bu gevşeklik sonuna kadar gider: damla cıvık tabakanın içine gömülür. Cıvığın birçok özelliği bu fenomenden doğacaktır: ilkin, dokunulduğunda gevşektir. Yere su döktüğünüzde, akıp gider. Cıvık bir madde döktüğünüzde, kendini salar, yayılır, yassılaşır, gevşektir; cıvığa dokunduğunuzda, kaçmaz: boyun eğer. Suyun ele gelmezliğinde bile acımasız bir katılık vardır ve ona gizli bir maden anlamı kazandırır: sonuç olarak su da çelik gibi sıkıştırılabilmezdir. Cıvık sıkıştırılabilir. Dolayısıyla öncelikle sahiplenilmesi mümkün olan bir varlık izlenimi verir, iki yönden birden: cıvıklığı, kendine katılımı, kaçmasını engeller, dolayısıyla onu ellerimin arasına alabilirim, belli bir ölçüdeki balı ya da zifti kabın içinde kalandan ayırabilirim ve bu yoldan, sürdürülen bir yaratım aracılığıyla bireysel bir nesne *yaratabilirim*; ama aynı zamanda da, avuçlarımın arasında ezilen bu maddenin gevşekliği, bana durmaksızın onu *tahrip ettiğim* izlenimini verir. Burada gerçekten de bir tahrip-yaratım imgesi vardır. Cıvık, *yumuşak* başlıdır. Ne var ki, daha onu sahiplendiğimi sandığım anda, tuhaf bir tersyüz oluşla, *o* bana sahip olur. Asıl özelliği de burada ortaya çıkar: .gevşekliği vantuz işlevi görür. Elimde

tuttuğum nesne, eğer katı ise, canım istediği anda onu bırakabilirim; onun ataleti, benim açımdan bütünüyle kendi gücümü sembolize eder: onu ben temellendiririm, ama o beni temellendirmez; kendindeyi kendi kendisinde toplayan ve saygınlığını yitirmeden, her zaman özümleyici ve yaratıcı kalarak onu kendinde mertebesine kadar yükselten kendi-içindir; kendindeyi özümseyen kendi-içindir. Başka türlü söylersek, sahiplenme, "Kendi-için-Kendinde"nin sentetik varlığı içinde kendi-içinin önceliğini olumlar. Ne var ki cıvık, terimleri tersyüz eder: kendi-için aniden saygınlığını yitirir. Ellerimi açarım, cıvığı bırakmak isterim ama o bana katılır, beni emer, içine çeker; onun varlık kipi ne katının güven verici ataletidir, ne de benden kaçarken kendini tüketen suyunki gibi bir dinamizmdir: gevşek, ıslak ve içine çeken olarak dişi bir etkinliktir, parmaklarımın altında karanlık bir biçimde yaşar ve onu bir başdönmesi gibi hissederim, beni tıpkı bir uçurumun dibinin çektiği gibi kendine çeker. Cıvıkta, dokunmayla büyülenme gibi bir şey vardır. Kendine mal etme sürecini *durdurmaya* hakim olan artık ben değilim. Süreç devam eder. Bir bakıma, sahiplenilenin en üst itaatkârlığı, artık istenmediği zaman bile *kendini veren* köpeğin sadakati gibidir, bir bakıma da, bu itaatkarlığın altında, sahiplenenin sahiplenilen tarafından sinsice kendine mal edilmiş olması yatar. Burada aniden ortaya çıkan sembol görülüyor: zehirli sahiplenmeler vardır; kendindenin kendi-içini özümseme imkânı vardır; yani, bir varlık "Kendi-için-Kendinde"nin tersi yönünde oluşur ve burada kendinde, kendi-içini kendi olumsallığının içine, kendi kayıtsız dışsallığı içine, temelsiz varoluşu içine çeker. İşte o anda, cıvığın kurduğu tuzağı birdenbire kavrarım: bu, beni tutan, ve lekeleyen bir akışkanlıktır, cıvığın üzerinde *kayamam*, bütün vantuzlarıyla beni tutar, benim üzerimden kayamaz: bir sülük gibi yapışır. Bununla birlikte kayma edimi katı tarafından yapıldığı gibi sadece *reddedilmez*, yozlaştırılır: cıvık, bu edime yatkın görünür, beni buna davet eder, çünkü dingin durumdaki bir cıvık tabakası çok yoğun bir sıvının oluşturduğu tabakadan belirgin bir biçimde farklı değildir; ne var ki bu bir tuzaktır: kayma edimi kaygan madde tarafından *emilir* ve üzerimde birtakım izler kalır. Cıvık, bir karabasanda görülen ve bütün özellikleri bir tür yaşamla canlanarak benim karşıma geçen bir sıvı gibi ortaya çıkar. Cıvık, kendindenin rövanşıdır. Bir başka düzlemde, *tatlı* niteliğiyle sembolize edilen, yumuşakça ve dişi bir rövanştır. Bu nedenle tatlı, *tadın yumuşaklığı* -hep ağızda kalan ve

yutmadan sonra da devam eden silinmez yumuşaklık- olarak cıvığın özünü mükemmelen tamamlar. Tatlı cıvık, cıvığın idealidir; Kendi-içinin tatlı ölümünü sembolize eder (reçele gömülen ve orada boğulan eşek arısı). Ama aynı zamanda, cıvık maddenin kendine mal edilişini yalnızca başlatmamdan ötürü cıvık olan benim. Cıvığın ellerimin üzerinde hissettiğim o emiciliği, cıvık maddenin *devamlılığı* gibi bir şeyi bende başlatır. Benden akıp cıvık tabakaya düşen bu uzun ve gevşek madde sütunları (örneğin, elimi cıvık maddeye sokup sonra çıkardığımda), bizzat benim cıvığa doğru akışım gibi bir şeyi sembolize eder. Ve bu sütunların dibinde, cıvık tabakayla kaynaşmada saptadığım gecikme, kendindenin emişine karşı varlığımın gösterdiği direnişin sembolü gibidir. Suya daldığım, suyun içine gömüldüğüm, kendimi onun içinde akmaya bıraktığım zaman, hiçbir rahatsızlık duymam, çünkü suyun içinde erime endişesini hiçbir ölçüde taşımam: onun akışkanlığı içinde bir katı olarak kalırım. Ama cıvığın içine dalarsam, orada kendimi kaybedeceğimi, yani cıvık halinde eriyeceğimi hissederim, çünkü cıvık, tam da katılaşma talebindedir. Bu açıdan baktığımızda, *yapışkan* [pâteux] da cıvıkla aynı veçheyi taşısa gerektir, ama büyülemez, lekelemez, çünkü âtıldır. Yapışan, lekeleyen ve dengesiz madde olarak cıvığın kavranmasında bile bir *metamorfozun* istilası gibi bir şey vardır. Cıvığa dokunmak, cıvıklık halinde erime tehlikesiyle karşılaşmaktır.

Şimdi, bu erime, kendi başına esasen dehşet vericidir, çünkü mürekkep kâğıdının mürekkebi emmesi gibi, kendi-içinin kendinde tarafından emilmesidir. Ama *ayrıca,* ille de şey halinde metamorfoz söz konusuysa, bunun cıvık *halindeki* bir metamorfoz olmasından ötürü bu dehşet vericidir. Hattâ eğer kendi kendimin sıvılaşmasını, yani varlığımın su haline dönüşmesini kavrayabilseydim, bu beni aşırı ölçüde etkilemezdi, çünkü su bilincin sembolüdür: hareketi, akışkanlığı, varlığındaki o dayanışmacı olmayan dayanışmacılığı [solidarite non solidaire], sürekli kaçışı, vb. ile ondaki her şey bana kendi-içini hatırlatır; öyle ki, bilincin *süre* [duree] özelliğine işaret etmiş olan ilk psikologlar (James, Bergson), onu çoğu kez bir ırmağa benzetmişlerdir. Bir bütünün parçalarının değişmez iç içe girmişliğini ve durmaksızın ayrışabilirliğini, serbestliğini en iyi anıştıran imge, ırmak imgesidir. Ama cıvık, korkunç bir imge sunar: bir bilinç için *cıvık hale gelmek* kendi başına korkunçtur. Çünkü cıvığın varlığı gevşek katılımdır ve bütün parçalarının vantuzlarıyla birbiriyle dayanışma içinde olması, işbirliği ve sinsi suçortaklığıdır, her birinin bireyselleşmek

için gösterdiği ve bireyden boşaltılmış, her bir yönden madde tarafından emilen yassılaşma halindeki bir dökülüşün izlediği muğlak ve gevşek çabadır. Şu halde *cıvık hâle gelecek* bir bilinç, fikirlerinin kalınlaşmasıyla dönüşecektir. Geleceğe doğru, bir kendi projesine doğru atılmak isteyen ve buna ulaşmanın bilincine varacağı anda, geçmişin emiciliğiyle sinsice, görünmez bir şekilde tutulduğunu hisseden, kaçtığı bu geçmişin içinde yavaşça eriyişine, nihayet kendi kendisini tamamen kaybedene kadar projesinin bin türlü asalak tarafından istila edilişine tanık olmak zorunda kalan bir bilincin bu tasallutuna, dünya üzerinde belirdiğimiz andan itibaren maruz kalırız. Bu korkunç yazgıyla ilgili en iyi imgeyi bize etki psikozlarındaki "düşüncenin çalınması" [vol de la pensee] sunar. Ama bu korkunun ontolojik düzlemde dile getirdiği şey, tam da kendi-içinin olgusallığın kendindesinden kaçışı, yani zamansallaşma değilse nedir? Cıvığın verdiği dehşet, zamanın cıvık hale gelmesinden, olgusallığın durmaksızın ve aldırmaksızın gelişerek "onu var kılan" kendi-içini emmesinden duyulan dehşettir. Bu kaygı ölümden, salt kendindeden, hiçlikten değil, *kendi-için-kendinde* den daha fazla varolmayan ve cıvık tarafından *yalnızca* temsil edilen özel bir varlık türünden duyulan kaygıdır. Bütün gücümle reddettiğim ve *değerin* varlığımın içinde bana musallat olması gibi bana musallat olan ideal bir varlık: temellendirilmeyen kendindenin kendi-için karşısında öncelik taşıdığı ve *antideğer* [atnivaleur] diye adlandıracağımız bir ideal varlık.

Böylece cıvığın kendine mal edici projesi içinde cıvıklık aniden bir antideğerin sembolü olarak, yani gerçekleştirilmemiş, ama tehditkâr, bilince, kaçtığı değişmez tehlike gibi durmadan musallat olan ve bundan ötürü, kendine mal etme projesini aniden kaçış projesine dönüştüren bir varlık türünün sembolü olarak açınlanır. Daha önceki hiçbir deneyden kaynaklanmayan, yalnızca kendindenin ve kendi-içinin preontolojik kavranışının sonucu olan bir şey ortaya çıkmıştır ve bu şey tastamam cıvığın *anlamıdır.* Bir bakıma bu bir deneyimdir, çünkü cıvıklık görüsel bir keşiftir; bir bakıma da varlığın yaşadığı bir serüveninin keşfi gibi bir şeydir. Bu noktadan itibaren, kendi-içinin karşısına belli bir yeni tehlike, tehditkâr ve kaçınılması gereken bir varlık kipi, her yerde karşılaşacağı somut bir kategori çıkar. Cıvık, *a priori olarak*, hiçbir psişik davranışı sembolize etmez: cıvık, varlığın kendi kendisiyle belli bir ilişkisini gösterir ve bu ilişki kökensel olarak *psişikleştirilir,* çünkü onu kendime mal etmeye başlarken keşfederim ve cıvıklık bana kendi imgemi yansıtır. Nitekim cıvıkla daha ilk temasımdan itibaren, psişik olan ve olmayan ayrımının ötesinde, belli bir kategorinin tüm varolanlarının varlık anlamını yorumlamak üzere geçerli bir ontolojik şemayla donanırım, bu kategori de esasen farklı cıvık türlerinin deneyiminden *önce* boş bir çerçeve olarak belirir. Cıvık karşısındaki kökensel projemle bu kategoriyi dünyanın içine ben atarım, bu kategori dünyanın nesnel bir yapısı, aynı zamanda da bir antideğerdir, yani cıvık nesnelerin gelip sıraya girecekleri bir alanı belirler. O andan itibaren, ister bir tokalaşma, ister bir gülümseme ya da bir düşünce söz konusu olsun, bir nesne benim için ne zaman bu varlık münasebetini ortaya çıkarsa, tanım gereği cıvık olarak kavranmış olacaktır, yani bu nesne fenomenal düzenlenişinin ötesinde, ziftler, zamklar, ballar, vb. ile birlik halinde, bana cıvıklığın büyük ontolojik alanını oluşturur gibi görünecektir. Buna karşılık, kendime mal etmek istediğim *buradaki* bütün dünyayı temsil ettiği ölçüde, cıvık da daha ilk görüsel temasımdan itibaren bana bir sürü karanlık imlemler ve onun ötesine geçen göndermelerle yüklü görünür. Cıvık, kendiliğinden "cıvıktan da daha fazlaymış" gibi keşfedilir; ortaya çıktığı andan itibaren psişik olan ve fiziksel olan arasındaki, ham varolan ile dünyanın imlemleri arasındaki tüm ayrımları aşar: varlığın mümkün bir anlamıdır. Şu halde çocuğun cıvık konusunda edinebileceği ilk deneyim, onu psikolojik yönden de ahlaki yönden de zenginleştirir: mecazi olarak "cıvık" diye adlandırılan yapışkan bayağılık türünü keşfetmek için ergin

yaşa gelmeyi beklemesine gerek yoktur: bu bayağılık oracıkta, yanı başında, bizatihi balın ya da zamkın cıvıklığı içindedir. Cıvık konusunda söylediğimiz şey çocuğu çevreleyen bütün nesneler için geçerlidir: bunların maddesinin sıradan açığa çıkışı çocuğun ufkunu varlığın en uç sınırlarına kadar yayar ve aynı anda da onu bütün insani olguların varlığını çözmek üzere bir dizi *anahtarla* donatır. Bu, yaşamın "çirkinliklerini", "karakterlerini", ya da tersine, varoluşun "güzelliklerini" çocuğun daha baştan *bildiği* anlamına gelmez. Sadece, çirkinliklerin ve güzelliklerin, davranışların, psişik özelliklerin, cinsel ilişkilerin, vb. asla tikel örneklemelerden başkaca bir şey olmayacakları tüm *varlık anlamlarının* sahibi durumundadır. Yapışkan, koyu, buğulu, vb., kumdaki ve topraktaki delikler, mağaralar, ışık, gece, vb. çocuğa psişik-öncesi ve cinsellik-öncesi varlık kiplerini açınlarlar, o daha sonra tüm yaşamını bunları belirtikleştirmekle geçirecektir. "Masum" çocuk yoktur. Özellikle ve Freudcularla birlikte, çocukları çevreleyen bazı maddelerin ve bazı formların cinsellikle sürdürdükleri sayısız ilişkiyi kabul etmeye hazırız. Ama bununla, esasen oluşmuş bir cinsel içgüdünün, bu madde ve formlara cinsel imlemler yüklediğini anlamıyoruz. Tersine, bize öyle görünüyor ki, bu maddeler ve bu formlar kendileri olarak kavranırlar ve çocuğa, kendi-içinin varlık kiplerini ve varlıkla ilişkilerini keşfettirirler, çocuğun cinselliğini bu kipler ve ilişkiler aydınlatıp biçimlendirecektir. Tek*bir örnek vermek gerekirse, birçok psikanalizci her türden *deliğin* (kumdaki, topraktaki delikler, inler, mağaralar, girinti-çıkıntılar) çocuk üzerinde yarattığı çekimden etkilenmiş ve bu çekimi kâh çocuk cinselliğinin anal özelliğiyle, kâh doğum öncesi şokla, hattâ kimi zaman da gerçek anlamdaki cinsel ilişkinin bir önsezisiyle açıklamıştır. Biz bu açıklamalardan hiçbirini kabul edemeyiz: "doğum anı travması" açıklaması fazlasıyla fantezist bir açıklama türüdür. Deliği kadın cinsel organıyla benzeştiren açıklama, çocukta edinmiş olamayacağı bir deneyimi ya da doğrulanması mümkün olmayan bir önseziyi varsayar. Çocuğun "anal" cinselliğine gelince, bunu inkâr etmek gibi bir düşüncemiz yok, ama bu cinselliğin çocuğun algısal alanda karşılaştığı deliklere ışık tutabilmesi ve bunlara semboller yükleyebilmesi için, çocuğun kendi anüsünü bir delik olarak kavraması gerekir; dahası, deliğin, girişin özünün kavranmasının çocuğun kendi anüsüyle ilgili algılayışına tekabül etmesi gerekir. Oysa biz "benim için beden'in öznel vasfını yeterince gösterdik ve bu da çocuğun, bedeninin

herhangi bir parçasını evrenin nesnel yapısı olarak kavramasının imkânsızlığını anlamak için yeterlidir. Anüs, başkaları için giriş olarak görünür. Giriş gibi yaşanmış olamaz; annenin çocuğun mahrem temizliğini yaparkenki davranışları bile, anüsü bu biçimde keşfettiremez, çünkü erojen bölge, acı bölgesi olan anüs, dokunsal sinir uçlarıyla donanmamıştır. Tam tersine, çocuk, başkaları aracılığıyla -annenin çocuğun bedenini göstermek için kullandığı sözcüklerle- anüsünün bir *delik* olduğunu öğrenir. Şu halde, anal bölgenin nesnel yapısını ve anlamını kendisi için aydınlatacak olan, dünyanın içinde algılanan deliğin nesnel yapısıdır, erojen duyumlara o ana kadar “varolmak’la yetinen aşkın bir *anlam* kazandıracak olan şey, deliğin nesnel yapısıdır. Oysa *delik*, kendi kendisinde, varoluşsal psikanalizin aydınlatması gereken bir varlık kipinin sembolüdür. Burada bu konu üzerinde duramayız. Bununla birlikte, deliğin kökensel olarak benim kendi etimle “dolduracağım” bir hiçlik olarak sunulduğu hemen görülür: çocuk parmağını ya da kolunun tamamını deliğe sokmaktan alıkoyamaz kendini. Dolayısıyla, delik bana kendimin boş imgesini gösterir; beni bekleyen dünyanın içinde kendimi varedebilmek için onun içine akmaktan başkaca yapacağım bir şey yoktur. Şu halde deliğin ideali, tenimin kalıbını özenle alacak olan kazma işidir, öyle ki, orada rahatsız olmak ve kendimi sıkı sıkıya ona uyarlamak suretiyle dünya üzerindeki varlık doluluğunu varetmeye katkıda bulunurum. Böylece, deliği tıkamak, kökensel olarak varlık doluluğunun varolması için bedenimi feda etmektir, yani kendindenin bütünlüğünü biçimlendirmek, tamamlamak ve kurtarmak üzere kendi-içinin çilesini çekmektir[159]. Burada, insan-gerçekliğinin en temel eğilimlerinden birini kaynağında kavrarız: *doldurma* eğilimi. Bu eğilimi hem ergende, hem de yetişkinde buluruz; hayatımızın önemli bir kısmı delikleri tıkamak, boşlukları doldurmak, sembolik olarak doluyu temellendirmek ve gerçekleştirmekle geçer. Çocuk, ilk deneyimlerinden itibaren, kendisinin de delinmiş olduğunu keşfeder. Parmağını ağzına soktuğunda, yüzündeki delikleri kapatmaya çalışmaktadır, parmağın dudaklarla, damakla kaynaşmasını ve bir duvardaki çatlağı çimentoyla tıkar gibi, ağız girişini tıkamasını bekler, Parmenidesçi varlığın yoğunluğunu, tekdüze ve küresel tamlığını arar; parmağını emdiğinde, bu aslında o parmağı eritmek, onu ağzının deliğini kapatmak üzere yapışkan bir hamura dönüştürmek içindir. Bu eğilim, yeme edimine dayanak oluşturan eğilimlerin en temel

olanlarından biridir: besin, ağzı kapatacak olan “macun’dur; yemek, başka şeylerin yanı sıra, ağzını tıkamaktır. Ancak buradan kalkarak cinselliğe geçebiliriz: kadın cinsel organının müstehcenliği, her türlü *ayrık* şeyin müstehcenliğidir ve zaten bütün delikler gibi, bir *varlık çağrısıdır,* kendi olarak kadın, içine girerek orada ve eriyerek kendisini varlık tamlığına dönüştürmek zorunda olan yabancı bir eti çağırır. Ve bunun tersine kadın, özellikle de “delinmiş” olduğu için, kendi yazgısını bir çağrı olarak hisseder. Adler kompleksinin gerçek kökeni budur. Hiç şüphesiz cinsel organ ağızdır ve penisi yutan açgözlü ağızdır -bu da pekâlâ iğdiş etme düşüncesini buyur edebilir: cinsel edim erkeğin iğdiş edilmesidir- ama cinsel organ her şeyden önce deliktir. Şu halde, burada ampirik ve karmaşık, bileşik insan tavrı olarak cinselliğin bileşkelerinden biri haline gelecek olan cinsellik-öncesi bir katkı söz konusudur, ama bu katkının kökenini cinsel varlıktan devşirmek bir yana, bu katkının, yapısını Üçüncü Kısım’da açıklamış olduğumuz temel cinsellikle hiçbir ortak yanı yoktur. Bununla birlikte, delik deneyiminin, çocuk gerçeği gördüğünde, genel olarak cinsel deneyimin ontolojik önsezisini kapsadığı ortadadır; çocuk kendi etiyle deliği tıkar ve delik, her türlü cinsel özgülleşmeden önce, müstehcen bir beklenti, bir et çağrısıdır.

Bu dolayımsız ve somut varoluşsal kategorilerin aydınlatılmasının, varoluşsal psikanalize kazandıracağı önemi kavrıyoruz. Bu noktadan itibaren, insan-gerçekliğinin çok genel projelerini de kavrıyoruz. Ancak, psikanalizciyi en başta ilgilendiren şey, kişiyi bu farklı varlık sembolleriyle birleştiren bireysel ilişkiden hareketle, tekil kişinin özgür projesini belirlemektir. Cıvık temasları sevebilirim; delikler beni dehşete düşürebilir, vb. Bu, cıvığın, yağlının, deliğin, vb. genel ontolojik imlemlerini benim için kaybetmiş oldukları anlamına gelmez, tersine, bu imlem yüzünden, kendimi onlar karşısında şu ya da bu tarzda belirlerim. Eğer cıvık, gerçekten de kendi-içinin kendinde tarafından içildiği bir varlığın sembolü ise, o halde başkalarının tersine, cıvığı seven ben neyim? Eğer çıkmaza sokan ve şüpheli bir kendindeye duyulan bu sevgiyi belirtikleştirmek istersem, kendime ilişkin hangi temel projeye gönderilmiş olurum? Böylece, *zevkler* [goûts] indirgenemez veriler olarak kalmazlar; eğer onları sorgulamasını bilirsek, bize kişinin temel projelerini açınlarlar. Beslenme tercihlerine varıncaya kadar, hiçbir şey yoktur ki, bir anlam taşımasın. Her zevkin, mazur görülmesi gereken saçma bir *datum* olarak değil, ama besbelli bir

değer olarak sunulduğu konusunda biraz düşünülecek olursa, bu söylediğimiz anlaşılacaktır. Eğer sarmısak tadını seviyorsam, başkalarının bu tadı sevmeyebilecekleri bana akıldışı görünür. Gerçekten de, yemek, yok ederek kendine mal etmektir, aynı zamanda da belli bir varlıkla *ağzını tıkamaktır.* Ve bu varlık bir ısı, yoğunluk ve adlı adınca lezzet sentezi olarak verilir. Kısacası, bu sentez *belli bir varlığı* imler; yemek yerken, tat aracılığıyla bu varlığın bazı niteliklerini *tanımakla* yetinmeyiz; bu nitelikleri tadarken onları kendimize mal ederiz. Tat, sindirmedir; diş, bizatihi çiğneme edimiyle, besin lokmasına dönüştürdüğü cismin yoğunluğunu açığa çıkarır. Bu yüzden besinin sentetik görüsü kendi kendisinde sindirici tahribattır. Bana, etimi yapacağım varlığı gösterir. O andan itibaren, kabul ettiğim ya da iğrenerek dışladığım şey, bu varolanın bizatihi varlığıdır, başka bir deyişle, besinin bütünlüğü kabullendiğim ya da reddettiğim varlığın belli bir varlık kipini önerir. Bu bütünlük bir form halinde düzenlenir ve içinde, daha belirsiz olan yoğunluk ve ısı nitelikleri, onları *ifade eden* gerçek anlamdaki lezzetin ardında silinirler. Örneğin “tatlı”, bir kaşık bal ya da şurup yediğimizde, cıvığı *ifade eder;* tıpkı bir analitik fonksiyonun geometrik bir eğriyi ifade etmesi gibi. Bu demektir ki, gerçek anlamda lezzet olmayan, ama lezzetin içinde toplanan, eriyen, onun içine gömülen bütün nitelikler, lezzetin *maddesi* gibi bir şeyi temsil ederler. (Dişin altında önce direnen, sonra aniden boyun eğen ve ufalanan şu çikolatalı bisküvi, onun direnişi, sonra da ufalanışı, çikolatadır.) Zaten bu nitelikler lezzetin bazı zamansal özellikleriyle, yani zamansallaşma kipiyle birleşirler. Bazı tatlar kendilerini bir kalemde verirler, daha başkaları geri sayımlı roketler gibidir, ötekiler aşama aşama teslim olurlar, bazıları kayboluncaya kadar ağır ağır azalırlar ve bazıları da yakaladığımızı sandığımız anda eriyip giderler. Bu nitelikler yoğunluk ve ısıyla düzenlenirler; ayrıca, bir başka düzlemde, besinin görsel veçhesini ifade ederler. Pembe bir pasta yersem, tadı pembedir; hafif tatlı kokusu ve pasta kremasının kayganlığı pembedir. Böylece tıpkı tatlıyı gördüğüm gibi pembeyi de yerim. Bu olgudan ötürü, lezzetin karmaşık bir yapı ve farklılaşan bir madde kazandığını anlıyoruz; kökensel projemize uygun olarak sindirebileceğimiz ya da bulantılarla dışlayabileceğimiz şey, işte bu -bize tekil bir varlık türü sunan- yapılanmış maddedir. Dolayısıyla, istiridye ya da tarakları, salyangoz ya da karidesleri sevmek, eğer bu besinlerin varoluşsal imlemini ayırt etmeyi biraz bilirsek, asla birbirinden farksız

şeyler değildir. Genel olarak, indirgenemez tat ya da eğilim yoktur. Bunların hepsi de varlığın kendine mal edici belli bir seçimini temsil ederler. Bunları kıyaslamak ve sınıflandırmak varoluşsal psikanalize düşer. Ontoloji burada bizi terk eder: o bize sadece insan-gerçekliğinin nihai amaçlarını, temel imkânlarını ve insan-gerçekliğine musallat olan değeri belirleme imkânını vermiştir. Her insan-gerçekliği, hem kendi kendi-içinini kendi-için-kendinde halinde metamorfoza uğratmanın doğrudan projesidir, hem de temel bir niteliğin türleri altında, kendinde-varlık bütünlüğü olarak dünyayı kendine mal etme projesidir. Her insan-gerçekliği, varlığı temellendirmek ve aynı anda da kendi kendisinin temeli olarak olumsallıktan kurtulan kendindeyi, dinlerin Tanrı diye adlandırdıkları *Ens causa sui'yi*[160] oluşturmak üzere kendini yitirmeye doğru atılımda bulunduğu ölçüde bir çiledir. Nitekim insanın çilesi Isa'nınkinin tersidir, çünkü insan, Tanrı'nın doğması için, insan olarak kendini yitirir. Ama Tanrı fikri çelişkilidir ve kendi kendimizi beyhude yere yitiririz; insan hiçbir şeye yaramayan bir çiledir.

SONUÇ

KENDİNDE VE KENDİ-İÇİN: METAFİZİK YAKLAŞIMLAR

Şimdi artık sonuçlandırabiliriz. Giriş bölümümüzden itibaren bilinci varlık çağrısı gibi keşfettik ve cogito'nun dolaysız bir biçimde bilincin nesnesi olan bir kendinde-varlığa gönderdiğini gösterdik. Ama kendindeyi ve Kendi-içini betimledikten sonra, bunlar arasında bir bağ kurmak zor görünüyordu ve üstesinden gelinmez bir düalizme yuvarlanma endişesine kapıldık. Bu düalizm bizi bir başka yönden de tehdit ediyordu: nitekim kendi-içinin olduğunu söyleyebildiğimiz ölçüde, kendimizi radikal bir biçimde farklı iki varlık kipi karşısında buluyorduk; ne ise onu daha olacak olan, yani ne değilse o olan ve ne ise o olmayan kendi-içinin varlık kipi ile ne ise o olan kendindenin varlık kipi. O zaman kendi kendimize şunu sorduk: bu iki varlık türünün keşfi, bütün varolanlara ait genel kategori olarak iletişime geçemeyen iki bölge halinde Varlığı bölen ve bunların her birinde Varlık nosyonunu kökensel ve tikel bir kabul içinde ele almayı gerektiren bir kopukluğa yol açmaz mı?

Araştırmalarımız bu sorulardan ilkini cevaplandırmamıza imkân verdi: kendi-için ve kendinde, sentetik bir bağlantıyla bir araya gelmişlerdi ve bu bağlantı da kendi-içinin kendisiydi. Gerçekten de, kendi-için, kendindenin salt hiçlenişinden başka bir şey değildir; Varlığın bağrındaki bir varlık deliği gibidir. Bilimsel gerçekleri halkın anlayacağı tarzda dile getirmeyi amaçlayan yazarların, enerjinin korunma ilkesini anlatmak için başvurdukları o hoş kurmacayı biliriz: derler ki, eğer evreni oluşturan atomlardan bir tanesi bile yok oluverseydi, bu, bütün evrene yayılacak bir felaketle sonuçlanır ve özellikle de Dünya'nın ve güneş sisteminin sonu olurdu. Bu imge bize burada yardımcı olabilir: kendi-için, kaynağını Varlığın bağrında bulan ufacık bir hiçleyiş olarak ortaya çıkar; ama kendindenin tam bir altüst oluşa *maruz kalması* için bu ufak hiçleyiş yeterlidir. Bu altüst oluş, dünyadır. Kendi-içinin, varlığın hiçlenişi olmaktan başkaca gerçekliği yoktur. Onun yegâne niteliği genel bir varlığın değil, bireysel ve tikel kendindenin hiçlenişi olmasından gelir. Kendi-için genel

olarak hiçlik değildir, tikel bir yoksunluktur; kendini *buradaki* bu-varlıktan yoksunluk halinde oluşturur. Kendi-için asla otonom bir töz olmadığından, onun kendindeyle birleşme tarzını sorgulamamız gereksizdir. Hiçleniş olarak, kendinde tarafından *öldürülmüştür*; içsel olumsuzlama olarak, olmadığı şeyi ve bunun sonucu olarak da, daha olacak olduğu şeyi kendisine, kendinde aracılığıyla duyurur. Eğer *cogito* zorunlulukla kendinin dışına götürüyorsa, eğer bilinç kaygan bir eğik düzlemse ve kendimizi bir anda dışarıda, kendinde-varlığın üzerinde yığılmış bir halde bulmaksızın bu eğik düzlemin üzerine yerleşmemiz mümkün değilse, bunun nedeni, bilincin kendi kendisinde, mutlak öznellik olarak olmanın hiçbir yeterliğine sahip olmaması, önce nesneye göndermesidir. Bilinç için bir şeyleri açınlayan görü olmanın bu kesin mecburiyeti dışında varlık yoktur. Bu, bilincin Platoncu *Başkası* olduğunu söylemekten başkaca nedir ki? Sofist'teki Yabancının bu başkasına ilişkin olarak yaptığı güzel betimlemeleri biliriz; başkası ancak "bir rüyadaki gibi" kavranabilir, başka-varlığından başkaca varlığı yoktur, yani ancak ödünç alınmış bir varlıktan yararlanır, kendiliği içinde düşünüldüğünde eriyip gider ve ancak gözlerimizi varlığın üzerine dikecek olursak yeniden ve sıradışı bir varoluş kazanır, kendisinden başka ve varlıktan başka olmak için kendini tüketir. Platon, başkasının başkalığının [alterite de l'autre] kendi kendisine nispetle sunduğu dinamik özelliği görmüşe benzer, çünkü bazı metinlerinde, hareketin kökenini burada bulur. Ama daha da ileriye götürebilirdi: o zaman, başkasının ya da görece varlık-olmayanın varoluş benzeri bir şeye ancak bilinç olarak sahip olabileceğini görürdü. Varlıktan başka olmak, zamansallaştırıcı ekstazların birliği içinde kendi(nin) bilinci olmaktır. Ve gerçekten de, başkalık [alterite], kendi-içinin bağrında betimlediğimiz yansıyan ve yansıtan arasındaki köşe kapmacadan başka ne olabilir? Zira başkasının başkası olarak varolabilmesinin yegâne biçimi, başka olmak(m) bilinci olmaktır. Nitekim başkalık içsel olumsuzlamadır ve yalnızca bir bilinç, kendini içsel olumsuzlama olarak oluşturabilir. Bunun dışındaki her türlü başkalık anlayışı, onu bir kendinde gibi ortaya koymak, yani başkalık ile varlık arasında dışsal bir ilişki kurmaktır, bu da başkasının kendindeden başka olduğunu saptamak üzere bir tanığın mevcudiyetini gerektirir. Ve öte yandan, başkası, varlıktan taşmaksızın başkası olamaz; bu bağlamda o, kendindeye görecedir, ama *kendini başkası yapmadan* da başkası olamaz; aksi takdirde başkalığı, bir veri, dolayısıyla da kendinde kabul edilebilecek

bir *varlık* haline gelir. Başkası, kendindeye görece olduğu ölçüde olgusallığa bulaşmıştır; kendi kendisini yaptığı ölçüde, bir mutlaktır. Kendi-içinin, varlık-hiçliği-olarak-varlığının temeli olmadığını, varlık-hiçliğini durmaksızın kendisinin temellendirdiğini söylerken buna işaret ediyorduk. Böylece, kendi-için “unselbststândig” bir mutlaktır, bunu da tözsel olmayan bir mutlak olarak adlandırmıştık. Kendi-içinin gerçekliği saklıkla *sorgulayıcıdır.* Eğer sorular sorabiliyorsa, bunun nedeni kendisinin de her zaman *soru* olarak kalmasıdır; onun varlığı asla *verili* değildir, *sorgulanandır,* çünkü kendi-için kendi kendisinden, her zaman başkalığın hiçliğiyle ayrılmıştır; kendi-için hep kararsızlık halindedir, çünkü varlığı devamlı bir ertelemedir, hep askıdadır. Eğer bu varlığa bir kez olsun ulaşabilseydi, aynı anda başkalık ve başkalıkla birlikte mümkün olanlar da, bilgi de, dünya da kaybolurdu. Böylece, bilgiye ilişkin *ontolojik* sorun, kendindenin kendi-için üzerindeki ontolojik önceliğinin olumlanmasıyla çözülmektedir. Ama bu, hemen anında *metafizik* bir sorgulamayı doğurmak içindir. Gerçekten de, kendi-için’in kendindeden itibaren belirişi, Platoncu Başkasının varlıktan yola çıkan *diyalektik* yaradılışıyla hiçbir biçimde kıyaslanabilir değildir. Nitekim Platon’a göre varlık ve başkası, *cinslerdir* [genres]. Ama biz, tersine, varlığın bireysel bir serüven olduğunu gördük. Ve bunun gibi, kendi-içinin ortaya çıkışı da varlığa gelen mutlak olaydır. Demek oluyor ki, burada metafizik bir soruna yer vardır ve bu sorun şöyle formülleştirile-bilir: kendi-için neden varlıktan itibaren beliriyor? Somut ve tikel bütünlük olarak *bu* buradaki-dünyaya hayat veren bireysel süreçlerin incelenmesine metafizik adını veriyoruz. Bu anlamda, tarih sosyolojiye göre ne ise, metafizik de ontolojiye göre odur. Varlığın niçin olduğunu sormanın saçma olduğunu, sorunun ancak bir kendi-içinin sınırları içinde anlam taşıyabileceğini ve hattâ hiçliğin varlık karşısındaki ontolojik önceliğini varsaydığını, oysaki varlığın hiçlik karşısındaki önceliğini kanıtlamış olduğumuzu gördük. Bu soru, dışarıdan benzer görünen ama yine de epey farklı olan bir diğer sorunun da işe karışmasıyla sorulabilir: Niçin varlık *var?* Ama şimdi biliyoruz ki, bu iki soruyu’ özenle ayırmak gerekir. Birincisi anlamdan yoksundur: gerçekten de, bütün “niçin”ler varlıktan sonradır ve varlığı varsayar. Varlık, nedensiz, sebepsiz ve zorunluksuzdur; varlığın tanımı bile onun kökensel olumsallığını bize ifşa eder, ikinci soruya esasen cevap vermiştik, çünkü bu soru metafizik alanda değil, ontolojinin alanında sorulur: Varlık “vardır” çünkü kendi-için öyledir

ki, varlık varolur. *Fenomen* vasfı varlığa kendi-için aracılığıyla gelir. Ama varlığın kökeni ya da dünyanın kökeni üzerine sorular anlamdan yoksun olsa da ya da bizatihi ontolojinin alanı içinde bir cevap bulsa da, kendi-içinin kökeni için aynı şey söz konusu değildir. Gerçekten de, kendi-için öyledir ki, kendi kendisinin kökenine dönme hakkına sahiptir. Niçini varlığa getiren varlık kendi niçinini ortaya koyma hakkına sahiptir, çünkü onun kendisi de bir soru, bir niçindir. Ontoloji bu soruya cevap veremez, çünkü burada söz konusu olan bir olayı açıklamaktır, yoksa bir varlığın yapısını betimlemek değil. Ontoloji, en çoğu, kendinde tarafından *oldurulmuş olan* hiçliğin ünlemden yoksun sıradan bir boşluk olmadığına işaret edebilir. Hiçleyişin hiçliğinin anlamı, varlığı temellendirmek için oldurulmuş olmaktır. Ontoloji bize, metafiziğe temel olabilecek iki bilgi sağlar: bu, önce, kendini temellendirmenin her türlü sürecinin kendindenin özdeş-varlığından [etre-identique de l'en-soi] kopuş olmasıdır, varlığın kendi kendisi karşısında mesafe alması ve kendine mevcut olmanın ya da bilincin ortaya çıkmasıdır. Varlık ancak kendini kendi-için kılarak, kendinin nedeni olmayı isteyebilir. Dolayısıyla, varlığın hiçlenişi olarak bilinç, nedenselliğin içkinliğine doğru, yani kendi nedeni olan varlığa doğru ilerlemenin bir aşaması olarak belirir. Ne var ki ilerleme, kendi-içinin varlık yetersizliği sonucu orada duraklar. Bilmem zamansallaştırıcılığı "*causa sui*"[161] mertebesine doğru tırmanan bir ilerleme değildir, tam tersine, kaynağını kendi nedeni olmanın imkânsızlığında bulan yüzeysel bir akıştır. Böylece *ens causa sui*[162] de *eksik kalınan* olarak, bizatihi varoluş-olmayışıyla bilincin düz hareketini koşullandıran *ve yukarıya doğru* imkânsız bir öteye geçmenin belirtisi olarak kalır; nitekim ayın okyanus üzerinde diklemesine uyguladığı çekimin etkisi, gel-git olayında ortaya çıkan yatay yer değiştirmedir. Metafiziğin ontolojide bulabileceği öteki gösterge şudur: kendi-için *gerçekçekten de* projesinin varlığı ve devamlı başarısızlığı olarak kendi kendisini temellendirmenin devamlı projesidir. Kendine mevcut olmak, hiçlenişinin farklı yönleriyle (üç zamansal boyutun ekstatik hiçlenişi, yansıyan-yansıtan çiftinin ikiz hiçlenişi) bu projenin ilk belirişini temsil eder; düşünüm, kendini en azından proje olarak temellendirmek için kendi üzerine dönen projenin yinelenmesini ve bizatihi bu projenin yenilgisiyle hiçleyici boşluğun vahimleşmesini temsil eder; insan-gerçekliğinin asal kategorileri olan "yapmak" ve "sahip olmak", dolayımsız

ya da dolayımlı yoldan, varlık projesine indirgenirler; nihayet bunlardan her birinin çoğulluğunu, kendini temellendirmek üzere ortaya konan ve varlık ile varlık bilincinin radikal ayrılışına götüren son bir girişim olarak yorumlamak *mümkündür.* -

Böylece, ontoloji bize: 1) kendindenin, *eğer* kendini temellendirmek zorunda kalsaydı, buna girişmeyi bile ancak kendini bilinç kılarak yapabileceğini, yani "*causa sui*" kavramının kendi kendine mevcut olma kavramını, yani hiçleyen varlığın çözülmesini [decompression] kendinde taşıdığını; 2) bilincin, *fiilen* kendini kurmak olduğunu, yani kendi-için-kendinde ya da kendinin-nedeni-kendinde mertebesine erişme projesi olduğunu öğretir. Ama bundan fazlasını elde edemeyiz. Ontolojik düzlemde, kendindenin kendi-için halinde hiçlenişinin, kökenden itibaren ve bizatihi kendindenin bağrında, kendi nedeni olma projesi gibi bir imlem taşıdığını olumlamaya imkân veren hiçbir şey yoktur. Tam tersine, ontoloji burada derin bir çelişkiye takılır, çünkü bir temellendirme imkânı, kendi-için aracılığıyla dünyaya gelir. *Kendini* temellendirme projesi olmak için, kendindenin kökensel olarak kendine mevcut olması, yani esasen bilinç olması gerekir. Şu halde ontoloji, bir kendini temellendirme projesi içinde, kendinde-varlık kendi-içini modifikasyona uğratıyor *muş gibi her şeyin cereyan* ettiğini bildirmekle yetinecektir. Bu süreci, varlığın varoluşu olan bireysel serüveni taçlandıran mutlak olay olarak düşünmeye imkân verecek *varsayımları* oluşturmak metafiziğe düşer. Bu varsayımların varsayım olarak kalacakları besbellidir, çünkü sonradan gelecek bir doğrulamayı da bir yalanlamayı da bekleyemeyiz. Bunların *geçerliliğini* oluşturacak olan şey, bize ontolojinin verilerini birleştirme imkânını sağlayacak olmalarıdır sadece. Bu birleştirme, doğallıkla, tarihsel bir oluş perspektifi içinde oluşmamalıdır, çünkü zamansallık kendi-için aracılığıyla varlığa gelir. Dolayısıyla, kendi-içinin ortaya çıkmasından *önce* varlığın ne olduğunu sormanın hiçbir anlamı yoktur. Ama metafizik, yine de, bireysel serüveni (ya da kendindenin varoluşunu) mutlak olayla (ya da kendi-içinin belirişiyle) eklemleyen bu tarih-öncesi ve her türlü tarihin kaynağı olan sürecin yapısını ve anlamını belirlemeye girişmek zorundadır. Özellikle de, hareketin, kendindenin kendini temellendirmek için bir ilk "girişimi" olup olmadığına karar verme işi ve hareketin daha derin ve hiçleyişe kadar götürülmüş hastalık olan "varlığın hastalığı" olarak kendi-içinle münasebetlerinin neler olduğuna karar verme işi metafizikçiye düşer.

Geriye, daha Giriş bölümümüzde formülleştirmiş olduğumuz ikinci sorunu gözden geçirmek kalıyor: Kendinde ve kendi-için, varlığın iki kipi ise, bizatihi varlık fikrinin içinde bir boşluk yok mudur ve bu fikrin kavranması, yayılımının [extension] radikal bir biçimde ayrışık iki sınıftan oluşmasından ötürü iletişim kuramayan iki parça halinde bölünmüş değil midir? Gerçekten de, ne ise o olan varlık ile ne değilse o olan ve ne ise o olmayan varlık arasında ne gibi bir ortak yan vardır? Yine de, burada bize yardım edebilecek olan şey, daha önceki araştırmalarımızın sonucudur; nitekim kendinde ve kendi-içinin yanyana olmadıklarını göstermiştik. Tam tersine, kendindesiz kendi-için, soyut bir şey gibidir: formu olmayan bir renkten ya da yüksekliği ve tınısı olmayan bir sesten daha fazla varolamaz; hiçbir şeyin bilinci olan bir bilinç mutlak bir hiçtir. Ama eğer bilinç bir *iç* ilişkiyle kendindeye bağlıysa, bu onun bir bütünlük oluşturmak üzere kendindeye eklemlendiği anlamına gelmez mi ve varlık ya da gerçeklik adlandırması da bu bütünlüğün payına düşmez mi? Hiç şüphe yok ki kendi-için, hiçleyiştir, hiçleme vasfıyla *vardır;* kendinde ile *a priori* olarak birlik halindedir. Nitekim eski Yunanlılar, to πᾶν [to pan] diye adlandırdıkları kozmik gerçekliği, bu gerçeklik ile onu kuşatan sonsuz boşluk tarafından oluşturulan bütünlükten -xö *ὅλον* [to holon] diye adlandırdıkları bütünlükten- ayırırlardı. Elbette, kendi-içini hiçbir şey diye de adlandırabilir ve “kendindenin dışında”, kendisi de tastamam *bu kendindenin* hiçliği olduğu ölçüde kendinde tarafından kutuplaştırılan ve tanımlanan bu hiçbir şeyin yansısından başkaca *hiçbir şey* bulunmadığını ileri sürebilirdik. Ama burada da Yunan felsefesinde olduğu gibi bir soru gündeme gelir: neye *gerçek* diyeceğiz, neye *varlık* atfedeceğiz? Kozmoza mı, yoksa yukarıda to *ὅλον* diye adlandırdığımız şeye mi? Salt kendindeye mi yoksa kendi-için adıyla tanımladığımız o hiçlik manşonuyla örtülü olan kendindeye mi?

Ama toplam varlığı kendinde ve kendi-içinin sentetik düzenlenişiyle oluşmuş gibi düşünmek zorunda olsaydık, kaçınmak istediğimiz güçlükle yeniden karşılaşmayacak mıydık? Varlık kavramı içinde ortaya çıkarttığımız bu boşlukla, bu kez de varolanın kendisinde karşılaşmayacak mıydık? Gerçekten de, kendinde olarak ne ise o olan, kendi-için olarak ne değilse o olan bir varolana nasıl bir tanım verilebilir?

Eğer bu zorlukları çözmek istiyorsak, bir varolanı bir bütün olarak düşünmek için ondan ne beklediğimizi iyi anlamamız gerekir: bu varolanın yapılarındaki çeşitlilik birlikçi bir sentez halinde tutulmuş olmalıdır, öyle

ki, bunların her biri ayrı olarak düşünüldüğünde yalnızca bir soyut olmalıdır. Ve elbette, ayrı olarak düşünülen bilinç bir soyutlamadan ibarettir, ama kendindenin kendisinin, olmak için kendi-içine ihtiyacı yoktur: yalnızca kendi-içinin "çilesi" kendindeyi *var* kılar. Kendinde *fenomeni* bilinç olmaksızın bir soyuttur ama *varlığı* soyut değildir.

Kendi-içinin kendindeden ayrılamaz olduğu ve buna karşılık da kendindenin de ayrışmazcasına kendi-içine bağlanmış olduğu sentetik bir düzenleme düşünmek isteseydik, kendindenin, varoluşunu bu varoluşun bilincine vardıran hiçlikten alacağı bir düzenleme düşünmek gerekirdi. Bu, kendinde ve kendi-içinin ayrışmaz bütünlüğünün ancak "kendi nedeni olan" varlık formunda düşünülebileceğini söylemekten başka nedir ki? Yalnızca bu varlık biraz önce sözünü ettiğimiz *ὅλον* [holon] gibi kesinlik taşıyabilir. Ve eğer kendindeye eklemlenmiş kendi-içinin varlığı sorusunu sorabiliyorsak, bunun nedeni kendi kendimizi *a priori* olarak *ens causa* sui'nin preontolojik bir kavranışıyla tanımlamamızdır. Bu *ens causa sui*, hiç şüphesiz *imkânsızdır* ve kavramı da, daha önce gördüğümüz üzere bir çelişki barındırır. Bununla birlikte *ὅλον* [holon] un varlığı sorusunu *ens causa sui'nin* bakış açısına yerleşerek sorduğumuza göre, bu *ὅλον* [holon]un itimat edilirliğini incelemek için de yine aynı bakış açısına yerleşmemiz gerekir. Nitekim, o, kendi-içinin belirmesinden ötürü ortaya çıkmamış mıydı ve kendi-için, kökensel olarak kendi nedeni olma projesi değil miydi? Böylece toplam gerçekliğin yapısını kavramaya başlıyoruz. Toplam varlık, kavramı bir boşluk tarafından bölünmüş olmayan ve yine de, kendi-içinin hiçleyen-hiçlenen varlığını dışlamayan varlık, varoluşu kendinde ile bilincin birlikçi sentezi olan varlık, bu ideal varlık kendi-için tarafından temellendirilen ve onu temellendiren kendi-içinin aynısı olan kendindedir, *yani ens causa* sui'dir. Ama *ὅλον* [holon] diye adlandırdığımız *gerçek* varlık hakkında karar vermek için tam da bu ideal varlığın balmış açısına yerleştiğimiz içindir ki, kendinin-nedeni mertebesine erişmede gerçeğin yarım kalan bir çaba olduğunu görmek zorunda kalırız. Her şey sanki dünya, insan ve dünya-içinde-insan, ancak eksikliği çekilen bir Tanrı'yı gerçekleştirmeyi başarabiliyormuşlarcasına cereyan eder. Dolayısıyla her şey sanki kendinde ve kendi-için, ideal bir sentez karşısında *parçalanma* durumundalarmışçasına cereyan eder. Bütünleşme asla *gerçekleşmediği* için değil, tersine, tam da her zaman gösterildiği ve her zaman imkânsız olduğu için bu böyledir. Kendinde ve kendi-içinin hem

ayrışmazlığını, hem de görece bağımsızlıklarını açıklayan şey, devamlı yenilgidir. Bunun gibi, beyinsel işlevlerin birliği koptuğunda, bir yandan görece bir özerklik gösteren, bir yandan da ancak bir bütünlüğün dağılma fonu üzerinde tezahür edebilen birtakım fenomenler oluşur. Hem varlık kavramında hem de varolanda rastladığımız boşluğu açıklayan şey bu yenilgidir. Kendinde-varlık nosyonundan kendi-için-varlık nosyonuna geçmek ve bunları ortak bir cins halinde bir araya getirmek imkânsızsa, bunun nedeni birinden ötekine *fiilen geçmenin* ve bir araya gelmelerinin gerçekleşememesidir. Spinoza ve Hegel'e göre, örneğin, sentezleme tamamlanmadan önce, terimleri görece bir bağımlılık ve bir yandan da görece bir bağımsızlık içinde dondurmak suretiyle durdurulan bir sentez, bir çırpıda hata halinde oluşur. Örneğin, Spinoza'ya göre, bir yarım dairenin kendi çapı etrafında dönüşü, doğrulanmasını ve anlamını küre nosyonunda bulur. Ama eğer küre nosyonunun ilke olarak erimdışı olduğunu düşünürsek, yarım dairenin dönüş fenomeni *yanlış* hale gelir; kafası kopartılır; dönüş fikri ile daire fikri, onların ötesine geçen ve onları doğrulayan bir sentez içinde birleşemeden birbirlerine tutunurlar: biri ötekine indirgenmez olarak kalır. Burada cereyan eden şey de tastamam budur. Şu halde düşünülen "*ὅλον*" [holon]un, kafası kopartılmış bir nosyon gibi, devamlı çözülme halinde olduğunu söyleyeceğiz. Ve o bize ikircikliği içinde çözülmüş bütün olarak görünür, yani düşünülen varlıkların bağımlılığı ya da bağımsızlıkları üzerinde istenildiği gibi diretmek mümkündür. Burada gerçekleşmeyen bir geçiş, bir kısa devre vardır. Bu düzlemde kendi-içinin kendisi konusunda ve başkalarının bilinçleri konusunda daha önce karşılaşmış olduğumuz o bütünlüğü-bozulmuş bütünlük nosyonunu yeniden buluyoruz. Ama bu, bütünlüğü-bozmanın bir üçüncü türüdür. Düşünümün bütünlüğü-bozulmuş basit bütünlüğünde, üzerine düşünülmüş olanı, düşünümselin *daha olacak olduğuydu* ve düşünümsel de üzerine düşünülmüş olanın daha olacak olduğu haliydi. Çifte olumsuzlama silik kalıyordu. Başkası-içinin durumunda, (yansı-yansıtan) yansıtılan, (yansı-yansıtan) yansıtandan / şu bağlamda farklıydı ki, bunların her biri için diğeri, *daha olmayacak olduğu* şeydi. Böylece, kendi-için [pour-soi] ve kendi-için-başkası [l'autre-pour-soi], her birinin, kendini başka [autre] yaparak ötekine başka-varlık kazandırdığı bir varlık oluştururlar. Kendi-için ile kendinde bütünlüğüne gelince, bunun özelliği kendi-içinin kendinde karşısında kendini *başka* kılması, ama kendindenin

hiçbir biçimde kendi varlığındaki kendi-içinden başkası olmamasıdır: kendinde, sadece ve düpedüz vardır. Eğer kendindeden kendi-içine münasebet, kendi-içinden kendindeye münasebetin karşılığı olsaydı, yeniden başkası-için-varlık meselesine geri dönerdik. Ama karşılığı değildir ve biraz önce sözünü ettiğimiz "*ὅλον*"un özelliğini oluşturan şey tam da bu karşılıklılığın olmayışıdır. Bu durumda, bütünlük sorusunu sormak saçma değildir. Nitekim başkası-içini incelediğimizde, onun düşünümsel bölünüp çoğalması olacak olan bir "başka-ben"in [moi-autrui] varolması gerektiğini saptamıştık. Ama aynı zamanda bize öyle görünüyordu ki, bu "başka-ben" varlık ancak kavranılmaz bir varlık-olmayanın dışsallığını içerdiği takdirde varolabilirdi. O zaman kendi kendimize şunu sorduk: bütünlüğün antinomik özelliği kendi kendisinde bir indirgenmez değil miydi ve zihni, hem olan hem de olmayan varlık gibi ortaya koymak zorunda değil miydik? Ne var ki bilinçlerin sentetik birliği sorununun anlam taşımadığını gördük, çünkü bu sorun bütün üzerinde bir bakış açısı edinme imkânına sahip olduğumuzu varsayıyordu; oysa biz bu bütün temelinde ve bu bütüne angaje bir halde varolmaktayız.

Ama eğer "bütün üzerinde bakış açısı edinmemiz" mümkün olmuyorsa, bunun nedeni, başkasının, ilke olarak kendini benimle yadsımasıdır, tıpkı benim de kendimi onunla yadsıdığım gibi. Münasebeti bütünlüğü içinde kavramamı bana sonsuza kadar yasaklayan şey, münasebetin karşılıklılığıdır. Bunun tam tersine, kendinde-kendi-içinin içsel olumsuzlanmasında münasebet karşılıklı değildir ve ben hem münasebetin uçlarından biri hem de münasebetin kendisi olurum. Varlığı kavrarım, varlık tarafından kavranırım, *ancak* varlık tarafından kavranarak varım; kavradığım varlık benim kavranma sıram geldiğinde beni kavramak üzere bana karşı konumlanmaz; o kavranan şeydir. Ama onun *varlığı*, kavranan-varlığı ile hiçbir biçimde çakışmaz. Dolayısıyla bir bakıma, bütünlük sorusunu sorabilirim. Elbette, burada bu bütünlüğe angaje olarak varolmaktayım, ama onun *kuşatıcı bilinci* olabilirim, çünkü ben hem varlığın bilinciyim, hem de ben(in) bilinciyim. Ne var ki bütünlüğe ilişkin bu sorun ontolojinin alanına ait değildir. Ontoloji için, varlığın aydınlanabilecek bölgeleri yalnızca kendindenin ve kendi-içinin bölgeleri ile "kendi kendinin nedeni"nin ideal bölgesidir. Ontoloji kendindeyle eklemlenen kendi-içini bölünen bir *ikilik* ya da dağılan bir varlık gibi düşünmeye ilgisiz kalır. Bilgi açısından (özellikle de fenomenolojik

psikoloji, antropoloji, vb. açısından) *fenomen* diye adlandıracağımız ve tıpkı Einstein fiziğinde, mekânsal boyutlara ve bir zamansal boyuta sahip ve kendi yerini bir mekân-zaman içinde belirleyen şey gibi düşünülen bir olaydan söz etmenin yeğlenmesinde olduğu gibi, iki varlık boyutuyla, yani kendinde ve kendi-için boyutlarıyla donatılan (bu bakış açısından, *yalnızca bir tek* fenomen olurdu: dünya) bir varlığı ele almanın mı daha yararlı olduğuna, yoksa her şeye rağmen eskisi gibi "bilinç-varlık" ikiliğini muhafaza etmenin mi daha doğru olduğuna karar vermek metafiziğe düşer. Burada ontolojinin ileri sürebileceği tek uyarı şudur: yeni fenomen nosyonunu dağılan bütün olarak kullanmanın yararlı göründüğü durumda, bu nosyondan *hem* içkinlik *hem de* aşkınlık terimleriyle söz etmek gerekir. Nitekim salt içkinlikciliğin (Husserlci idealizm), ya *da fenomeni* yeni bir *nesne* türü gibi düşünen salt aşkınlıkcılığın tuzağına düşebiliriz. Ama fenomenin kendinde boyutuyla içkinlik ve kendi-için boyutuyla da aşkınlık, her zaman sınırlandırılacaktır.

Kendi-içinin kökeni ve dünya fenomeninin doğası sorunu üzerinde karara vardıktan sonradır ki, metafizik birincil önemdeki çeşitli sorunlara, özellikle de eylem sorununa yanaşabilir. Gerçekten de eylem, *hem* kendi-için düzleminde, hem *de* kendinde düzleminde düşünülmelidir, çünkü aşkın olanın varlığı içindeki bir değişimi belirleyen içkin kökenli bir proje söz konusudur. Nitekim eylemin yalnızca şeyin fenomenal görünümünü değişime uğrattığını ileri sürmenin hiçbir yararı yoktur: eğer bir fincanın fenomenal görünümü, fincanın fincan olarak yok oluşuna varıncaya kadar değişime uğratılabilirse ve eğer fincanın varlığı *niteliğinden* başka bir şey değilse, düşünülen eylemin fincanın bizatihi varlığını değişime uğratabilmesi gerekir. Şu halde eylem sorunu bilincin aşkın etkililiğinin aydınlatılmasını varsayar ve bizi varlıkla aramızdaki gerçek varlık münasebetinin yolu üzerine çıkarır. Bu sorun, edimin dünya üzerindeki etkilerinin sonucu olarak, bize varlıkla varlık arasındaki bir ilişkiyi de gösterir, bu ilişki fizikçi tarafından dışsallık halinde kavranmakla birlikte ne salt dışsallıktır, ne de iç-kinliktir, bu bizi Gestaltçı *form* nosyonuna gönderir. Şu halde bir doğa metafiziğine, buradan hareketle girişilebilir.

II. AHLAKÎ AÇILIMLAR

Ontoloji kendi başına ahlaki yönergeler formülleştiremez. Yalnızca olan şeyle ilgilenir ve onun işaret kiplerinden buyruk kipleri çıkartmak mümkün değildir. Bununla birlikte ontoloji, *durum halinde bir insan-gerçekliği* karşısında sorumluluklarını üstlenecek bir etiğin ne olacağını sezinlemeye imkân verir. Nitekim *değerin* kökenini ve yapısını bize gösterdi; değerin *eksiklik* olduğunu, kendi-içinin bu de-ger karşısında kendini varlığı içindeki *eksiklik* olarak belirlediğini gördük. Kendi-içinin *varolma* olgusundan ötürü, değerin onun kendi-için-varlığına musallat olmak üzere belirdiğini de gördük. Buradan çıkan sonuç şudur: kendi-içinin farklı çabalan varoluşsal bir psikanalizin konusu olabilir, çünkü bunların hepsi de değer ya da kendi nedeni olarak, bilinç ile varlığın eksik kalan sentezini yaratmayı hedeflerler. Varoluşsal psikanaliz böylece *ahlaki* bir *betimleme*dir, çünkü bize insanın farklı projelerinin etik anlamını ifşa eder; insanın bütün tavırlarının *ideal* imlemini açınlamak suretiyle, çıkarcılık psikolojisinden de, insan davranışının her türlü yararcı yorumundan da vazgeçmek zorunda olduğumuzu gösterir. Söz konusu imlemler, egoizmin ve diğerkâmlığın ötesindediler, aynı zamanda *çıkarsız* denilen tutum ve davranışların da ötesindedirler. Denilebilir ki, insan Tanrı olmak için kendini insan kılar: ve bu bakış açısından düşünüldüğünde, kendilik bir egoizm gibi görünebilir; ama tam da insan-gerçekliği ile onun kendi nedeni olma arzusu arasında ortak nokta bulunmadığından, insanın kendi nedeni varolsun diye kendini yitirdiği de pekâlâ söylenebilir. O zaman her insan varoluşu bir çile gibi düşünülecek, fazlasıyla ünlü “kendi-sevgisi” [amour-propre] bu çileyi gerçekleştirmek üzere birçok araç arasından özgürce seçilen bir araçtan ibaret olacaktır. Ama varoluşsal psikanalizin başlıca amacı, bizi *ciddiyet ruhundan* vazgeçirmek olmalıdır. Gerçekten de, ciddiyet ruhunun, değerleri insan öznelliğinden bağımsız, aşkın veriler gibi düşünmek ve “arzulanabilir” vasfını da, şeylerin ontolojik yapısından alıp onların sıradan maddi oluşumlarına aktarmak gibi çifte bir özelliği vardır. Nitekim ciddiyet ruhu açısından, örneğin *ekmek* arzulanabilirdir, çünkü yaşamak *gerekir* (anlaşılır alemde kayıtlı değer) ve çünkü ekmek besleyici*dir.* Bilindiği üzere, ciddiyet ruhunun, yeryüzünde hüküm sürmekte olan sonucu, şeylerin sembolik değerlerini, tıpkı bir mürekkep kâğıdının mürekkebi emmesi gibi, ampirik kişisel tepkilere emdirmektir; arzulanan nesnenin opaklığını öne çıkartmak ve onu kendi kendisinde indirgenmez arzulanabilir olarak ortaya koymaktır. Bu yüzden, esasen ahlakın düzlemi

üzerindeyiz, ama rekabetçi bir biçimde kendini aldatma ahlakının da düzlemi üzerindeyiz; çünkü bu kendi kendisinden utanç duyan ve adını söylemeye cesaret edemeyen bir ahlaktır; içdaralmasından kurtulmak için bütün hedeflerini karartmıştır. İnsan, varlığı körlemesine arar ve bu arayışın kendisi olan özgür projeyi kendinden saklar; kendini, yolu üstüne yerleştirilen işler tarafından *beklenecek* tarzda oluşturur. Nesneler dilsiz gerekirliklerdir ve insan, kendi olarak bu gerekirliklere edilgin itaatten başka bir şey değildir.

Varoluşsal psikanaliz, insana, arayışının, kendindenin kendi-içinle sentetik kaynaşması olan gerçek amacını keşfettirecektir; insanı fiilen çilesiyle yüzleştirecektir. Aslına bakılırsa, bu psikanalizi kendi üzerinde uygulamış ve bir kurtuluş ve selamet aracı olarak ondan yararlanmak için ilkelerini öğrenmeyi beklememiş olan çok sayıda insan vardır. Gerçekten de, pek çok insan, arayışlarının hedefinin varlık olduğunu bilir; bu bilgiye sahip oldukları ölçüde, şeyleri şeyler olarak sahiplenmeyi bir yana bırakır, kendinde-varlıklarını sembolik olarak kendilerine mal etmeye çalışırlar. Ama bu girişimin bile ciddiyet ruhuna katılması ölçüsünde ve kendi-için-kendindeyi var kılma görevlerinin şeylerin içinde kayıtlı olduğuna hâlâ inanabilmeleri ölçüsünde, umutsuzluğa mahkûmdurlar, çünkü aynı zamanda da insanın tüm etkinliklerinin eşdeğer olduğunu (çünkü hepsi kendi kendinin nedeninin belirmesini sağlamak üzere insani feda etmeye yönelirler) ve hepsinin ilke olarak başarısızlığa uğramaya yazgılı olduğunu keşfederler. Böylece yalnız başına kendinden geçmek ya da halkları yönetmek aynı kapıya çıkar. Bu etkinliklerden birinin ötekine baskın çıkması onun gerçek amacı yüzünden değil, ama ideal hedefi konusunda sahip olduğu bilincin derecesi yüzündendir; bu durumda, kendinden geçenin yalnız dinginciliğinin [quietisme] halkları yönetenin beyhude çırpınışına baskın çıkabildiği de olur.

Ama ontoloji ve varoluşsal psikanaliz (ya da her zaman olduğu gibi, insanların bu disiplinleri kendiliğinden ve ampirik yönden uygulamaları), ahlak failine, *değerlerin varolmasına aracılık eden varlık* olduğunu keşfettirmek zorundadır. Ahlak failinin özgürlüğü o zaman kendi kendisinin bilincine varacak ve içdaralması içinde kendini değerin yegâne kaynağı ve *dünyayı* vareden hiçlik olarak keşfedecektir. Varlığın aranışını ve kendindenin sahiplenilişini *kendi mümkün olanları* olarak keşfettiği anda, özgürlük de içdaralması içinde ve içdaralmasıyla bu mümkün olanların

ancak daha başka mümkün olanların imkânı fonu üzerinde mümkün olduklarını kavrayacaktır. Ama buraya gelene kadar, mümkün olanlar isteğe bağlı olarak seçilmiş ve geçersizleştirilmiş bile olsalar, onlara ilişkin tüm seçimlerinin birliğini oluşturan tema, değer ya da *ens causa sui'nin* ideal mevcudiyetiydi. Özgürlük, bu değere doğru dönerse ne hale gelir? Kendi-için-kendindeye doğru bizatihi dönüşü içinde ve ne yaparsa yapsın, onu da kendisiyle birlikte mi götürecektir, kendi-için temaşa etmek istediği değer tarafından geriye doğru yeniden kavranmış mı olacaktır? Yoksa sırf kendi kendisi karşısında kendini özgürlük olarak kavramasından ötürü, değerin saltanatına bir son verebilecek midir? Özellikle de, her türlü değerin kaynağı olarak kendi kendisini değer gibi kabul etmesi mümkün müdür? Yoksa zorunlu olarak, kendini, ona musallat olan aşkın bir değere nispetle mi tanımlayacaktır? Ve kendi kendisini kendi mümkün olanı ve belirleyici değeri olarak görmek isteyebildiğinde, bundan neyi anlamak gerekir? Nitekim, kendini özgürlük olarak isteyen bir özgürlük, varlık ideali olarak ne değilse o olmayı ve ne ise o olmamayı seçen bir ne-ise-o-olmayan-varlık ve ne-değilse-o-olan-varlıktır. Şu halde, kendini *toparlamayı* değil, kendinden kaçmayı, kendi ile çakışmayı değil, her zaman kendi ile mesafeli olmayı seçmektedir. Kendi kendisine karşı mesafeli durmak isteyen, belli uzaklıkta kalmak isteyen bu varlıktan ne anlamak gerekir? Burada kendini aldatma mı, yoksa başka bir temel tavır mı söz konusudur? Ve varlığın bu yeni görünümünü *yaşamak* mümkün müdür? Özellikle de, özgürlük kendi kendisini amaç olarak kabul etmek suretiyle her türlü *durumdan* kurtulacak mıdır? Yoksa tersine, durum olarak mı kalacaktır? Ya da daha bir kesinlik ve daha bir bireysellikle konumlanacak ve içdaralmasının içinde kendini koşul halindeki özgürlük olarak daha mı fazla kavrayacaktır? Dünyanın varlığa gelmesine aracılık eden varolan olarak, büsbütün sorumluluğunu üstlenecek midir? Bizi saf ve işbirlikçi olmayan düşünüme gönderen bütün bu soruların cevapları ancak ahlakın alanında verilebilir. Bir başka kitabı da buna ayıracağız.

SÖZLÜK

Abolition: Ortadan kalkma
Abschattung (Alm.): Gölgeleme, gölgesini düşürme, profil
Absence: Namevcudiyet, mevcut olmama
Acte: Edim (Fiil)
Activitd: Etkinlik
Affecter: Etkilemek, duygulandırmak
Affection: Etkileniş, duygulanış
Affectivite: Duygulanım, etkilenme, etkilenim
Affirmation: Olumlama
Agent: Fail, eyleyen
Agir: Etkimek, eylemek
Alignation: Yabancılaşma
Alluration: Başkalaşım
Alterite: Başkalık
Angantissement: Hiçleşme, yok olma
Angoisse: İçdaralması
Apparaitre: Görünmek
Apparence: Görünüş
Apparition: Görünme
Apperception: Tamalgı
Appetit: İştah
Appresentation: Mevcudiyetten yoksunlaşma
Aspatial: Mekânsallık-dışı
Association: Çağrışım
Assumer: Üstlenmek
A-temporelle: Zamansallık-dışı
Authenticitd: Otantiklik
Autre: Başka
Autrui: Başkası
Avoir: Sahip olmak
Axiomatique: Belitsel
Ça: İd (Bkz. sf. 104'teki dipnot)
Cause de soi: Kendinin nedeni

Chair: Ten
Choix: Seçim
Coefficient d'adversite: Terslik katsayısı (Bkz. sf. 426'daki dipnot)
Coexistence; Birlikte Varolma
Cogito preflexif: Düşünüm-öncesi cogito
Coincidence avec soi: Kendiyle çakışma, kendiyle örtüşme
Collection: Derlem
Communeau-sujet: Özne-cemaat
Compression d'etre: Varlığın sıkılığı, sıkıştırılmışlığı (Bkz. sf. 139'daki dipnot) Conflit: Çatışma
Connaissance sensible: Duyulur bilgi
Connaissance: Bilgi
Conscience collective: Kolektif bilinç
Conscience de classe: Sınıf bilinci
Conscience de soi: Kendinin bilinci
Conscience irrelechie: Üzerine düşünülmemiş bilinç
Conscience non-positionnelle de soi: Kendinin konumsal-olmayan bilinci
Conscience non-positionnelle: Komımsal-olmayan bilinç
Conscience non-reflexive: Düşünümsel-olmayan bilinç
Conscience non-thetique: Konuşlandırıcı-olmayan bilinç
Conscience prertfiexive: Düşünüm-öncesi bilinç
Conscience reflechie: Üzerine düşünülmüş bilinç
Conscience reflexive: Düşünümsel bilinç
Conscience thetique: Konuşlandırıcı bilinç (Bk2. sf. 28 dipnot)
Conscience: Bilinç
Consistence-en-soi de l'toe: Varlığın kendinde kaim oluşu
Contingence: Olumsallık
Contingent: Olumsal
Continuite: Devamlılık
Contradictoire: Çelişik
Contraire: Karşıt
Corporeite: Bedenlik
Corps: Beden
Correlatif: Bağlılaşık
Croire: inanmak/sanmak

Croyance: inanış
Dteompression d’etre: Varlığın çözülmesi (Bk2. sf. 139’daki dipnot)
Defaut d’etre: Varlık kusuru
Dehors: Dışarı
Depasser: Öteye geçmek Devenin Oluş, (...) haline geliş
Devoilement: Açığa çıkarılış, gizli olanın örtüsünün kaldırılması
Diffcrenciation: Farklılaşma
Differencte: Farklılaşmış
Discursif: Söylemsel
Don: Bağış
Dualite: İkilik
Durte: Süre
Dyade: Birlik oluşturan ikilik
Escappement â soi: Kendinden kaçış
Ensemblement: Biraradalık
(L’)etre-en-soi: Kendinde-varlık (L’)6tre-pour-soi: Kendi-için-varlık
(L’)etre-pour-autrui: Başkası-için-varlık
(L’)etre pour devoiler: Açığa-çıkarılmak-için-olan-varlık
Existant: Varolan
Existence: Varoluş
Exister: Varolmak
Extension: Yayılım
Exeriorite: Dışsallık
Extratemporalite: Zaman-ötesilik
Facticite: Olgusallık
Faire: Yapmak
Finitude: Sonluluk
Fissure intraconscientiel: Bilinç-içi çatlak
Foi: İnanç
Fusion: Kaynaşma
Generosite: Cömertlik, yüce gönüllülük
Hanter: Musallat olmak
Homologation: Benzeşikleşmek
Hypothetique: Varsayımsal
Identique: özdeş
Identite: Özdeşlik Ulustan: Yanılsama

Image: İmge
Imagination: İmgelem
Immanence de soi â soi: Kendinin kendine içkinliği
Immanence; İçkinlik
Immediat: Dolaysız
Immediatete: Dolaysızlık
Impression: İzlenim
Impulsion: İtki
Incamation: Ete kemiğe bürünme, cisimleşme
Inconscient: Bilinçaltı
Indifferenciation de soi: Kendinin farklılaşmamışlığı
Indifferenciation: Farklılaşmamışlık
Inerte: Âtıl
Inerde: Atalet
Inherence â soi: Kendi içindelik
Instantaneiti: Anmdalık
Instrument: Alet
Instrumentalite: Aletsellik
Intention: Yönelim
Intentionnaliti: Yönetimsellik
Interiorite: İçsellik
Intraconscientiel: Bilinç-içi
Intuition: Görü
Intuitive: Görüsel
Intuition revfelant: Açınlayan görü
Ipseite: Kendilik
Je: Ben (Bkz. sf. 104'teki dipnot)
Manifester. Ortaya çıkarmak, ifşa etmek
Manquant: Eksikliği duyulan
Manque: Eksiklik
(Le) manque: Eksik olunan
Mauvaise foi: Kendini aldatma (Bkz. sf. 125'teki dipnot)
Mediateur: Dolaylayıcı
Metastable: Ani geçiş evresi (Bkz. sf. 103'teki dipnot)
Mien: Benimki
Mindenvertigkeit (Alm.): Aşağılık (duygusu)

Mitsein (Alm.): Birlikte-varlık, birlikte-olmak
Mobil: Amil
Mode: Kip
Moi: Ben (Bkz. sf. 104'teki dipnot)
Moite: Ben olmaklık
Motif: Sâik
Multiplicite: Çokluk
Nausee: Bulantı Néant: Hiçlik
Néantisation: Hiçleme, hiçleyiş
Necessite: Zorunluluk
Negation: Olumsuzlama
Negatite: Olumsuz-birim
Nier: Yadsımak
Non-cognitif: Bilişsel-olmayan
Non-etre: Varlık-olmayan
Nous-objet: Nesne-biz
Nous-sujet: Özne-biz
Obligation: Mecburiyet
Omnipresence: Heryerde mevcut olma
Ontico-ontologique: Ontik-ontolojik
Ontique: Ontik
Opacite: Opaklık, matlık
Opinion: Kanı
Orientation: Yönlenme
Passe: Geçmiş
Passeite: Geçmişlik
Passion: Tutku
Passivite: Edilginlik
Perception: Algı
Permanent: Sürekli, kalıcı olan
Phinomene: Fenomen
Phenomenologie: Fenomenoloji
Plaisir: Haz
Pluralite: Çoğulluk
Position: Konum
Positivite: Olumluluk

Possession: Sahiplenme
Possibilite: İmkân
(Le) possible: Mümkün olan
Presence â soi: Kendine mevcut olma
Presence: Mevcudiyet
Present: Şimdiki zaman, şimdi, mevcut
Presentation: Sunuş
Presenter: Sunmak
Preentifier: Şimdileştirmek, mevcutlaştırmak
Preesupposition: Önvarsayım
Probabilite: İhtimal
Probable: Muhtemel
Projet: Proje
Propetete: Mülkiyet, iyelik
Puissance: Saklıgüç (kuvve)
Quietisme: Dingincilik
Raison: Neden
Realite: Gerçeklik
Realite-humaine: İnsan-gerçekliği
Recognition: Tanıma
Reconnaissance: Tanıma
Reflechi: Üzerine düşünülmüş
Reflechissant: Yansıtıcı
Reflet: Yansı
Reflexion complice: İşbirlikçi düşünüm
Reflexion impure: Saf olmayan düşünüm
Reflexion pure: Saf düşünüm
Reflexion purifiante: Saflaştırıcı düşünüm
Reflexion: Düşünüm
Relatif-absolu: Mutlak görece
Relativite: Görecelik
Representation: Tasavvur
Revelant: Açınlayan
Revelation revelee: Açınlanmış açınlanış
Revelee: Açınlanmış olan
Reveler: Açınlamak

Rien: Hiç, hiçbir şey
S’approprier: Sahiplenmek, kendine mal etmek
Se manifester: Tezahür etmek
Se projetter: Atılımda bulunmak, ileri doğru atılmak (Bkz. sf. 113’teki dipnot)
Selbsheit (Alm.): Kendilik
Sein-zum-tode (Alm.): Ölüme-dogru-olmak, ölüme-dogru-varlık
Selbstândigkeit (Alm.): Kendi ayakları üzerinde durabilme, yalnızca kendisinden hareketle anlaşılabilme, bağımsızlık
Sensation: Duyum
Sentiment: His
Serment: Söz verme, ant içine
Signe: Im
Signification: İmlem
Simultaneıle: Eşzamanlılık
Sincerite: İçtenlik
Situation: Durum
Soi: Kendi
Solidarite: Dayanışma
Souci: Kaygı (Bkz. sf öddeki dipnot)
Spatialite: Mekânsallık
Spontaneite: Kendiliğindenlik
Stimmutıg (Alm.): Halet-i ruhiye, ruh durumu, his
Sujet transcendantal: Transandantal özne
Surgır: Belirmek
Surgissement: Beliriş
Symbole: Sembol
Symbolique: Sembolik
Synthese: Sentez
Temps: Zaman
Temporalite: Zamansallık
Tiers: Üçüncü (kişi)
Totalite detotalisee: Bütünlüğü bozulmuş bütünlük
Totalite organise: Düzenlenmiş bütünlük
Totalite: Bütünlük
Trans-ascendance: Aşkın-çıkış

Transcendance transcendante: Aşkın aşkınlık

Transcendance transcendee: Aşılmış aşkınlık

Transcendance: Aşkınlık

Transcender: Aşmak

Trans-descendance: Aşkın-iniş

Unselbstândigkeit (Alm.): Kendi kendine ayakta duramama, başka şeylere bağımlı olma, yalnızca kendisiyle kavranır olmama

Ustensilite: Kullanılabilirlik

Ustensile: Araç, kullanılabilir olan

Verite: Hakikat

Virtualite: Gücüllük

Volonte: İstenç

Weltanschauung (Alm.): Dünya görüşü

Wesenschau (Alm.): Bir şeyi bütünlüğü içinde bir defada anlamaya yarayan özgörü

1

Notlar

[←1]

Heidegger’ın bu metni, UNESCO’nun “Kierkegaard Yılı” etkinlikleri kapsamında, 21-23 Nisan 1964 tarihleri arasında Paris’te düzenlenen “Yaşayan Kierkegaard” konulu sempozyuma göndermiş olduğu tebliğdir. “Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Görevi” başlığını taşıyan tebliğ, Heidegger'i bütün kariyeri boyunca uğraştıran sorunsalın anahtarı gibidir. Bkz. T. Ilgaz, “Yokluk yoktur”. *Harf Sırasıyla*’da, Ümit Yayıncılık, 2005, s. 179.

[←2]

Metnin içerisinde, Fransızca “paraitre” fiiliyle ilişkili, yani “görünmek" ya da "belirmek, görünür hale gelmek” fiiliyle bağlantılı ve birbirine yakın kelimeler kullanılıyor. Bunlardan “apparaitre”ı “görünmek", “apparition'u “görünme" “apparance”ı ise “görünüş” kelimeleriyle karşıladık. “Paraitre” ve "apparaitre” fiilleri için aynı karşılığı, yani “görünmek” fiilini kullanmakta sakınca görmedik, *-çn.*

[←3]

(Alm.) Görünme, dolulukla kendini sunma, görünür olma, -*çn*

[←4]

(Alm.) Husserl'de, bir şeyi bütünlüğü içinde bir defada anlamaya yarayan öngörü, -*çn*

[←5]

Bu Almanca kavramın kelime anlamı “gölgelemek”, “gölgesini düşürmek” şeklinde verilebilir. Kavramın Fransızcaya aktarılışı (profil) referans alınarak, Türkçede “profil” şeklinde karşılanmaktadır, -çn

[←6]

Metinde önemli bir ağırlığı olan “Être" kelimesi, fiil olarak kullanıldığı yerlerde, örneğin metnin orijinalindeki “il *est”* ifadesindeki gibi durumlarda “Être = vardır” şeklinde karşılandı. “Etre”in isim olarak kullanıldığı yerlerde, anlama göre bazen “varlık” kelimesi, bazen "olmak” kelimesi, bazen de her ikisi birden “varlık/olmak” kelimeleri tercih edildi, *-çn*

[←7]

Besbelli bir şey ki, “percipere"nin yerine insan-gerçekliğinin başka bir *tavrını* [acticude] yerleştirmek için yapılacak her girişim aynı şekilde verimsiz kalacaktır. Varlığın insana “yapmak" [faire] içinde açınlandığı kabul edilecek olsaydı, o zaman da yapmanın varlığını [l’Être du faire] da eylemin dışında tutmak gerekecekti.

[←8]

Burada, bilinci konumlandıran bilinci, yani bilincin kendisini konu/nesne edinen bilinci kastediyor Sartre. Düşünüm de böyle bir kendi üzerine dönen bilincin ifadesidir, -*çn*

[←9]

“Konuşlandırıcı” ya da “konuşlandıran” şeklinde Türkçeleştirilen “thetique" terimi, varoluşçuluğa Fichte'nin kullandığı bağlamda yerleşmiştir. Fichte'ye göre konuşlandırılan “bir şeyin bir başka şeyin benzen, eşiti, ya da eşi gibi de, bir başka şeyin karşıtı gibi de ortaya konmadığı, yalnızca kendi kendisiyle aynı olan olarak ortaya konduğu”, “Bir şeyi hem bir gerçeklik olarak, konumsal olarak, hem de anlamsal olarak kavrama” ile ilgili bir terimdir, -*çtı*

[←10]

Yaşantı. -*çn*

[←11]

Bu, hiçbir şekilde, bilincin kendi varlığının temeli olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, daha ilerde göreceğimiz gibi, bilincin varlığının eksiksiz bir olumsallığı vardır. Yalnızca göstermek istiyoruz ki, 1) *hiçbir şey* bilincin nedeni değildir; 2) bilinç kendi varlık/olmak tarzının nedenidir.

[←12]

Descartes’ın töz öğretisi bu nedenden ötürü mantıksal tamamlanışını Spinozacılıkta bulmaktadır.

[←13]

Leibniz'in, Tanrısallığın monarkları oluşturma edimini betimlerken kullandığı terim: Şimşek çakması gibi ani bir ışıma, -*çn*

[←14]

Bu terimin Heidegger’in terminolojisindeki karşılığı “in der welt sem”dır. Bu terimi “dünyada olma” ya da “dünyada olmak” şeklinde karşılamak da mümkündür. Terimin bir isim halinde kullanıldığı yerlerde “dünya-içinde-varlık” karşılığını, dünyayla kurulan bir ilişkinin ifadesi olarak vurgulandığı yerlerde de “dünyada olma” ya da “dünyada olmak" karşılığını tercih edeceğiz. Metnin ilerleyen bölümlerinde Sartre bu kavramı ayrıntılı olarak ele alıyor, -*çn*

[←15]

Dilin ses imlerinin maddesiz anlamlılığı, -*çn*

[←16]

Burada kelimelere eklenen olumsuzluk ekinden söz ediliyor. Yani Türkçede "non-etre"i "varlık-olmayan" ya da "non-reflexiv'i '"düşünümsel-olmayan" ile karşıladığımızda kullandığımız "olmayan" olumsuzluk ekinden söz ediliyor, *-çn*

[←17]

Introduction â *Petit Logique [Küçük Mantık'a* Giriş], bkz. 2. baskı. bl. XXIV. Lefebvre tarafından alıntılanmış, *Morceaux Choisis* [Seçme Parçalar).

[←18]

Laporte, *Le Probleme de l’Abstraction* [Soyutlama Sorunu], s. 25.

[←19]

Esquisse de la logique, Hegel'in, 1808 ile 1811 yılları arasında, Nuremberg Lisesi'nde verdiği derslere temel olarak kaleme aldığı notlar.

[←20]

Her belirleme olumsuzlamadır. -*çn*

[←21]

Petit Logique, *2.* baskı. E. LXXXVII.

[←22]

“Her olumsuzlamanın belirlenmiş bir olumsuzlama olduğuna", yani bir içerikte taşındığına ilk kez Hegel’in işaret etmiş olduğu düşünüldüğünde, bu daha da tuhaf kaçmaktadır.

[←23]

Varlık-olmayan'daki olumsuzluk ifadesi, —*çn*

[←24]

Heidegger: *Qu'est-ce que la métaphysique?* (Metafizik Nedir?] (Fr. çeviri Corbin, NRF, 1938).

[←25]

Burada “kaygı” şeklinde çevirdiğimiz “souci” kavramının, bir “endişe” anlamından ziyade “ilgi gösterme" anlamına yakın olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu şekilde, Heidegger bağlamında, "souci” kavramının içerdiği anlamı daha iyi hissedebiliriz, *-çn*

[←26]

Cf. Part IV, chap. I.

[←27]

(Yun.) Epokhe: Askıya alma, paranteze alma, *-çn*

[←28]

L’imagination, Alcan, 1936, *[İmgelem*, *çev.* Alp Tümertekin, İstanbul: lthaki Yayınları, 2006.]

[←29]

J. Wahl: *Etudes Kierkegaardiennes:* Kierkegaard et Heidegger. [Kierkegaard Çalışmaları: Ki-erkegaard ve Heidegger.]

[←30]

Bu eserin İkinci Kısmında mümkün olanlar konusuna geri döneceğiz.

[←31]

Burada “Olumsuzluk” şeklinde karşıladığınız ifade, Fransızca metinde "Non” olarak geçiyor. Bu kelime, “Non”, tek başına ele alındığında “Hayır” demektir. Ancak burada bu kelimenin Fransızcada önek olarak kullanıldığında sağladığı olumsuzluk söz konusu edilmektedir (etre = varlık, non-etre = varlık-olmayan örneğinde olduğu gibi), -*çn*

[←32]

Hızlı, anı bir değişikliğin, geçişin gerçekleştiği bir durumu ifade etmek için Sartre bu kavramı kullanıyor -çn

[←33]

Burada kastedilen şey, etkin bir ben (je) olarak, benim ancak bilinç düzeyinde, düşünümsel olarak tanımlayabildiğim bir “ben"ı (moi) sahiplenebileceğimde. Ancak böyle bir bilinçsel tanımla yakalayabildiğim bir “ben” (moi) olduğumu söyleyebilirim. Ama id ile böyle bir düşünümsel ilişkim olamaz, onu bilinç düzeyinde tanımlayıp sahiplenemem.

Bu açıklamamız “je", “moi’’, “ça” kelimelerini Türkçede ne şekilde ifade ettiğimizi ortaya koyabilir. “Je”, etkin bir benin, sürekli olarak yüklemlerle tanımını bulan bir benin ifadesidir; çeviride genellikle “ben” olarak karşıladık, etkinlik veçhesinin mutlaka hissettirilmesi gerektiğini düşündüğümüz yerlerde “etkin ben” ifadesini de kullandık. “Moi” için “benlik” demeyi tercih, etmedik, onun yerme yine “ben” dedik ve her defasında yanına (Moi) yazdık. “Ben (moi)” kombinasyonunun görüldüğü yerlerde, kendinin farkında olan, düşünümsel olarak kendini bilinç düzeyinde sahiplenen bir “Ben”lik akla getirilmeli. “Ça” karşılığı olarak da yaygınlıkla kullanılan “id” kelimesini tercih ettik, -çn

[←34]

Almancadaki “Es”; Fransızcada “ça” şeklinde karşılanan, bizim “id” olarak Türkçeleştirdiğimiz kavramdır. “*lch"* ise, Fransızcada “Moi" olarak kullanılan, bizim “Ben (Moi)" şeklinde karşıladığımız kavramdır, -çn

[←35]

(Alm.) Üstben. -*çn*

[←36]

Nouvelle Revue Française (1937).

[←37]

Fransızcadaki “se projetter" fiilini “atılımda bulunmak" şeklinde çevirmeyi uygun bulduk, ancak bu tercihimiz, daha önce “proje” kelimesiyle karşılamış olduğumuz, Fransızca “projet” kelimesi ile “se projetter” fiili arasındaki açık bağı Türkçede fark etmemizi engelliyor. “*Proje*” kelimesini, bir “atılım tasarısı", “geleceğe doğru bir yönelme hareketi" olarak düşünmek, bu iki ifade arasındaki bağı akılda tutmayı sağlayacaktır, -*çn*

[←38]

Bkz. *L'Imaginaire* [İmgelem Alanı] sonuç bölümü, Nouvelle Revue Française, 1939

[←39]

Esquisse d'une théorie des émotions [Bir Duygular Teorisi Taslağı], Hermann, Paris, 1939.

[←40]

“Mauvaise foi” kavramını Türkçeye aktarırken, kavramın ifade ettiği anlamı verdiğine inandığımız "kendini aldatma" karşılığını kullanmayı tercih ettik. Bu başlığı çevirirken de yine anlamı vermek için “Kendini Aldatmadaki İnanma” ifadesini kullandık. Eğer birebir çeviri yapılacak olsaydı, “mauvaise foi" “kötü niyet" ya da “kötü inanç” şeklinde, başlık ise (La “foi” de la mauvaise foi) “Kötü inançtaki inanç” şeklinde çevrilirdi. Bu durumda Fransızcada, “foi” kavramının kullanılışındaki devamlılık, “inanç” kelimesinin tekrarıyla sağlanabilirdi ancak, verilmek istenen anlamı da büsbütün kaybetmiş olurduk. “Kendini Aldatmadaki İnanma” şeklindeki çeviri tercihimizin, metnin içinde açıklık kazandığını düşünüyoruz. Yine de burada da kısaca ifade etmek gerekirse, bu başlıkla kastedilen şey kendini aldatan kişinin, bir şeyin öyle değil de böyle olduğuna *inanırken* içinde olduğu durumdur, *-çn*

[←41]

Dünya görüşü, *-çn*

[←42]

Fransızcada '‘croire” fiili her iki anlam vurgusunu da taşımaktadır, -*çn*

[←43]

Kendini aldatma [mauvaise foi] iyi niyeti [bonne foi] yeniden yakaladığı ve iyi niyet projesinin tam kökenine sızdığı için, iyi niyetle kendini aldatıyor olmak arasında fark yoksa da, bu demek değildir ki kendini aldatmadan radikal bir biçimde kurtulmak mümkün değildir. Ama bu, otantiklik [authenticite] diye adlandıracağımız ve betimlenmesine burada yer bulunmayan bir fenomeni, içinden çürümüş varlığın kendi kendisi tarafından yeniden ele alınmasını varsayar.

[←44]

"Pro-jet ekstatik” ifadesindeki "kendi dışına doğru, ileri doğru atılım” anlamını hatırlatmakta fayda var. -*çn*

[←45]

“Kendine mevcut olma” şeklinde çevirmeyi tercih ettiğimiz bu ifadede bir “farkında olma”, "kendinin-farkında olma” anlamı da vardır, -*çn*

[←46]

Birlikte-yapma. -çn

[←47]

(Lat.) Kendinin, -*çn*

[←48]

Daha önce de metin içerisinde “compression d’etre” ifadesi kullanılmıştı. Biz Türkçede “compression”u, “sıkıştırılmışlık” olarak, “decompression”u da “çözülme" olarak karşıladık. Bu iki terim arasındaki net zıtlık Türkçede daha az hissedilir hale geldi. Burada şunu belirtelim ki, bu terimler arasındaki karşıtlık Sartre düşüncesinin en önemli noktalarından birine işaret etmektedir. “Sıkıştırılmış varlık", kendinde-varlığın boşluksuz, sıkı yapısını ifade eder. “Varlık çözülmesi” ise, sanki bu sıkı yapının gevşekleştiği, içinde çatlakların bulunduğu bir varlık kipini ifade eder; bu varlık kipi de "kendi-için-varlık”tır. Bu “çözülme”, kendi-içinin niteliklerinden biri olan “kendine mevcut olma” halinde de hissedilen o iç mesafeyi, kendi kendine mesafeli olma halini, varlığında bir “çatlak" taşıma halini ifade eder, -*çn*

[←49]

Bkz. Giriş, III. paragraf.

[←50]

Birinci Kısım, ikinci Bölüm, 2. Kesim: Kendini Aldatma Davranışları.

[←51]

Yaratılmış varlık, *-çn*

[←52]

Hegel’in karşıtlık kavramı bu olumsuzlama türü kapsamına girer. Ama bu karşıtlığın kendisi de ilksel iç olumsuzlamada, yani eksiklikte temellenmek zorundadır. Örneğin, özsel olmayanın giderek özsel hale gelmesinin nedeni, özsel olmayanın özsel olanın içinde bir eksiklik gibi duyumsanmış olmasıdır.

[←53]

Yaşantıların. -*çn*

[←54]

Bu kısmın Üçüncü Bölümünde -geçici olarak benimsediğimiz- bu tanımın ne kadar yetersiz ve hatalı olduğunu göreceğiz.

[←55]

L'lmagination [İmgelem], Alcan, 1936

[←56]

Yaşantı, *-çn*

[←57]

Öncelik sonralık karmaşası, önceyle sonrayı karıştırmak. Zamanla ilgili bir mantık hatası, -*çn*

[←58]

Burada kullanılan “present!” ifadesi, “mevcut!” şeklinde de çevrilebilir. Aynı kelimenin “mevcut" ve “şimdi” anlamları hep akılda tutulmalı, -çn

[←59]

“...e mevcut olmak” ifadesi, “(dünya)ya mevcut olmak", “(bilinc)e mevcut olmak” gibi ifadelerde yer alan yapının genelleştirilmiş biçimidir, -*çn*

[←60]

Burada, Hegel'in, bilince özgü olan şey olarak tasarladığı, "eşit olanın kendine bölünmesi"yle [scission de l'egal â soi-meme] karşılaşıyoruz. Ama bu bölünme, "*Tinin Fenomenolojisi*"nde olduğu gibi daha üst düzeyden bir bütünleşmeye götürecek yerde, bilinci kendiden ayıran hiçliği daha derinlemesine, daha onarılmaz bir biçimde kazar. Bu bilinç Hegel'in buluşudur ama bu Hegel'in en büyük yanılsamasıdır.

[←61]

Charles Andre POZZO Dİ BORGO (1784 Korsika-1842 Paris): 1791 meclisinde milletvekiliyken, daha sonra doğum yeri olan Korsika'nın Fransa'dan bağımsızlığı için mücadele etmiş ve bu uğurda İngiltere ile işbirliğine yönelmiştir. Bir süre adanın bağımsız yönetiminin başında kalan Pozzo di Borgo, 1796'da Fransızların Korsika'ya çıkması üzerine İngiltere'ye kaçmış, daha sonra Rusya'ya giderek çarın özel danışmanı olmuş, Napoleon karşıtı koalisyonu güçlendirmeye çalışmış, general rütbesine yükselmiş, Viyana Kongresi'ne katıldıktan sonra Rusya'nın önce Paris (1815-1834) sonra da Londra (1834-1839) elçiliği görevinde bulunmuştur, -*çn*

[←62]

(Yun.) Karışma, *-çn*

[←63]

Du cote de chez Swann [Swann'ların Tarafı], 37. baskı, II, s. 82. *İtalikler* benim.

[←64]

Her belirleme bir olumsuzlamadır. -*çn*

[←65]

Sartre, "Husserl'in *Fenomenolojisinde Bir Temel Düşünce*: *Yönelmişlik"* başlığını taşıyan, Ocak 1939 tarihli bir makalesinde, *"bilmek"* eyleminin, özünde bir "içselleştirme" olduğu düşüncesinden hareket eden epistemolojinin, bilgi edinmeyi *"beslenmeci"* benzetmelerle ortaya koyuşuna dikkat çeker: "Onu gözleriyle yiyordu! Bu tümce ve birçok başka işaretler, bilmenin yemek olduğunu söyleyen, idealizmin ve realizmin ortak yanılsamasını yeterince ortaya koymaktadır..."-*çn*

[←66]

Üçüncü Bölüm, İkinci Başlık.

[←67]

Burada günah çıkarma düşünülmeli, -çn

[←68]

Doğanın Kantçı metafiziğini ve Kant’ın çıkardığı ilkeler çizelgesini kabul etseydik bile, radikal bir şekilde farklı olan fizikleri bu ilkelerle yola çıkarak kavramak mümkün olurdu.

[←69]

“La transcendence de l’Ego” [“Ego’nun Aşkınlığı”], *Recherces philosophiques dt,* 1937.

[←70]

Phenomenologie de l'esprit, s. 148, Edition Lasson.

[←71]

Propedeutik, s. 20, *Bütün* Eserleri'nin birinci baskısı.

[←72]

Propedeutik, s. 20, *Bütün* Eserleri'nin birinci baskısı.

[←73]

Propedeutik, s. 18.

[←74]

Tinin Fenomenolojisi, age.

[←75]

Birbirine bağımlı, -*çn*

[←76]

(Alm.) Bulunmak, bir yerde bulunmak, -*çn*

[←77]

(Alm.) Anlamak, anlama yetisi, -*çn*

[←78]

Dasein her zaman *benimki* diyendir. Bu cümleyle ifade edilen şey Heidegger'in Dasein'nin dünyayla bir sahiplenme ilişkisi kuruşu, her "benimki" dediği anda varoluşudur, -*çn*

[←79]

“insum” basitçe bir *pozisyonu* bildirir ve “bir şeyin içinde olma” anlamında kullanılır; “colo” ve “habito” kelimeleri ise daha dinamik bir anlam içerir, “içinde ikamet etme”, orada ' bulunma durumunu ifade eder, -çn

[←80]

(Alm.) Bir şey uğruna olan, *-çn*

[←81]

Öncelik sonralık karmaşası, önceyle sonrayı karıştırmak. Zamanla ilgili bir mantık hatası, -*çn*

[←82]

Halet-i ruhiye, ruh durumu, *-çn*

[←83]

Les théories de l’induction et de l’expérimentation [Tümevarım ve Deney Teorileri].

[←84]

Duyum, -*çn*

[←85]

L’Imaginaire, NRF, 1940.

[←86]

İkinci Kısım, Üçüncü Bölüm, III.

[←87]

Bkz. *Esquisse d’une theorie des emotions* adlı kitabımız.

[←88]

(Lat.) Yok edilesi, yok edilmesi gereken, -çn

[←89]

(Lat.) Hizmet edilesi, hizmet edilmesi gereken, -*çn*

[←90]

Terslik katsayısı Sartre'ın Gaston Bachelard'dan aldığı bir terimdir. Bu terimi Sartre, dış nesnelerin, kendi-için varlığın projelerine karşı gösterdiği direnci ve bu direncin miktarını ifade etmek için kullanır, *-çn*

[←91]

İç organlardan ve tüm kaslardan kaynaklanan duyumlar bütünü. Ribot'nun kinesteziye bireysel ben fikrinin oluşmasında atfettiği başat rolden sonra bu deyim "kendi varoluşumuzun duyumu" olarak anlaşılagelmiştir. -*çn*

[←92]

Stroboskopi, fizikte hızlı devirde bir devinim gösteren nesneleri gözlemleme yöntemidir.

Örneğin dörtnala giden bir atın adımları gibi, -*çn*

[←93]

Formül A. de Waehlens'e aittir: La Philosophie de Martin Heidegger [Martin Heidegger'in Felsefesi], Louvain, 1942, s. 99. Bkz. Heidegger'den alıntıladığı metin: "Diese Bezeugung meint nicht hier einen nachtrâglichen und beiherlaufenden Ausdruck des Menschseins, sondem sie macht das Dasein des Menschen mit aus." (Hölderlin und das Wesen der Dichtung, s. 6): [Bu tür dil kullanımı, insanın kendini ortaya koyuşu sürecinde sonradan oluşturulmuş ve eklenmiş bir tutum değildir, tam tersine insan varlığının en temel özelliğini oluşturur, -çn]

[←94]

Esasen, etki psikozu, tıpkı genel olarak psikozlar gibi, ayrıcalıklı deneyimdir ve büyük bir metafizik olgu içeren mitoslarla dile getirilir: buradaki, yabancılaşma olgusudur. Bir deli her zaman için insanlık durumunu kendi tarzında gerçekleştirir.

[←95]

Bkz. bir sonraki paragraf.

[←96]

Bkz. bir sonraki paragraf.

[←97]

Bu betimlemeye son verirken, teşhirciliğin, mazoşist tavırlar arasında sınıflandırılmak zorunda olan en azından bir şekli vardır. Örneğin, Rousseau, çamaşırcı kadınlara “müstehcen nesneyi değil, gülünç nesneyi” teşhir ettiğinde. İtiraflar, Bölüm III.

[←98]

“Et” olarak da çevrilebilir, -çn

[←99]

Bkz. *Esquisse d’une Thiorie des emotions* adlı kitabımız.

[←100]

Elbette her yerde olduğu gibi burada da şeylerin terslik katsayısını dikkate almak gerekir. Bu nesneler yalnızca “okşayan” değildir. Ama okşamanın genel perspektifi içinde, “karşı-okşama” olarak da, yani tam da arzu halinde olduğumuz için bizi tahammül edilmez bir tarzda örseleyen bir katılık, bir kakofoni, bir sertlik içinde de görünebilirler.

[←101]

Dona Prouheze (Soulier de Satin [Saten Pabuç] 2. gün): “Aldığım tadı bilmeyecek.”

[←102]

İtalikler benim.

[←103]

Lumiere d’août [Ağustos Işığı], NRF, 1935, s. 385.

[←104]

Ana sevgisi, acıma, iyilik, vb. de düşünülmelidir.

[←105]

These considerations do not exclude the possibility of an ethics of deliverance and salvation. But this can be achieved only after a radical conversion which we can not discuss here.

[←106]

Bir gerçekliği imlemeyen, yalnızca sesten ibaret olan söz ya da cümle, -çn

[←107]

Üçüncü Kısım, Birinci Bölüm.

[←108]

Bkz. kendiliğin reddedildiği çok sayıdaki durumlar. Kendi-için, Biz’in dışında yüze çıkmayı dehşet içinde reddeder.

[←109]

Her belirleme bir olumsuzlamadır. -çn

[←110]

Gaston Berger: Le Cogito chez Husserl et chez Descartes, [Husserl’de ve Descartes’ta Cogito] 1940.

[←111]

“Olan olmuş olandır" ya da “Öz olmuş olandır” diye de düşünülebilir, -çn

[←112]

J.-P. Sartre, Esquisse d'une theorie des emotions, Hermann, 1939.

[←113]

Ferdinand Lot: La fin du monde antique et le debut du moyen âge [Antik Dünyanın Sonu ve Ortaçağın Başlangıcı], s. 35, Renaissance du Livre, 1927.

[←114]

"Unselbstândig" kendi kendine ayakta duramayan, bağımlı, yalnızca kendisiyle açıklanamayan, anlamına geliyordu. "Selbststândig" de bunun karşıtıdır, yani "kendi kendine ayakta durabilen", "bağımsız olarak ele alınabilen" anlamına gelir, -çn

[←115]

Weltanschauung: “Dünya görüşü.” -çn

[←116]

İkinci Kısım, Üçüncü Bölüm.

[←117]

Journal desfaux monnayeurs [Kalpazanlar Günlüğü],

[←118]

Altın orta, -çn

[←119]

Aşağılık duygusu, -çn

[←120]

Kalıntı, -çn

[←121]

Schlumberger: Un homme heureioc [Mutlu Bir Adam], NRF.

[←122]

‘Yarım-ücretli’ = Napoleon savaşlarından kalma muharip gazi, -çn

[←123]

(Alm.) Çevre, çevreleyen dünya, -çn

[←124]

Bağımsızlığının, kendi kendine anlaşılabilirliğinin, -çn

[←125]

Burada “hemcins”le kastedilen “benim gibi insan olan herkes”tir. Bu ifade, cinsiyete dair bir ayrıma işaret etmiyor, -çn

[←126]

Basitleştiriyorum: insan kendi düşüncesini kendi tümcesi aracılığıyla da öğrenebilir. Ama bunun nedeni, bu tümce üzerinde belli bir ölçüde, tastamam kendi bedenimizin üzerinde de olduğu gibi, başkalarının bakış açısını edinmenin mümkün olmasıdır.

[←127]

Brice-Parain: *Essai sur le logos platonicien*, [Platoncu Logos Üzerine Deneme].

[←128]

Bağımlı olma, yalnızca kendisiyle anlaşılır olmamama, -çn

[←129]

Sorunun çok daha karmaşık olduğunu ileride göreceğiz. Ama şimdilik bu açıklamalar yeterlidir.

[←130]

“Irrealisable” kelimesi Fransızcada hem “fark edilemez” hem de “gerçekleştirilemez” anlamında kullanılmaktadır. “Realisable” ve “irrealisable” kelimelerinin kendisinden türediği “realiser” fiili ise hem “fark etmek” hem de “gerçekleştirmek” anlamına gelir. Sartre bu bağlamda kelimenin her iki anlamını da hissettirmek ister. Biz Türkçe karşılık olarak öncelikle “fark etme” anlamını kullandık, ancak okurun her iki anlamı da aklında tutması faydalı olacaktır. -çn

[←131]

Ya da benim amaçlarımın bambaşka bir seçimi içinde.

[←132]

“Irrealisable” kelimesinin, daha önce de hatırlattığımız her iki anlamını da kullanıyoruz buradan itibaren, -çn

[←133]

Sadece sesten oluşan, bir anlamı olmayan söz. -çn

[←134]

Örneğin, bkz. “*Sparkenbroke*”ta, Morgan’ın realist Platonculuğu.

[←135]

İçerdiği bitiş noktası, -çn

[←136]

“Sein zum Tode”: Ölüme doğru varlık, ölüme doğru olmak, -çn

[←137]

Bkz. sf. 334'teki dipnot.

[←138]

Ölüme-doğru-varlık, ölüme-doğru-olmak. -çn

[←139]

Bir Felsefe Gösterisinin Sonu, -çn

[←140]

Bkz. bir sonraki bölüm.

[←141]

Değişmemesi gereken, -çn

[←142]

J. Romains: *Les hommes de bonne volonte*; “Prelüde â Verdun”.

[←143]

Paul Bourget: Essais de Psychologie contemporaine: G. Flaubert.

[←144]

Gerçekten de Flaubert’in ergenliği, onu bilebildiğimiz kadarıyla, bu bağlamda hiçbir özellik sunmadığından, ilke olarak eleştirmenin ulaşamayacağı, belirsiz olguların etkisini varsaymak gerekir.

[←145]

Profiller. -çn

[←146]

Profil, -çn

[←147]

Esquisse d'une theorie phenomenologique des emotions. Hermann, 1939.

[←148]

Çocuk için, bilmek, gerçekten de yemektir. Gördüğü her şeyi ağzına götürüp tatmak ister.

[←149]

Bkz. B. 3.

[←150]

Üçüncü Kısım’da hareketin “kendi için”le münasebetini görmüştük.

[←151]

Arzunun sadece varlık arzusu, olmak arzusu olduğu kesin durum dışında: mutlu olmak, güçlü olmak, vb. arzusu gibi.

[←152]

Burada kullanılan “possede” kelimesi, Fransızcada hem “sahiplenilmiş” anlamına gelir hem de “cinlerin, hayaletlerin tasallutuna uğramış”, “cinli, perili, hayaletli” anlamına gelir, -çn

[←153]

Brummel, olanca şıklığını bütün giysilerinin esasen bir parça eskimiş olmasında buluyordu. Yeniden nefret ederdi: yeni olan “bayramlıktır”, çünkü kimseye ait değildir.

[←154]

Dünya görüşünü, -çn

[←155]

Gaston Bachelard, *Su ve Düşler*, çev. Olcay Kunal, İstanbul: YKY, 2006. -çn

[←156]

Bkz. Imagination, NRF, 1939. imgelem, lthaki Yayınları, 2006.

[←157]

Daladier’nin “eriyen para"sı da anımsansın.

[←158]

İkinci Kısım, Üçüncü Bölüm, III. paragraf.

[←159]

Bunun tersi eğilimin, kendi başına bir varoluşsal analize ihtiyaç gösterecek delikler kazma eğiliminin önemine de aynı şekilde işaret etmek gerekir.

[←160]

Kendinin nedeni olan varlık, -çn

[←161]

Kendinin nedeni, -çn

[←162]

Kendinin nedeni olan varlık, -çn